

KARL MARX FRIEDRICH ENGELS

OPERE, VOLUMUL I

INSTITUTUL DE MARXISM-LENINISM
DE PE LINGĂ C.C. AL P.S.U.G.

KARL MARX
FRIEDRICH ENGELS

OPERE

EDITURA DE STAT PENTRU LITERATURĂ POLITICĂ
1957.

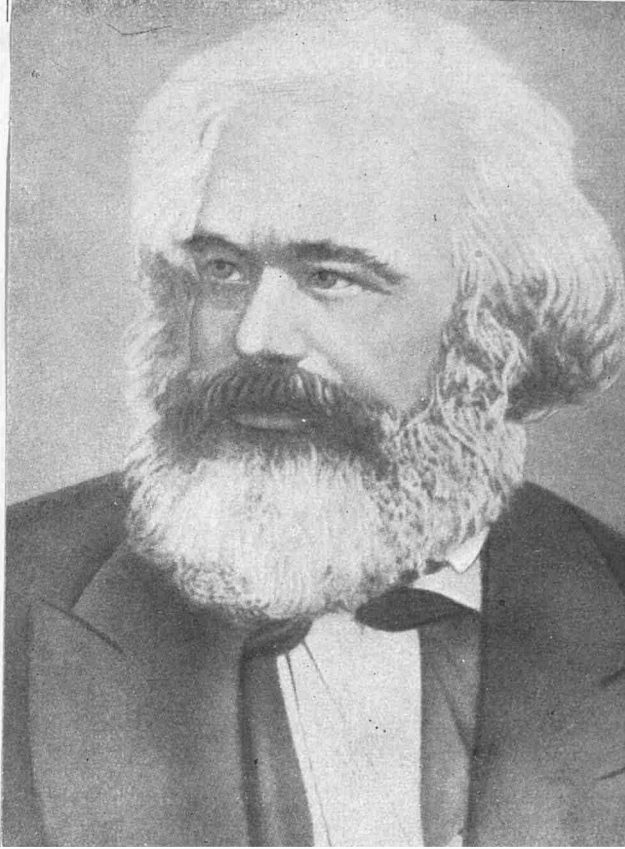
INSTITUTUL DE MARXISM • LENINISM
DE PE LINGĂ C.C. AL P.S.U.G.

KARL MARX
FRIEDRICH ENGELS

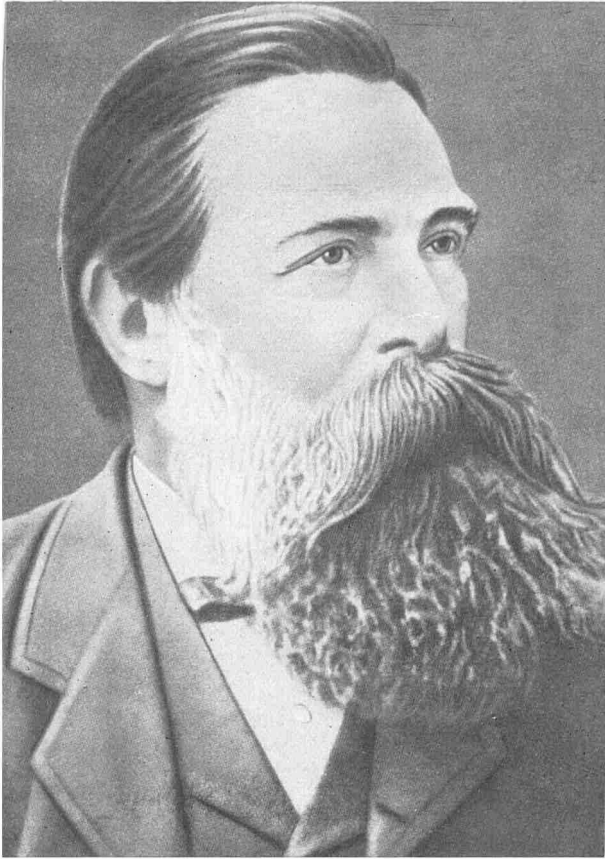
VOLUMUL I

EDITURA DE STAT PENTRU LITERATURĂ POLITICĂ
BUCUREȘTI — 1957

Prezenta traducere a fost întocmită în colectivul de redacție al Editurii de stat pentru literatură politică după originalul în limba germană apărut în editura „Dietz”, Berlin, 1956, completată cu unele note din ediția rusă apărută în Editura de stat pentru literatură politică, Moscova, 1955.



Karl Marx



F Engels

Prefață la ediția a doua în limba rusă

Cea de-a doua ediție a Operelor lui K. Marx și F. Engels se publică pe baza hotărîrii Comitetului Central al Partidului Comunist al Uniunii Sovietice.

Prima ediție a Operelor lui K. Marx și F. Engels în limba rusă, publicată pe baza hotărîrii celui de-al XIII-lea Congres al partidului, a reprezentat la timpul său editarea cea mai completă a moștenirii literare a întemeietorilor marxismului.

În ediția de față au fost incluse o serie de lucrări care nu au intrat în prima ediție ; printre acestea se află manuscrisul rămas neterminat al celui de-al IV-lea volum al „Capitalului” („Teorii asupra plusvalorii”), manuscris care a fost editat la timpul său de Kautsky într-o formă falsificată, încît într-o serie de cazuri a fost denaturat textul și alterată structura manuscrisului lui K. Marx. În cadrul Operelor, manuscrisul se publică în întregime, în conformitate cu indicațiile lui K. Marx, care s-au păstrat, cu privire la modul în care trebuie orînduit materialul. Noua ediție a Operelor cuprinde pentru prima oară : „Conspectul volumului I al «Capitalului»”, întocmit de Engels, un însemnat număr de articole ale lui Marx și Engels publicate în „Noua Gazetă Renană”, în „New York Daily Tribune” și în alte organe de presă, precum și o serie de materiale și documente care se referă la activitatea întemeietorilor marxismului în cadrul Internaționalei I.

Operele lui K. Marx și F. Engels sînt dispuse pe volume și în interiorul volumelor în ordine cronologică, după datele la care au fost scrise sau publicate. O excepție constituie volumele „Capitalului” și ale „Teoriilor asupra plusvalorii”, care se publică cu o oarecare abatere de la ordinea cronologică în scopul păstrării integrității și a legăturii organice dintre lucrări. Corespondența dintre K. Marx și F. Engels, precum

și scrisorile lor adresate unor terțe persoane alcătuiesc cuprinsul ultimelor cinci volume.

Volumele din cea de-a doua ediție sînt prevăzute cu prefețe și material documentar (adnotări, date din viața și activitatea lui K. Marx și F. Engels, indici).

Ediția de față este destinată unui larg cerc de cititori și nu constituie o ediție completă, academică a tuturor lucrărilor lui K. Marx și F. Engels. Astfel, în cea de-a doua ediție nu au fost incluse : dizertația de doctorat a lui K. Marx „Deosebirea dintre filozofia naturii a lui Democrit și filozofia naturii a lui Epicur“, pamfletele lui F. Engels „Schelling despre Hegel“, „Schelling și revelația“, „Manuscrisele economice-filozofice din 1844“ ale lui K. Marx și altele. Aceste lucrări vor fi publicate în ediții separate.

Cea de-a doua ediție a Operelor lui K. Marx și F. Engels va cuprinde probabil 30 de volume,

*
* *
*

Operele lui K. Marx și F. Engels — marii dascăli și conducători ai proletariatului — sînt un bogat tezaur al teoriei revoluționare cu adevărat științifice. Marxismul este ideologia proletariatului, expresia științifică a intereselor sale fundamentale, arma spirituală a proletariatului în lupta împotriva robiei capitaliste. Apariția marxismului, succesorul legitim a tot ce a creat omenirea mai bun, a marcat o cotitură radicală, o adevărată revoluție în filozofie, în economia politică și în istoria gîndirii socialiste.

Descoperind legile obiective ale dezvoltării sociale, Marx și Engels au dovedit în mod științific inevitabilitatea pieirii capitalismului, inevitabilitatea victoriei orînduirii socialiste prin revoluția proletară și instaurarea dictaturii proletariatului. Marx și Engels au învățat că numai proletariatul — clasa consecvent revoluționară a societății capitaliste — poate uni în jurul său pe toți cei ce muncesc și sînt asupriți și să-i ducă la asaltul capitalismului. Pentru a-și putea îndeplini misiunea istorică mondială de gropar al capitalismului și de făuritor al unei societăți noi, comuniste, proletariatul trebuie să aibă propriul său partid muncitoresc, pentru a cărui creare Marx și Engels au dus o luptă neobosită.

Marxismul este o teorie revoluționară vie, care se dezvoltă și se perfecționează neîncetat. Marxismul este dușmanul ori-

căruia dogmatism ; el nu recunoaște concluzii și formule invariabile, valabile pentru toate epocile. Principala caracteristică a marxismului o constituie unitatea dintre teoria revoluționară și practica revoluționară. „Teoria noastră nu este o dogmă, ci o călăuză în acțiune” — au subliniat în repetate rânduri Marx și Engels. După ce au pus bazele doctrinei lor, Marx și Engels au dezvoltat-o și au perfecționat-o de-a lungul aproape a unei jumătăți de veac, îmbogățind-o cu noi idei și concluzii deduse din sintetizarea practicii revoluționare, a creației și inițiativei maselor.

După moartea lui Marx și Engels a început o nouă epocă istorică — epoca imperialismului și a revoluțiilor proletare. În fața clasei muncitoare s-au ridicat probleme noi, complicate, la care întemeietorii marxismului nu putuseră, firește, să dea la timpul lor un răspuns direct și atotcuprinzător. Marxismul trebuia dezvoltat corespunzător cu noua epocă, cu noile condiții ale luptei de clasă a proletariatului. Teoreticienii Internaționalei a II-a au trădat însă marxismul și clasa muncitoare, devenind oportuniști. Unii dintre ei au pășit pe calea revizuirii fățișe a marxismului, alții, proclamând credința față de marxism în vorbe și trădându-l în fapt, au încercat să transforme doctrina creatoare a lui Marx într-o dogmă moartă.

În aceste noi condiții istorice, V. I. Lenin, marele corifeu al științei revoluționare, întemeietorul și conducătorul Partidului Comunist al Uniunii Sovietice, a salvat marxismul, apărându-l de atacurile din partea numeroșilor dușmani, și, sintetizând experiența mișcării muncitorești ruse și internaționale, a ridicat marxismul pe o treaptă nouă, superioară. Dezvoltând în mod creator marxismul, Lenin nu a ezitat ca, pornind de la esența marxismului, să înlocuiască unele teze și concluzii ale lui Marx și Engels care deveniseră învechite, prin altele noi, corespunzătoare noilor condiții istorice. Astfel, descoperind legea dezvoltării economice și politice inegale a capitalismului în epoca imperialismului, V. I. Lenin a revizuit vechea teză formulată de Marx și Engels în condițiile capitalismului premonopolist că revoluția socialistă nu poate învinge într-o singură țară, că ea nu poate învinge decât simultan în toate țările civilizate sau în cea mai mare parte din ele. Lenin a ajuns la concluzia că în noile condiții — în condițiile imperialismului — este posibilă victoria socialismului mai întâi în câteva țări sau chiar într-o singură țară,

că victoria simultană a revoluției socialiste în toate țările sau în majoritatea lor nu este posibilă.

Continuînd marea operă a lui K. Marx și F. Engels, V. I. Lenin a făcut o profundă analiză științifică a esenței economice și politice a imperialismului, a înarmat clasa muncitoare și partidul comunist cu o teorie nouă, complexă a revoluției socialiste, a descoperit Puterea sovietică — cea mai bună formă a dictaturii proletariatului —, a elaborat problemele fundamentale ale construirii socialismului și comunismului. El a fundamentat marea importanță a alianței dintre clasa muncitoare și țărănime, ca o condiție hotărîtoare pentru doborîrea puterii moșierilor și a capitaliștilor și pentru construirea unei societăți comuniste.

În lucrările lui V. I. Lenin sînt elaborate în mod genial bazele ideologice, organizatorice, tactice și teoretice ale partidului revoluționar al proletariatului, partid de tip nou. Pentru prima oară în istoria marxismului, Lenin a făurit o învățătură despre partid ca organizație conducătoare a proletariatului, ca principala armă fără de care nu poate fi cucerită dictatura proletariatului, nu se poate construi socialismul și comunismul.

Discipolii și continuatorii operei lui Lenin au sintetizat bogata experiență a construcției socialiste în U.R.S.S. și experiența actualei mișcări internaționale de eliberare, au dezvoltat în mod creator învățătura marxist-leninistă aplicată la noile condiții istorice și au îmbogățit într-o serie de probleme teoria revoluționară cu noi teze.

Dezvoltarea creatoare a marxism-leninismului își găsește o vie expresie în hotărîrile Partidului Comunist al Uniunii Sovietice, în politica lui fundamentată din punct de vedere științific și verificată de zeci de ani de luptă, politică ce oglindește cerințele care decurg din dezvoltarea vieții materiale a societății cît și interesele fundamentale ale maselor populare — adevăratul făuritor al istoriei. Intreaga istorie a Partidului Comunist al Uniunii Sovietice este marxism-leninismul în acțiune. Partidul a învins și învinge întotdeauna prin faptul că nu se abate de la învățătura marxist-leninistă.

Bogata experiență a Partidului Comunist al Uniunii Sovietice constituie un exemplu mobilizator pentru partidele comuniste și muncitorești din toate țările în lupta lor pentru transformarea revoluționară a societății.

Practica construirii socialismului în țările de democrație populară, experiența luptei clasei muncitoare și a maselor muncitoare din țările capitaliste, experiența luptei naționale

de eliberare din colonii și semicolonii își găsesc sintetizarea teoretică în hotărârile partidelor comuniste și muncitorești frățești, în lucrările conducătorilor acestor partide, care îmbogățesc marxism-leninismul cu noi teze și concluzii.

Partidul Comunist al Uniunii Sovietice și partidele comuniste și muncitorești frățești apără în mod consecvent principiile internaționalismului proletar; ele veghează cu grijă asupra purității doctrinei marxist-leniniste, dezvoltând-o în mod creator, duc lupta hotărîtă împotriva modului dogmatic, bucherist de a aborda teoria marxist-leninistă; ele cer comunistilor să înțeleagă caracterul creator al marxism-leninismului, să-și însușească nu formulări și citate izolate, ci adevărata esență a măreței învățături a clasicilor marxism-leninismului.

Nu poți fi marxist în timpul nostru fără să-ți însușești elementul nou cu care Lenin și discipolii și tovarășii săi de luptă — conducătorii Partidului Comunist al Uniunii Sovietice și ai partidelor comuniste și muncitorești frățești din celelalte țări — au îmbogățit tezaurul marxismului.

Marxism-leninismul este știința legilor de dezvoltare a naturii și societății, știința revoluției maselor asuprite și exploatare, știința victoriei socialismului în toate țările, știința construirii societății comuniste.

Măreața învățătură creatoare — marxism-leninismul —, cucerind mase tot mai largi de oameni ai muncii din toate țările lumii, a devenit steagul milioanei de oameni, marea forță materială care accelerează mersul istoriei. Victoria socialismului și democrației asupra forțelor imperialismului și ale reacțiunii este o lege istorică imuabilă a timpurilor noastre. Fiecare epocă nouă a istoriei universale aduce noi triumfuri învățăturii atotbiruitoare a marxism-leninismului.

*Institutul de marxism-leninism
de pe lângă C.C. al P.C.U.S.*

Prefață la volumul I

Volumul I al Operelor lui K. Marx și F. Engels cuprinde lucrările scrise de ei în perioada 1839—1844, înainte de a începe colaborarea creatoare dintre întemeietorii comunismului științific. Volumul este alcătuit din două părți : în prima parte intră lucrările lui K. Marx care datează din anii 1842—1844, în cea de-a doua — lucrările lui F. Engels scrise între anii 1839 și 1844.

Volumul începe cu prima lucrare de publicistică a lui Marx : articolul „Observații în legătură cu recentele instrucțiuni cu privire la cenzura prusiană”. Cu demascarea legislației prusiene cu privire la presă și a cenzurii reacționare prusiene, Marx inaugurează lupta sa împotriva monarhiei absolute și a ideologilor reacțiunii feudale din Germania.

Această luptă capătă o expresie deosebit de vehementă și de multilaterală în articolele lui K. Marx publicate în „Gazeta Renană” (1842—1843). În ele „începe să se contureze trecerea lui Marx de la idealism la materialism și de la democratismul revoluționar la comunism” (V. I. Lenin. Opere, vol. 21, ed. a 4-a, pag. 63)*.

În coloanele „Gazetei Renane” Marx se ridică împotriva asupririi spirituale, politice și sociale care domnea în Prusia și în întreaga Germanie în ajunul revoluției burgheze din 1848. În articolele despre dezbaterile celei de-a 6-a diete renane în legătură cu libertatea presei și cu legea cu privire la furtul de lemne, Marx demască mărginirea de castă care caracterizează activitatea dietei, rolul ei slugarnic față de aristocrația feudală și față de proprietatea funciară nobiliară. Marx face primul pas spre lămurirea structurii de clasă a societății germane și a adevăratului rol pe care îl joacă în ea statul absolutist prusian.

* Vezi și V. I. Lenin, Opere, vol. 21, E.S.P.L.P. 1955, pag. 66.

În articolul pe marginea „Dezbaterilor asupra legii cu privire la furtul de lemne” și în articolul „Justificarea corespondentului din valea Moselei”, Marx ia fățiș apărarea „masei sărace, oropsite sub raport politic și social”. Elaborarea acestor articole, care analizează situația materială grea a maselor muncitoare, a avut o mare importanță pentru formarea concepțiilor lui Marx. După cum mărturisește Engels, Marx nu o dată i-a spus mai târziu „că tocmai studierea legii cu privire la furtul de lemne și cercetarea situației țăranilor din valea Moselei l-a îndemnat să treacă de la politica pură la relațiile economice și, în felul acesta, la socialism”.

În articolul „Comunismul și «Allgemeine Zeitung» din Augsburg”, Marx analizează comunismul, această importantă problemă de actualitate, pe care o pune însăși viața, lupta „stării sociale care în prezent nu posedă nimic”, adică a proletariatului. Avînd o poziție critică față de diversele teorii comuniste utopice care existau pe atunci, precum și față de experiențele practice ale creării de colonii comuniste, Marx considera totuși că cunoștințele lui nu-i permit încă să se exprime cu toată competența asupra acestor probleme. Marx privea comunismul ca o problemă științifică de cea mai mare importanță, care necesită un studiu multilateral și o profundă fundamentare teoretică.

Trecerea lui Marx de la democratismul revoluționar la comunism — trecere care a început să se contureze în timpul cît a lucrat la „Gazeta Renană” — era indisolubil legată de cotitura radicală care se înfăptuia în întreaga sa concepție despre viață, cotitura de la idealism la materialism.

Operele lui Marx incluse în volumul de față dezvăluie procesul de formare a concepțiilor sale într-o perioadă cînd, după spusele lui V. I. Lenin, „Marx nu era încă decît pe cale de a deveni Marx, adică întemeietorul socialismului ca știință, întemeietorul *materialismului contemporan*, incomensurabil mai bogat în conținut și incomparabil mai consecvent decît toate formele anterioare ale materialismului...” (V. I. Lenin. *Materialism și empiriocriticism*, editura „Dietz”, 1952, pag. 327)*.

O importantă etapă în procesul trecerii lui Marx de la idealism la materialism a constituit-o voluminosul său manuscris neterminat „Contribuții la critica filozofiei hegeliene

* Vezi și V. I. Lenin, *Opere*, vol. 14, E.S.P.L.P. 1954, pag. 330.

a dreptului", a cărei introducere a fost publicată în revista „Analele germano-franceze”.

Despre rezultatele la care a ajuns în urma revizuirii critice a filozofiei hegeliene a dreptului, Marx a scris mai târziu următoarele: „Cercetările mele m-au dus la rezultatul că relațiile juridice, ca și formele de stat, nu pot fi înțelese nici prin ele însele, nici ca un rezultat al așa-numitei dezvoltări generale a spiritului omenesc, ci, dimpotrivă, își au rădăcinile în condițiile materiale de existență, a căror totalitate Hegel o cuprinde, după pilda englezilor și francezilor din secolul al XVIII-lea, sub denumirea de «societatea civilă», și că deci anatomia societății civile trebuie căutată în economia politică”. (K. Marx și F. Engels. Opere alese în două volume, vol. I, editura „Dietz”, 1955, pag. 337) *

Trecerea de la idealism la materialism și de la democra-tismul revoluționar la comunism se înfăptuiește în mod definitiv în articolele și scrisorile lui Marx publicate în revista „Analele germano-franceze”.

În aceste scrisori Marx schițează programul revistei; el vede menirea ei în „critica necruțătoare a tot ce există”. Marx se ridică împotriva dogmatismului propriu atît vechii filozofii, cît și socialismului și comunismului utopic, împotriva proclamării unor sisteme definitive, a unor hotărîri formulate o dată pentru totdeauna, chipurile valabile pentru toate timpurile viitoare. El respinge cu hotărîre teoriile speculative rupte de viață, de lupta practică a maselor și pune problema legării criticii teoretice a vechii societăți de practică, de politică, „de adevărata luptă”.

În articolul „Contribuții la problema evreiască”, Marx critică modul idealist, teologic în care pune B. Bauer problema națională și dezvoltă ideea profundă despre deosebirea fundamentală dintre „emanciparea politică”, prin care înțelege revoluția burgheză, și „emanciparea omului”, adică revoluția socialistă, care trebuie să elibereze omenirea de orice asuprire socială și politică.

O deosebită importanță prezintă lucrarea lui Marx „Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere”, publicată în „Analele germano-franceze”. În această lucrare Marx atrage pentru prima oară atenția asupra proletariatului ca forță socială capabilă să înfăptuiască revoluția socialistă. Marx își formulează aici celebra teză cu privire la

* Vezi și K. Marx și F. Engels, Opere alese în două volume, vol. I, E.S.P.L.P. 1955, ediția a II-a, pag. 370—371.

rolul teoriei înaintate ca armă spirituală în lupta maselor, și la rolul maselor, ca forță materială capabilă să transforme societatea.

Despre articolele lui Marx publicate în „Analele germano-franceze” V. I. Lenin a scris: „De pe atunci, în articolele publicate în această revistă, Marx ia o poziție revoluționară, proclamînd «critica necruțătoare a tot ce există», mai ales «critica armelor», și făcînd apel la mase și la *proletariat*”. (V. I. Lenin, „Karl Marx și Friedrich Engels. Introducere în marxism”, editura „Dietz”, Berlin 1953, pag. 7) *.

Ultimul mare articol publicat de Marx înainte de colaborarea lui cu Engels a fost lucrarea: „Note critice pe marginea articolului «Regele Prusiei și reforma socială». De un prusian”. În această scriere, Marx concretizează, pe baza experienței răscoalei țesătorilor din Silezia, marea idee, pe care o concepușe în acest timp, a rolului revoluționar, eliberator al proletariatului.

Din operele lui F. Engels cuprinse în volumul I reiese cum a ajuns Engels în mod independent, încă înainte de colaborarea lui cu Marx, de la idealism la materialism, de la democratismul revoluționar la comunism.

În ale sale „Scrisori din Wuppertal”, Engels demască obscurantismul și bigotismul burgheziei și al clerului german, arătînd lipsurile și situația grea a muncitorilor și meseriașilor, condamnați de crunta exploatare la o existență de mișerie.

Articolul „Alexander Jung. Prelegeri despre literatura modernă a germanilor” este una din lucrările de critică literară în care tînărul publicist Engels luptă pentru un conținut ideologic al literaturii, și, veștejind filozofia de „juste milieu”, care tinde să împace orientări opuse, supune unei critici grupul literar „Tînăra Germanie”.

În articolul „Frederic-Wilhelm al IV-lea, regele Prusiei”, Engels, ca democrat revoluționar, duce lupta împotriva reacționarului sistem de stat prusian și supune unei critici vehemente ideea „statului creștin-german” propovăduită de regele Frederic-Wilhelm al IV-lea, care voia să instaureze în Germania o monarhie absolutist-feudală după modelul celor medievale.

În volumul de față se publică o serie de lucrări scrise de Engels în timpul șederii sale în Anglia. Iată ce a scris Engels mai tîrziu despre influența pe care a exercitat-o studierea

* Vezi și V. I. Lenin, Opere, vol. 21, E.S.P.L.P. 1955, pag. 33.

economiei Angliei și a luptei de clasă din această țară asupra formării concepțiilor sale :

„La Manchester mă izbeam de faptul că realitățile economice, care nu jucaseră nici un rol, sau jucaseră un rol foarte mic în istoriografia de pînă atunci, constituie, cel puțin în lumea modernă, o forță istorică hotărîtoare ; că ele formează baza pe care se nasc actualele antagonisme de clasă ; că în toate țările în care, datorită marii industrii, aceste antagonisme de clasă s-au dezvoltat pe deplin, prin urmare îndeosebi în Anglia, ele stau, la rîndul lor, la baza partidelor politice, a luptelor dintre partide și, o dată cu ele, a istoriei politice în ansamblul ei”. (K. Marx și F. Engels. Opere alese în două volume, vol. II, editura „Dietz”, 1955, pag. 319) *.

În scrierile „Poziția partidelor politice”, „Situația clasei muncitoare din Anglia”, „Scrisori din Londra” și într-o serie de alte articole, locul central îl ocupă problemele legate de economia și structura socială a Angliei. Engels caracterizează lupta economică și politică care se desfășoară în Anglia și dezvoltă cu clarviziune caracterul de clasă al partidelor politice din Anglia. Analizînd situația muncitorilor englezi și rolul pe care-l joacă ei în viața socială, Engels ajunge la concluzia că proletariatul este cea forță socială înaintată care va înlăptui revoluția socială în Anglia. Cu o profundă simpatie zugrăvește Engels lupta muncitorilor englezi, activitatea carțiștilor și a socialiștilor din Anglia. El se ocupă și de lupta poporului irlandez, subliniind totodată rolul hotărîtor al maselor populare în opera de eliberare a Irlandei de asuprairea națională.

Articolele „Progresele reformei sociale pe continent” și „Mișcarea de pe continent”, publicate în „New Moral World”, organul socialiștilor-utopiști englezi, adepți ai lui Robert Owen, vădesc interesul profund al lui Engels pentru mișcarea muncitorească franceză și pentru dezvoltarea ideilor socialiste în Franța, Germania și Elveția. Aceste articole conțin aprecierea critică a socialismului și comunismului utopic. În ele se citează unele fapte care caracterizează procesul de trecere a lui Marx și Engels de la democratismul revoluționar la comunism.

Articolele lui Engels publicate în „Analele germano-franceze” marchează trecerea lui definitivă la materialism și comunism.

* Vezi și K. Marx și F. Engels, Opere alese în două volume, vol. II, E.S.P.L.P. 1955, ediția a II-a, pag. 372.

În lucrarea sa „Schiță a unei critici a economiei politice”, Engels „a analizat din punctul de vedere al socialismului fenomenele principale ale ordinii economice contemporane, arătînd că ele sînt consecințe necesare ale dominației proprietății private”. (V. I. Lenin, Opere, vol. 2, ed. a 4-a, pag. 10) *. În această primă, deși încă nu îndeajuns de matură lucrare din domeniul științelor sociale, Engels a pus bazele criticii economiei politice burgheze și, o dată cu aceasta, a criticii societății capitaliste de pe pozițiile maselor asuprite și exploatate. Criticînd pe economiștii burghezi, Engels acordă multă atenție demascării respingătoarei teorii a populației formulate de Malthus, teorie născută din ura față de oameni. Engels demonstrează totala inconsistență a acestei „teorii” absurde și subliniază în mod special importanța progresului științific în dezvoltarea forțelor de producție ale societății.

În recenziia la cartea lui T. Carlyle „Trecut și prezent”, carte consacrată în cea mai mare parte unor probleme sociale și situației muncitorilor englezi, Engels critică de pe pozițiile materialismului și ale ateismului concepțiile religioase ale lui Carlyle și încercările acestuia de a crea un „cult al eroilor”. Ridicîndu-se cu hotărîre împotriva „cultului eroilor”, Engels subliniază rolul maselor ca singura forță capabilă să traducă în viață ideile înaintate.

În articolele „Situația Angliei. Secolul al XVIII-lea” și „Situația Angliei. Constituția engleză”, publicate în ziarul „Vorwärts”, Engels face o analiză a revoluției industriale care a avut loc în Anglia, precum și a profundelor schimbări sociale și politice cauzate de aceasta. Engels supune unei critici ascutite orînduirea politică a Angliei, demască ipocrizia constituției engleze, dezvăluie esența de clasă și caracterul mărginit al democrației burgheze.

Operele lui Marx și Engels în care se înfăptuiește în mod definitiv trecerea lor la materialism și comunism cuprind în germene ideile geniale dezvoltate în lucrările ulterioare ale întemeietorilor marxismului. Conținutul acestor lucrări se deosebește totuși în multe privințe de concepțiile științifice pe care le-au susținut Marx și Engels în lucrările lor de maturitate. Numai în urma unei munci titanice, fără răgaz, și a unei strînse și rodnice colaborări, Marx și Engels au creat știința care a produs o revoluție radicală în concepțiile despre natură și societate.

* Vezi și V. I. Lenin, Opere, vol. 2, E.S.P.L.P. 1955, pag. 10.

*
* * *

În volumul I al ediției de față nu au fost incluse unele lucrări mai timpurii ale lui K. Marx și F. Engels, scrise de pe poziții idealiste, hegeliene de stînga ca : dizertația de doctorat a lui Marx „Deosebirea dintre filozofia naturii a lui Democrit și filozofia naturii a lui Epicur”, pamfletele filozofice ale lui Engels împotriva lui Schelling și unele lucrări de publicistică. Nu a fost de asemenea inclusă nici lucrarea neterminată a lui K. Marx „Manuscrise economice-filozofice din 1844”. Lucrări mai timpurii ale lui Marx și Engels, care prezintă interes pentru un cerc restrîns de specialiști, vor fi editate într-o culegere aparte.

Manuscrisul lui Marx „Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului” se publică așa cum s-a păstrat, spre deosebire de forma mult mai prescurtată în care a apărut în prima ediție a Operelor lui K. Marx și F. Engels.

*Institutul de marxism-leninism
de pe lîngă C.C. al P.C.U.S.*

KARL MARX

1842—1844

[Karl Marx]

Observații în legătură cu recentele instrucțiuni
cu privire la cenzura prusiană ¹

De un renan

Noi nu facem parte dintre acei nemulțumiți care exclamă încă înainte de apariția noului edict prusian cu privire la cenzură: Timeo Danaos et dona ferentes *. Dimpotrivă, dat fiind că în noile instrucțiuni se încuviințează examinarea unor legi deja promulgate, chiar dacă concluziile acesteia nu ar fi în sensul dorit de guvern, vom începe de îndată cu aceste instrucțiuni înseși. *Cenzura* constituie *critica oficială*; normele ei sînt norme critice și, ca atare, ele pot fi cel mai puțin sustrase criticii, întrucît se situează pe un teren comun cu ea.

Desigur, oricare dintre noi nu va putea decît să aprobe *tendința generală* exprimată în introducerea la aceste instrucțiuni:

„Pentru a elibera încă de pe acum ** presa de îngrădirile inadmisibile care nu corespund intenției suverane, majestatea sa regele, printr-un înalt decret adresat Ministerului Regal la 10 crt., a binevoit să-și exprime în mod categoric dezaprobarea sa față de orice constrîngere abuzivă impusă activității literare și, recunoscînd importanța și necesitatea unei publicistici sincere și decente, ne-a imputernicit să invităm din nou pe cenzori să respecte în modul cuvenit art. 2 al edictului cenzurii de la 18 octombrie 1819”.

Firește! Dacă cenzura este o necesitate, apoi este și mai necesară cenzura fățișă, liberală.

Dar ceea ce trebuie să provoace de îndată o anumită nedumerire este *data* legii menționate; ea este datată 18 octombrie 1819. Cum vine asta? Nu cumva este vorba de o lege care, datorită împrejurărilor, a trebuit să fie abrogată? Se pare că nu, deoarece cenzorii sînt doar invitați s-o respecte

* — de greci, și cînd vin cu daruri, mi-e frică (*Virgil*, „Eneida”, II, 49).
— *Nota Trad.*

** Sublinierile din acest citat aparțin lui Marx.

„din nou”. Aşadar, pînă în 1842 legea a existat, însă nu a fost respectată, căci tocmai pentru a elibera „încă de pe acum” presa de îngrădirile inadmisibile care nu corespund intenţiei suverane se şi reaminteşte de ea.

Presa a fost supusă pînă acum, *contrar prevederilor legii*, unor îngrădiri inadmisibile — iată concluzia care se desprinde nemijlocit din această introducere.

Pledează oare această concluzie *împotriva legii* sau *împotriva cenzorilor* ?

Cu greu am putea afirma că ea pledează împotriva cenzorilor. Timp de 22 de ani s-au comis acţiuni ilegale de către o autoritate care are sub tutela ei interesul suprem al cetăţenilor, *spiritul lor*, o autoritate care, întrecînd chiar pe cenzorii romani, reglementează nu numai conduita fiecărui cetăţean, ci şi pe aceea a spiritului public. Să fie oare cu putinţă ca în statul prusian, stat care se făleşte şi cu organizarea şi cu administraţia sa, cei mai înalţi slujitori ai statului să fie atît de lipsiţi de scrupule în comportarea lor, să dea dovadă de o atît de consecventă lipsă de loialitate ? Sau statul, datorită unei permanente orbiri, a ales cumva pentru posturile cele mai dificile indivizii cei mai incapabili ? Sau, în sfîrşit, sînt, poate, supuşii statului prusian lipsiţi de orice posibilitate de a se plînge împotriva unor procedee ilegale ? Sînt cumva toţi scriitorii prusieni atît de ignoranţi şi de reduşi la minte, încît nu cunosc nici măcar legile care privesc existenţa lor, sau sînt ei prea laşi pentru a cere aplicarea lor ?

Dacă aruncăm toată vina asupra *cenzorilor*, va fi compromisă nu numai propria lor cinste, dar şi cinstea statului prusian, a scriitorilor prusieni.

Totodată, comportarea ilegală timp de douăzeci de ani a cenzorilor, în ciuda existenţei legii, ar constitui un argumentum ad hominem * că presa are nevoie de alte garanţii decît de asemenea dispoziţii generale date unor indivizi atît de lipsiţi de răspundere ; ar dovedi că însăşi esenţa cenzurii suferă de un viciu fundamental, pe care nu-l poate lecui nici o lege.

Dar dacă cenzorii au fost capabili şi *nu era bună legea*, atunci de ce să facem din nou apel la ea pentru a remedia un rău provocat de ea însăşi ?

Sau poate că *deficienţele obiective* ale instituţiei se pun pe seama *indivizilor* pentru a se obţine prin viclenie, în loc

* — argument convingător (literal : argumentul potrivit individului dat). — *Nota Trad.*

de o îmbunătățire esențială, o îmbunătățire aparentă? Acesta este procedeul obișnuit al *pseudoliberalismului*, care, atunci când e silit să facă concesii, sacrifică oamenii, uneltele, dar menține neschimbat ceea ce este esențial: instituția. În felul acesta se abate atenția unui public superficial.

Pornirea provocată de o cauză obiectivă se transformă într-o pornire împotriva unor persoane. Se creează iluzia că printr-o schimbare de persoane se va obține însăși schimbarea lucrurilor. De la cenzură privirea se îndreaptă spre unul sau altul dintre cenzori, și insolența meschină cu care scribii mărunți ai progresului comandat de sus îi tratează pe cei căzuți în dizgrație înseamnă tot atâtea omagii aduse guvernului.

În fața noastră se ridică încă o dificultate.

Unii corespondenți de ziare confundă instrucțiunile cenzurii cu noul edict al cenzurii. Ei se înșală, însă eroarea lor este scuzabilă. Edictul cenzurii de la 18 octombrie 1819 trebuia să aibă pînă în 1824 o valabilitate doar provizorie și ar fi rămas pînă în zilele noastre o lege provizorie dacă nu am fi aflat, din instrucțiunile de față, că nu a fost pus niciodată în aplicare.

Edictul din 1819 a fost și el tot o măsură *provizorie*, numai că atunci termenul pentru așteptarea legilor definitive a fost fixat la cinci ani, pe cînd în instrucțiunile noi nu se fixează nici un termen, și că *atunci* obiectul așteptării erau *legile cu privire la libertatea presei*, în timp ce *acum* obiectul acestei așteptări îl constituie *legile cenzurii*.

Alți corespondenți de ziare privesc instrucțiunile cenzurii ca o reînnoire a vechiului edict al cenzurii. Această eroare a lor va fi dezmințită de înseși aceste instrucțiuni.

Noi considerăm instrucțiunile cenzurii drept *spiritul anticipat* al prezumtivei legi a cenzurii. Prin aceasta ne ținem strict de spiritul edictului cenzurii din 1819, potrivit căruia *legile și ordonanțele* sînt considerate ca avînd aceeași semnificație pentru presă. (Vezi edictul menționat, art. XVI, nr. 2).

Dar să revenim la instrucțiuni.

„În conformitate cu această lege — și anume cu art. 2 — cenzura nu trebuie să stingherească cercetarea serioasă și modestă a adevărului sau să impună scriitorilor o constrîngere inadmisibilă și nici să stăvilească circulația liberă a cărților pe piață”.

Cercetarea adevărului pe care nu trebuie s-o stingherească cenzura este calificată mai îndeaproape ca *serioasă* și *mo-*

destă. Nici unul din aceste două calificative nu se referă la conținutul cercetării, ci, dimpotrivă, la ceva situat în afara conținutului ei. Ele separă dintru început cercetarea de adevăr, silind-o să nu piardă din vedere un al treilea element, necunoscut. Însă o cercetare care are ochii îndreptați în permanență spre acest al treilea element, înzestrat prin lege cu o irascibilitate îndreptățită, nu va pierde oare din vedere adevărul? Nu este oare prima datorie a celui ce caută adevărul să se îndrepte direct spre adevăr, fără să privească în dreapta sau în stînga? Nu uit oare să spun lucrul însuși dacă îmi pot și mai puțin permite să uit că trebuie să-l spun în forma prescrisă?

Adevărul este tot atît de puțin modest ca și lumina; și față de cine ar trebui să fie modest? Față de sine însuși? *Verum index sui et falsi* *. Atunci *față de neadevăr*?

Dacă modestia constituie trăsătura caracteristică a cercetării, atunci ea este mai curînd un indiciu al temerii de adevăr decît al temerii de neadevăr. Ea este un fel de mijloc de descurajare la fiecare pas pe care-l fac înainte. *Ea este pentru cercetare o teamă împusă ca nu cumva să găsească rezultatul*, un mijloc de apărare împotriva adevărului.

Apoi: adevărul este universal, el nu-mi aparține numai mie, el aparține tuturor; eu îi aparțin lui, nu el mie. Proprietatea mea e *forma*, ea constituind individualitatea mea spirituală. *Le style c'est l'homme* ***. Și încă în ce măsură! Legea îmi permite să scriu, dar mă obligă să scriu într-un alt stil decît *al meu*! Am voie să dezvălui fizionomia mea spirituală, dar trebuie mai întîi să-mi compun o expresie *la comandă*! Care om cu simțul demnității nu va roși în fața acestei pretenții și nu va prefera să-și ascundă capul sub togă? Toga, cel puțin, permite să bănuiești sub ea un cap de Jupiter. Expresia la comandă nu înseamnă altceva decît: *bonne mine à mauvais jeu* ***.

Voi admirați încîntătoarea diversitate, nesecata bogăție a naturii. Voi nu cerețitrandafirului să răspîndească aceeași mireasmă ca violeta, dar bogăției celei mai mari, spiritului, îi pretindeți să aibă *un singur* fel de manifestare? Eu sînt umorist, dar legea îmi ordonă să scriu serios. Eu sînt îndrăzneț, dar legea îmi ordonă ca stilul meu să fie modest. *Cenu-*

* — adevărul este o dovadă pentru sine și pentru ceea ce este fals (din „Etica” lui Spinoza). — *Nota Trad.*

** — stilul este omul. — *Nota Trad.*

*** — haz de necaz. — *Nota Trad.*

șiu pe fond cenușiu — iată singura culoare îngăduită libertății. Fiecare picătură de rouă în care se răsfrînge soarele sclipește într-un curcubeu de culori, însă soarele spiritual, în oricîți indivizi sau în orice obiecte s-ar reflecta, trebuie să producă doar o singură culoare, *culoarea oficială*! Forma esențială a spiritului este *seninătatea, lumina*, și voi aveți prezența ca *umbra* să fie singura lui formă de manifestare corespunzătoare; îi cereți să se îmbrace numai în negru, și totuși printre flori nu există nici una neagră. Esența spiritului este întotdeauna *adevărul însuși*; și ce-i impuneți voi ca esență? *Modestia*. Numai calicul este modest, spune Goethe², și într-un asemenea calic vreți voi să transformați spiritul? Sau, dacă e vorba de acea modestie a geniului de care vorbește Schiller³, atunci transformați-i mai întii pe toți cetățenii, și mai ales pe cenzorii voștri, în genii. Dar, în cazul acesta, modestia geniului nu rezidă cîtuși de puțin în ceea ce constă limba cultă, și anume în a vorbi fără accent și fără dialect, ci, dimpotrivă, în a vorbi cu accentul propriu lucrului și în dialectul esenței lui. Ea constă în a uita atît modestia cît și lipsa de modestie și în a distinge lucrul însuși. Modestia generală a spiritului este rațiunea, acea libertate universală care se comportă față de *fiecare natură potrivit caracterului esențial al acesteia*.

Apoi, dacă *seriozitatea* nu corespunde acelei definiții a lui Tristram Shandy⁴, după care ea este o atitudine fățarnică a trupului menită să acopere deficiențele sufletului, ci vrea să însemne seriozitate *obiectivă*, atunci întreaga prescripție cade de la sine. Căci eu tratez cu seriozitate ridicolul atunci cînd îl ridiculizez; și cea mai gravă lipsă de modestie a spiritului constă în a fi modest față de lipsa de modestie.

Seriozitate și modestie! Ce noțiuni neprecise, relative! Unde încetează seriozitatea și unde începe gluma? Unde încează modestia și unde începe lipsa de modestie? Sîntem la cheremul *temperamentului* unui cenzor. Și ar fi fost tot atît de nedrept să i se indice acestuia temperamentul ca și scriitorului stilul. Dacă vreți să fiți consecvenți în critica voastră estetică, atunci interziceți atît cercetarea *prea serioasă* cît și cea *prea modestă* a adevărului, căci seriozitatea exagerată este lucrul cel mai ridicol, iar modestia exagerată este cea mai amară ironie.

În sfîrșit, se pornește aici de la o concepție complet sucită și abstractă a *adevărului* însuși. Toate obiectele activității literare sînt înglobate în reprezentarea generală de „*adevăr*”.

Dar dacă facem abstracție de tot ce este *subiectiv*, adică de faptul că unul și același obiect se reflectă în mod diferit în diferiți indivizi și că-și transpune diferitele sale laturi în tot atâtea caractere spirituale diferite, atunci nu exercită oare *caracterul obiectului* nici o influență, fie ea cît de mică, asupra cercetării? Adevărul nu include numai rezultatul, ci și calea care duce spre el. Cercetarea adevărului trebuie să fie ea însăși adevărată și adevărata cercetare este adevărul în desfășurare, ale cărui verigi împrăștiate se înlanțuie în rezultat. Și nu trebuie oare felul cercetării să se modifice după obiect? Cînd obiectul rîde, ea trebuie să fie serioasă, iar cînd obiectul este incomod, ea trebuie să fie modestă. Voi încălcați deci atît drepturile obiectului cît și pe acelea ale subiectului. Înțelegeți adevărul în mod abstract și faceți din spirit un *judcător de instrucție* care îl *înregistrează* pur și simplu.

Sau poate că toate aceste frămîntări metafizice nu sînt necesare? Poate că adevărul trebuie înțeles pur și simplu astfel: *adevăr este ceea ce ordonă guvernul*, iar *cercetarea* intervine ca un al treilea element inutil și inoportun, care, *din motive de etichetă*, nu poate însă fi respins cu totul? Ca așa se pare că stau lucrurile. Căci cercetarea este concepută din capul locului *ca ceva opus* adevărului și de aceea ea apare în dubioasa tovărășie oficială a seriozității și a modestiei, virtuți pe care se cuvine, ce-i drept, să le aibă laicul în fața preotului. Inteligența guvernului este singura rațiune a statului. Este drept că celeilalte inteligențe și flecărelilor ei i se pot face, în anumite împrejurări, anumite concesii, dar ea trebuie să fie conștientă de aceste concesii și de faptul că, în fond, e lipsită de drepturi și, ca atare, se cuvine să fie modestă și plecată, serioasă și plicticoasă. Cînd Voltaire spune: „*tous les genres sont bons, excepté le genre ennuyeux*” *⁵, aici genul *ennuyeux* devine cel exclusiv, după cum o dovedește cu prisosință însăși referirea la „Dezbaterile dietei renane”. N-ar fi mai bine să ne întoarcem la vechiul și frumosul stil cancelarist german? Să scrieți liber, însă fiecare cuvînt să fie în același timp o reverență în fața cenzurii liberale, care lasă să treacă părerile voastre, pe cît de serioase pe atît de modeste. Dar nu cumva să pierdeți sentimentul cucerniciei!

* — „toate genurile sînt bune în afară de genul plicticos”. — *Nota Trad.*

Legea nu pune accentul pe adevăr, ci pe modestie și seriozitate. Așadar, totul provoacă suspiciune — seriozitatea, modestia și mai ales adevărul, al cărui cuprins larg și imprecis pare să ascundă un adevăr foarte precis și de natură foarte dubioasă.

„Cenzura — se spune mai departe în instrucțiuni — nu trebuie în nici un caz să fie aplicată într-un spirit chițibușar care să depășească cadrul prevederilor acestei legi”.

Prin această lege se înțelege, în primul rând, art. 2 al edictului din 1819, însă mai departe instrucțiunile se referă la „*spiritul*” edictului cenzurii în genere. Ambele dispoziții pot fi ușor puse de acord. Art. 2 este *spiritul concentrat* al edictului cenzurii, spirit care este mai amplu determinat și specificat în celelalte articole. Credem că nu putem face o mai bună caracterizare a spiritului menționat decât redând următoarele lui formulări :

Art. VII. „*Libertatea cenzurii, acordată pînă acum Academiei de Științe și universităților, se suspendă prin aceasta pe o durată de cinci ani*”.

§ 10. „*Prezenta hotărîre provizorie rămîne în vigoare, cu începere de azi, timp de cinci ani. Înainte de expirarea acestui termen se va examina în mod temeinic, în Adunarea federală, modul în care pot fi aplicate în practică dispozițiile similare cu privire la libertatea presei menționate în articolul al 18-lea al Actelor federale, după care va urma o hotărîre definitivă cu privire la limitele normale ale libertății presei în Germania*”.

O lege care suspendă *libertatea presei* acolo unde ea mai există și care, cu ajutorul *cenzurii*, o face inutilă acolo unde ea trebuia să fie introdusă nu poate fi considerată ca fiind prea favorabilă presei. De altfel § 10 recunoaște aproape pe față că în locul *libertății presei*, propuse în articolul 18 al Actului federal⁶ și care, poate, va fi cîndva aplicată în practică, se introduce o *lege a cenzurii* cu caracter provizoriu. Acest quid pro quo * dezvăluie cel puțin că specificul epocii a impus îngrădirea presei, că edictul își are originea în suspiciunile față de presă. Se caută chiar să se invoce ca scuză a acestui dezacord faptul că e vorba de o măsură provizorie, valabilă pe o durată de numai cinci ani ; *din păcate*, ea a rămas în vigoare timp de 22 de ani.

Chiar rîndul următor ne arată cum instrucțiunile se bat cap în cap, nevrînd, pe de o parte, ca cenzura să fie aplicată

* — confuzie. — Nota Trad.

într-un spirit care să depășească prevederile edictului și cerindu-i, pe de altă parte, o asemenea depășire :

„Cenzorul poate, bineînțeles, să permită și o dezbatere liberă a problemelor interne“.

Cenzorul *poate*, dar nu e obligat să facă acest lucru, întrucât el nu constituie o necesitate ; chiar și numai acest liberalism precaut depășește foarte categoric nu numai spiritul edictului cenzurii, ci și anumite cerințe categorice ale lui. Vechiul edict al cenzurii, și anume art. 2 citat în instrucțiuni, interzice o *dezbatere liberă* nu numai a problemelor prusiene, dar nici măcar a celor *chinezești*.

„Din această categorie — în care se încadrează acțiunile împotriva securității statului prusian și a statelor federale germane, se comentează în instrucțiuni — fac parte toate încercările de a prezenta *într-o lumină favorabilă* partidele, existente în *indiferent ce țară*, care urmăresc răsturnarea orfnduirii de stat“.

Este oare permisă, în asemenea condiții, o dezbatere *liberă* a problemelor interne ale Chinei și Turciei ? Și dacă chiar asemenea referiri îndepărtate pot periclita securitatea susceptibilă a Federației germane, cum să nu i-o pericliteze un cuvânt dezaprobativ cu privire la problemele ei *interne* ?

Instrucțiunile se abat astfel într-o direcție liberală de la spiritul art. 2 din edictul cenzurii, o *abatere* a cărei *esență* se va clarifica ulterior, dar care din punct de vedere *formal* este suspectă chiar și numai prin aceea că se declară a fi o consecință a art. 2, din care instrucțiunile citează în mod prudent numai *prima jumătate*, invitându-l însă în același timp pe cenzor să *consulte însuși articolul*. Pe de altă parte însă instrucțiunile depășesc în aceeași măsură *edictul cenzurii în direcția neliberală*, adăugând la vechile *îngrădiri ale presei altele noi*.

În art. 2, citat mai sus, al edictului cenzurii se spune :

„Scopul ei (al cenzurii) este de a împiedica tot ce se opune *principiilor generale* ale religiei, *indiferent* de opiniile și de doctrinele *diferitelor* partide religioase și ale *diferitelor* secte tolerate în stat“.

În 1819 domina încă raționalismul, care înțelegea prin religie în genere așa-zisa religie a rațiunii. Acest *punct de vedere raționalist* este și punctul de vedere al edictului cenzurii, care, ce-i drept, este atît de inconsecvent, încît, deși are drept scop apărarea religiei, totuși se situează pe o poziție nereli-

gioasă. Căci a separa principiile generale ale religiei de conținutul ei pozitiv și de forma ei determinată înseamnă a contrazice înseși principiile generale ale religiei, întrucît fiecare religie crede că se deosebește de celelalte religii *închipuite prin esența ei particulară* și că, datorită *formeii sale determinate*, tocmai ea este *religia cea adevărată*. Noile instrucțiuni cu privire la cenzură omit, în citarea art. 2, a *doua parte* restrictivă a acestuia, conform căreia diferitele partide și secte religioase nu se bucură de inviolabilitate, dar ele nu se opresc aici, ci ne oferă următorul comentariu :

„Tot ce este îndreptat *în mod frivol*, ostil împotriva religiei creștine în general sau împotriva unei anumite doctrine nu poate fi tolerat”.

Vechiul edict al cenzurii nu menționează cu nici un cuvînt religia creștină ; dimpotrivă, el face deosebire între religie și toate partidele religioase și sectele luate în parte. Noile instrucțiuni ale cenzurii nu numai că transformă religia în religie creștină, dar mai vorbesc și despre o *anumită doctrină*. Acesta-i rodul prețios al științei noastre, devenită creștină ! Mai vrea cineva să nege că ea a făurit noi cătușe presei ? Nu este permis să ataci religia *nici în general, nici în particular*. Ori credeți, poate, că cuvintele „frivol, ostil” fac din lanțurile noi lanțuri de trandafiri ? Cu cîtă dibăcie au fost alese cuvintele : *frivol, ostil* ! Adjectivul „frivol” se adresează decenței cetățeanului, el este cuvîntul exoteric pentru lume, dar cenzorului i se șoptește la ureche adjectivul „ostil”, care este interpretarea juridică a frivolității. Noi vom mai găsi încă multe exemple de asemenea tact fin în aceste instrucțiuni, care adresează publicului un cuvînt obiectiv care-l face pe scriitor să pălească. În felul acesta se pot transpune în muzică pînă și niște lettres de cachet⁷.

Și cît de ciudat se contrazic instrucțiunile cenzurii ! Frivol este numai atacul incomplet, îndreptat împotriva anumitor trăsături ale fenomenului, fără a fi destul de profund și de serios pentru a atinge esența obiectului ; *tocmai combaterea elementului particular ca atare* este frivolă. Dacă, prin urmare, este interzis să ataci religia creștină în general, rezultă că este permis numai atacul frivol împotriva ei. Invers, atacul îndreptat împotriva principiilor generale ale religiei, împotriva esenței ei, împotriva elementului particular, *în măsura în care acesta este o manifestare a esenței*, constituie un atac ostil. Religia poate fi atacată numai într-un mod *ostil sau fri-*

vol, un al treilea mod nu există. Această inconsecvență în care se încurcă instrucțiunile este, desigur, numai o *aparență*, căci ea se bazează pe aparența că în genere ar mai fi permis *vreun* atac împotriva religiei; dar este suficientă o privire imparțială pentru a ne da seama că această aparență este o simplă aparență. Nu este permis să ataci religia nici în mod ostil, nici în mod frivol, nici în general și nici în particular, *deci în nici un fel*.

Dar dacă instrucțiunile, în vădită contradicție cu edictul cenzurii din 1819, pun noi cătușe *presei filozofice*, atunci ar trebui să fie măcar atît de consecvente încît să elibereze *presa religioasă* din vechile cătușe pe care i le-a pus precedentul edict, raționalist. Căci el proclamă de asemenea drept scop al cenzurii :

„să ia poziție împotriva atragerii fanatice a dogmelor religioase în politică și împotriva *confuziei de idei* care rezultă de aici”.

Noile instrucțiuni sînt, desigur, destul de prudente pentru a trece sub tăcere acest punct în *comentariul* lor; totuși, prin *citarea art. 2* îl menționează și pe el. Ce înseamnă atragere fanatică a dogmelor religioase în politică? Înseamnă a face din dogmele religioase, conform naturii lor specifice, factorul determinant în stat, adică a face din *esența particulară a religiei măsura statului*. Vechiul edict al cenzurii putea, pe bună dreptate, să ia poziție împotriva acestei confuzii de idei, căci el lasă pe seama criticii religia particulară, conținutul ei determinat. Însă vechiul edict se baza pe *raționalismul* plat, superficial, disprețuit de voi înșivă. Voi însă, care bazați statul, chiar în amănuntele sale, pe *credință* și pe *creștinism*, voi, adepți ai unui *stat creștin*, cum mai puteți recomanda cenzurii să prevină această confuzie de idei?

Confundarea principiului politic cu cel creștin-religios a devenit un *credo oficial*. Vom lămuri în cîteva cuvinte această confuzie. Dacă vorbim numai de religia creștină ca fiind cea recunoscută, există în statul vostru catolici și protestanți. Și unii și alții au aceleași pretenții față de stat, după cum au și aceleași obligații față de el. Făcînd abstracție de divergențele lor religioase, ei cer în mod egal ca statul să fie realizarea rațiunii politice și juridice. Voi însă vreți un *stat creștin*. Dacă statul vostru este numai *creștin-luteran*, atunci el devine pentru *catolic* o biserică de care acesta nu aparține și pe care trebuie s-o respingă ca fiind eretică, o biserică a cărei esență intimă este în contradicție cu el. În cazul contrar rezultă o

situație identică. Dacă însă declarați drept spirit *particular* al statului vostru *spiritul general al creștinismului*, atunci voi hotărâți ce înseamnă *spiritul general al creștinismului* tot pe baza vederilor voastre protestante. Voi precizați ce înseamnă *stat creștin*, cu toate că ultima perioadă de timp v-a arătat că slujbașii guvernului nu pot trage o linie de demarcație între religios și lumesc, între stat și biserică. Nu *cenzorii*, ci *diplomații* trebuiau nu să decidă, ci să ducă tratative în legătură cu această *confuzie de idei*⁸. În sfârșit, vă situați pe un punct de vedere *eretic* atunci când respingeți o anumită dogmă ca fiind neesențială. Dacă definiți statul vostru ca *general-creștin*, atunci recunoașteți printr-o formulă diplomatică că el nu este *creștin*. Prin urmare, ori interziceți în general atragerea religiei în politică, dar nu aceasta este intenția voastră, căci voi nu vreți să bazați statul pe rațiunea liberă, ci pe credință; religia reprezintă pentru voi *sanționarea generală a pozitivului*; ori permiteți și atragerea *fanatică* a religiei în politică. Lăsați-o să facă politică *în felul ei*, dar nici aceasta nu vă convine: religia trebuie să susțină puterea laică, însă fără ca puterea laică să se subordoneze religiei. Din momentul în care atrageți religia în politică, orice dorință a puterii *laice* de a hotărî *cum* trebuie să se comporte religia în politică devine o pretenție nesăbuită, ba chiar o pretenție *ireligioasă*. Dacă cineva, îmboldit de sentimente religioase, dorește să se alieze cu religia, el trebuie să-i acorde acesteia, în toate problemele, cuvântul hotărâtor. Sau, poate, înțelegeți prin religie *cultul propriei voastre puteri nelimitate și al înțelepciunii voastre guvernamentale*?

Spiritul ortodox al recentelor instrucțiuni cu privire la cenzură mai intră și altminteri în conflict cu *raționalismul* vechiului edict al cenzurii. Acesta include, printre scopurile cenzurii, și reprimarea a tot „ceea ce lezează *morală* și bunele moravuri”. Instrucțiunile menționează acest alineat ca *citat* din art. al II-lea. Dar dacă, în *comentariul lor* în legătură cu religia, instrucțiunile fac unele completări în ceea ce privește *morală*, observăm în acest comentariu o serie de omisiuni. Lezarea *moralei* și a *bunelor moravuri* devine o încălcare „a bunei cuviințe, a obiceiurilor și a decenței exterioare”. Precum vedem, *morală* ca *morală*, ca *principiu al unei lumi* care ascultă de legi proprii *dispare*, și în locul esenței ei apar manifestări exterioare, *onestitatea polițienească*, *buna-cuviință convențională*. Cinstește pe cel ce merită să fie cinstit — iată adevărata consecvență. Legiuitorul specific creștin nu poate recu-

noaște morala ca o sferă independentă, care este sfântă prin ea însăși, căci esența ei intimă, generală el o revendică pentru religie. Morala independentă lezează principiile generale ale religiei, iar noțiunile particulare ale religiei sînt contrare moralei. Morala recunoaște numai propria ei religie generală și rațională, iar religia numai morala ei particulară pozitivă. Prin urmare în conformitate cu aceste instrucțiuni, cenzura va trebui să respingă pe eroii intelectuali ai moralei — cum ar fi, de pildă, Kant, Fichte, Spinoza — ca oameni fără religie, ca oameni care încalcă buna-cuviință, obiceiurile și decența exterioară. Toți acești moraliști pornesc de la o contradicție principială între morală și religie, deoarece după ei *morala* se bazează pe *autonomia* spiritului omenesc, iar *religia* pe *eteronomia* lui. De la aceste inovații nedorite ale cenzurii, care se manifestă, pe de o parte, prin slăbirea conștiinței ei morale, iar, pe de altă parte, prin ascuțirea riguroasă a conștiinței ei religioase, trecem la lucrurile mai îmbucurătoare, la *concesii*.

„De aici rezultă, în special, că scrierile în care se face o apreciere generală a administrației statului sau numai a unor sectoare ale ei, în care sînt cercetate după valoarea lor internă legile promulgate sau cele care urmează a fi promulgate, în care sînt dezvăluite greșeli sau lacune, în care se sugerează sau se propun îmbunătățiri, că asemenea scrieri nu trebuie reprobate pentru motivul că sînt scrise în alt spirit decît acela al guvernului, cu condiția ca forma lor să fie decentă și ca *la baza tendinței lor să stea buna-credință*”.

Modestia și seriozitatea cercetării — această cerință este comună noilor instrucțiuni și edictului cenzurii, dar instrucțiunile se mulțumesc tot atît de puțin cu forma *decentă* ca și cu adevărul conținutului. Criteriul lor principal devine *tendința*; mai mult chiar: ea este ideea care le străbate de la un capăt la celălalt, în timp ce în edictul însuși nici nu poate fi găsit măcar *cuvîntul* *tendință*. În ce constă ea nu pomenesc nici noile instrucțiuni; dar cît de importantă este considerată *tendința*, o dovedește următorul pasaj:

„Este însă o premisă *absolut necesară* ca *tendința* considerațiilor exprimate împotriva măsurilor luate de guvern să nu fie ostilă și rău intenționată, ci de bună-credință, și se cere din partea cenzorului bunăvoință și înțelegere, ca el să știe să deosebească pe una de cealaltă. Ținînd seamă de aceasta, cenzorii trebuie totodată să-și îndrepte în mod special atenția asupra formei și limbajului scrierilor destinate publicării și, dacă prin patima, violența și aroganța lor ele manifestă o *tendință* dăunătoare, să nu permită publicarea lor”.

Prin urmare, scriitorul devine victima *celui mai cumplit terorism*, este supus *jurisdicției suspiciunii*. Legile împotriva *tendinței*, legi care nu stabilesc norme obiective, sînt legi teroriste, de felul acelor pe care le-au impus extremă necesitate de stat sub Robespierre și corupția statului sub împărații romani. Legile care consideră drept principalele lor criterii nu *acțiunile ca atare*, ci *convingerile* persoanei care acționează nu reprezintă altceva decît *sanționarea pozitivă a ilegalității*. Mai bine să procedezi ca acel țar al Rusiei care a pus pe cazacii aflați în serviciul său să tundă fiecăruia barba, decît să faci din convingerea care m-a determinat să port barbă criteriul tunderii mele.

Numai în măsura în care mă *manifest*, în măsura în care intru în sfera realului, intru și în sfera legislatorului. Pentru lege eu nu exist, nu constituî un obiect al ei decît prin *facta mea*. Numai datorită ei intru sub rigorile legii ; căci numai pentru faptă revendic un drept la existență, un *drept al realității*, și prin urmare numai datorită ei *dreptul real* capătă putere asupra mea. Însă legea împotriva *tendinței* pedepsește nu numai ceea ce fac, ci și ceea ce cred, *independent* de faptele mele. Ea este, prin urmare, o insultă adusă onoarei cetățeanului, o lege care vexează existența mea.

Oricît m-aș suci și m-aș răsuci, nu de starea de fapt e vorba aici. Existența mea este suspectată, esența mea intimă, individualitatea mea, este considerată ceva *nefast* și, *din cauza acestei păreri*, sînt *sanționat*. Legea nu mă pedepsește pentru fapta rea pe care o săvîrșesc, ci pentru fapta rea pe care nu o săvîrșesc. În realitate sînt pedepsit pentru că acțiunea mea *nu este contrară legii*, căci numai prin aceasta îmi oblig pe judecătorul indulgent, binevoitor să urmărească *convingerile* mele *dăunătoare*, care sînt destul de abile să nu se manifeste pe față.

Legea împotriva convingerilor *nu este o lege a statului* pentru *cetățeni*, ci *legea unui partid împotriva altui partid*. Legea împotriva *tendinței* anulează egalitatea cetățenilor în fața legii. Ea este o lege a dezbinării, și nu a unificării, iar toate legile care dezbină sînt reacționare. Ea nu este o lege, ci un *privilegiu*. Unul are voie să facă ceea ce altuia nu-i este permis nu pentru că acestuia i-ar lipsi o calitate obiectivă, ca, bunăoară, copilului calitatea de a încheia contracte ; nu, motivul este că buna sa intenție, convingerile sale sînt suspecte. *Statul moral* presupune că membrii săi au *convingerile statului* chiar dacă ei se situează pe o *poziție opusă aceleia a unui*

organ al statului sau a guvernului. Dar într-o societate în care un organ se crede posesorul unic și exclusiv al rațiunii de stat și al moralității de stat, în care un guvern intră în contradicție principială cu poporul, considerînd, din această cauză, *convingerile lui antistatale* drept convingerile normale generale, într-o asemenea societate conștiința încărcată a clicii politicianiste inventează legi împotriva tendințelor, *legi de răzbunare* împotriva unor convingeri care nu sălășluiesc decît în inșiși rîndurile membrilor guvernului. Legile împotriva convingerilor au la bază lipsa de convingeri, concepția imorală materială despre stat. Ele sînt un strigăt indiscret al conștiinței încărcate. Și cum poate fi aplicată o asemenea lege? Printr-un mijloc mai revoltător decît legea însăși: prin *spioni* sau convenindu-se dinainte ca să fie considerate suspecte întregi curente literare, ceea ce implică, firește, și sarcina de a iscodi în plus cărui curent îi aparține fiecare individ. Așa cum, în legea împotriva tendinței, *forma legii contrazice conținutul*, așa cum *guvernul* care decretează această lege combate cu îndîrjire ceea ce este el însuși, adică convingerile antistatale, tot așa acest guvern, în fiecare caz particular, reprezintă față de propriile sale legi, ca să zicem așa, o *lume întoarsă pe dos*, căci el măsoară cu o dublă măsură. Ceea ce pentru o parte este drept înseamnă pentru cealaltă parte încălcarea dreptului. *Inșiși legile guvernului reprezintă contrarul a ceea ce ele stabilesc drept lege.*

În această dialectică se încurcă și *noile instrucțiuni ale cenzurii*. Ele cad în contradicția de a comite chiar ele și de a pretinde cenzorilor tot ceea ce în presă ar condamna ca acțiuni antistatale.

Astfel instrucțiunile interzic scriitorilor să suspecteze convingerile unor persoane sau ale unor clase întregi, și în același timp ele ordonă cenzorilor să împartă pe toți cetățenii în suspecti și nesuspecti, în oameni de bună-credință și oameni de rea-credință. Critica, interzisă presei, devine o obligație de fiecare zi pentru criticul guvernamental; dar lucrurile nu se mărginesc la această intervertire. În cadrul presei, antistatalul apărea, potrivit conținutului său, ca ceva particular, însă [potrivit cu] forma sa era general, adică supus judecății tuturor.

Acum însă totul e întors cu capul în jos. *Potrivit conținutului său*, particularul apare acum ca îndreptățit, iar antistatalul apare ca opinie a statului, ca drept al statului, ca ceva particular care, potrivit formei sale, este inaccesibil înțele-

gerii generale, fiind izgonit din arena liberă a publicității în biroul criticului guvernamental. Astfel instrucțiunile își propun să apere religia, dar încalcă principiul cel mai general al tuturor religiilor: caracterul sacrosanct și inviolabilitatea convingerilor subiective. Ele proclamă pe cenzor ca judecător al inimii în locul lui Dumnezeu. Astfel ele interzic expresii ofensatoare și aprecieri defăimătoare la adresa unor persoane, dar vă expun zilnic aprecierilor ofensatoare și defăimătoare ale cenzorului. Astfel instrucțiunile vor să înăbușe birfelile unor indivizi răuvoitori sau rău informați și în același timp îl obligă pe cenzor să se bizuie pe asemenea birfeli și pe spionajul unor indivizi dezinformați și răuvoitori și să se ocupe de ele, coborînd aprecierea, din sfera conținutului obiectiv, în sfera părerii subiective sau a arbitrarului. Astfel nu trebuie suspectată intenția statului, însă instrucțiunile pornesc tocmai de la suspiciuni îndreptate împotriva statului. Astfel, sub o bună aparență nu trebuie să se ascundă niște intenții rele, dar înseși instrucțiunile se bazează pe o aparență înșelătoare. Astfel ele își propun să înalțe sentimentul național, dar se sprijină pe o concepție care înjosește națiunea. Ele ne cer să ne conformăm legilor, să respectăm legile, dar în același timp ne obligă să respectăm instituții care ne pun în afara legii și ridică samavolnicia la rangul de drept. Trebuie să respectăm în așa măsură principiul personalității, încît să avem încredere în cenzor în ciuda instituției deficiente a cenzurii; voi însă încălcați în așa măsură principiul personalității, încît o judecați nu după faptele ei, ci după părerea pe care v-ați format-o despre intențiile acțiunilor ei. Voi cereți modestie, însă porniți de la colosala lipsă de modestie de a proclama pe unii slujbași ai statului iscoade ale inimii, atotștiutori, filozofi, teologi, oameni politici, Apolloni din Delfi. Pe de o parte ne impuneți respectarea lipsei de modestie, iar pe de altă parte ne interziceți lipsa de modestie. Adevărata lipsă de modestie constă însă în a atribui anumitor indivizi desăvîrșirea speciei. Cenzorul este un individ particular, în timp ce presa întruchipează în sine specia. Nouă ne prescrieți încredere, în timp ce conferiți neîncrederii putere de lege. Voi credeți că instituțiile voastre de stat sînt în stare să facă dintr-un biet muritor, dintr-un funcționar, un sfînt pentru care imposibilul devine posibil. Dar aveți atît de puțină încredere în organismul vostru de stat, încît vă temeți de părerea izolată a unei persoane particulare; căci voi tratați presa ca pe o persoană particulară.

Despre funcționari credeți că vor proceda cu totul impersonal, fără pică și fără pasiune, fără obtuzitate sau slăbiciuni omești. Dar voi suspectați impersonalul, *ideile*, că ar fi pline de intrigi personale și perfidii subiective. Instrucțiunile cer o încredere nelimitată față de pătura funcționarilor și pornesc de la o neîncredere nelimitată față de pătura nefuncționarilor. De ce nu le-am plăti și noi cu aceeași monedă? De ce să nu ne fie nouă suspectă tocmai această pătură a funcționarilor? Același lucru în ceea ce privește caracterul. De la bun început omul nepărtinitor trebuie să aibă mai multă considerație pentru caracterul criticului care se pronunță în mod public decît pentru al celui care critică pe ascuns.

Ceea ce este în genere rău rămîne tot rău, indiferent de individul care e purtătorul acestui rău, fie el critic particular sau critic în slujba guvernului, numai că în acest din urmă caz răul este autorizat și este privit de cei de sus ca ceva necesar pentru a realiza binele de jos.

Cenzura tendinței și tendința cenzurii — iată ce *ne dăruiesc recentele instrucțiuni liberale*. Nimeni nu ne va lua în nume de rău faptul că trecem cu o anumită neîncredere la celelalte dispoziții ale lor.

„Expresiile ofensatoare și aprecierile defăimătoare la adresa diferitor persoane nu sînt proprii a fi publicate”.

Nu sînt proprii a fi publicate! În locul acestei formulări blînde ar fi fost mai nimerit ca aprecierea ofensatoare și defăimătoare să fi primit o precizare obiectivă.

„Același lucru e valabil și pentru suspectarea convingerilor unor persoane sau” (un „sau” plin de înțeles) „a unor clase întregi, pentru utilizarea *numelor partidelor* și a altor* atacuri personale”.

Deci și împărțirea în categorii, atacurile împotriva unor clase întregi, utilizarea numelor partidelor; dar omul trebuie să dea tuturor lucrurilor un nume, ca și Adam, pentru ca ele să existe pentru el, căci numele partidelor sînt categorii necesare pentru presa politică,

„Deoarece, așa cum spune doctorul Sassafras,
Orice boală, pentru a putea fi tratată cu succes,
Trebuie în primul rînd să aibă un nume”.

Toate acestea se referă la *atacurile personale*. Cum trebuie procedat atunci? Nu este permis să ataci o persoană izolată,

* La Marx: asemenea. — *Nota Red.*

și tot atât de puțin clasa, colectivitatea, persoana juridică. Statul nu vrea — și în această privință are dreptate — să tolereze nici un fel de injurii, nici un fel de atacuri personale. Dar, cu ajutorul unui simplu „sau”, colectivitatea a fost și ea asimilată persoanei. Prin acel „sau” este introdusă și colectivitatea, iar printr-un mic „și” aflăm în cele din urmă că a fost vorba numai de persoane. De aici se ajunge cu ușurință la concluzia că îi este complet interzis presei să-i controleze pe funcționari și pe acele instituții care există ca o clasă de indivizi.

„Dacă, potrivit acestor indicații, cenzura va fi exercitată în spiritul edictului cenzurii de la 18 octombrie 1819, o publicistică decentă și sinceră va avea destul câmp de acțiune * și este de așteptat ca prin aceasta să se trezească un interes mai mare pentru tot ceea ce privește patria și ca sentimentul național să sporească”.

Recunoaștem că, potrivit acestor indicații, i se acordă publicisticii decente — *decente* în sensul cenzurii — un câmp de acțiune... mai mult decât îndestulător; chiar și termenul câmp de acțiune este bine ales, căci aici s-a calculat câmpul pe care se zbenguie presa ce se mulțumește cu acrobații; dar dacă câmpul va fi destul de larg pentru o publicistică *curajoasă* și în ce va consta *curajul* acesteia, lăsăm la aprecierea cititorului perspicace. În ceea ce privește *speranțele* instrucțiunilor, se prea poate ca *sentimentul național* să sporească, așa cum sporește sentimentul național al turcilor când li se trimite șnurul. Dar dacă se va trezi tocmai interesul presei modeste și serioase pentru tot ceea ce privește patria, această chestiune lăsăm s-o rezolve ea însăși; o presă anemică nu poate fi restabilă cu chinină. Dar poate că noi am dat o importanță prea mare pasajului citat. Poate că-i prindem mai bine sensul dacă îl vom privi doar ca un ghimpe într-o ghirlandă de trandafiri. Poate că de acest ghimpe liberal e agățată o perlă de o valoare foarte echivocă. Să privim mai atent. Totul depinde de context. *Speranțele* exprimate în pasajul menționat mai sus în ceea ce privește sporirea sentimentului național și trezirea interesului pentru tot ceea ce privește patria se transformă pe nesimțite într-un *ordin* care ascunde o *nouă constrângere* pentru bietele noastre *cotidiane* ofticoase.

* Spielraum înseamnă câmp de acțiune și „loc pentru joc”. — *Nota Trad.*

„În felul acesta putem spera că și literatura politică și presa cotidiană vor înțelege mai bine menirea lor, că ele își vor însuși, o dată cu un material mai bogat, și un ton mai demn și că pe viitor nu se vor preta să speculeze curiozitatea cititorilor lor prin publicarea unor știri zilnice inconsistente, culese din ziare străine, sau ale unor corespondenți răuvoitori ori rău informați, prin birfeli și atacuri personale — o tendință împotriva căreia cenzura este în mod indiscutabil chemată să ia măsuri”.

Instrucțiunile își exprimă speranța că literatura politică și presa cotidiană vor înțelege mai bine care e menirea lor etc. Însă o înfelegere mai bună nu este un lucru care poate fi ordonat. De altfel ea este un fruct care mai trebuie așteptat, și speranța rămâne totuși numai speranță. Instrucțiunile sînt însă mult prea practice pentru a se mulțumi cu speranțe și cu dorințe deșarte. În timp ce presei i se acordă, ca o nouă ușurare, speranța viitoarei îmbunătățiri, binevoitoarele instrucțiuni îi răpesc un drept existent: în speranța îmbunătățirii ei, presa pierde ceea ce mai are acum. Ea are aceeași soartă ca bietul Sancho Panza, căruia medicul de curte îi lua de sub nas toate mîncărurile pentru ca nu cumva să-și strice stomacul și să fie împiedicat astfel să ducă la bun sfîrșit sarcinile pe care ducele i le încredința.⁹

Totodată nu trebuie să pierdem ocazia de a recomanda scriitorului prusian să-și însușească acest fel de stil decent. În fraza introductivă se spune: „În felul acesta putem spera că...”. De acest că depinde o serie întreagă de meniri, anume că literatura politică și presa cotidiană vor înțelege mai bine menirea lor; că ele își vor însuși un ton mai demn etc. etc.; că nu se vor preta să publice știri zilnice inconsistente, provenind din corespondențe culese din ziare străine etc. Toate aceste meniri sînt încă de domeniul speranței; dar concluzia care se leagă printr-o *trăsătură de unire* de textul anterior — „o tendință împotriva căreia cenzura este în mod indiscutabil chemată să ia măsuri” — îl scutește pe cenzor de sarcina plicticoasă de a aștepta îmbunătățirea sperată a presei cotidiene, împuternicindu-l, dimpotrivă, să șteargă fără a mai sta pe gînduri ceea ce nu-i este pe plac. *Tratamentul intern* este înlocuit cu *amputarea*.

„Pentru a ne apropia însă de această țintă, este necesar ca la aprobarea de noi reviste și la confirmarea de noi redactori să se procedeze cu multă precauție, pentru ca presa cotidiană să fie încredințată numai unor oameni de o absolută probitate, a căror aptitudine științifică, poziție și caracter să fie o garanție a seriozității năzuințelor lor și a loialității felului lor de a gîndi”.

Înainte de a ne ocupa de detalii, ne permitem o observație generală. Confirmarea de noi redactori, prin urmare confirmarea în genere a viitorilor redactori, este încredințată în întregime „*marii precauții*”, bineînțeles, a *autorităților de stat*, a cenzurii, în timp ce vechiul edict al cenzurii lăsa alegerea redactorilor — în cazul cel mai rău sub rezerva unor anumite garanții — la *aprecierea proprietarului gazetei*.

„Art. IX. Comisia superioară a cenzurii este îndreptățită să explice proprietarului unui ziar că redactorul propus nu inspiră încrederea necesară, în care caz proprietarul este obligat să angajeze un alt redactor, sau, dacă nu vrea să renunțe la cel propus, să depună pentru el o *cauțiune*, care urmează să fie *fixată* de către ministerele noastre de stat menționate mai sus, pe baza propunerii comisiei superioare a cenzurii amintite”.

Noile instrucțiuni cu privire la cenzură vădesc o cu totul altă profunzime, se poate spune un *romantism* al spiritului. În timp ce vechiul edict al cenzurii pretinde cautiuni exterioare, prozaice, care pot fi deci stabilite prin lege — cautiuni pe baza cărora poate fi admis și un redactor neagreat —, instrucțiunile, dimpotrivă, îl lipsesc pe proprietarul unei publicații de orice *voință proprie* și îndrumază înțelepciunea prevăzătoare a guvernului, marea precauție și profunzimea spirituală a autorităților spre calități lăuntrice subiective, care nu pot fi determinate pe cale exterioară. Dar dacă caracterul vag, sensibilitatea gingașă și exaltarea subiectivă a *romantismului* se transformă într-o *manifestare pur exterioară* în așa fel că împlinirea exterioară nu se mai manifestă în precizia și în delimitarea ei prozaică, ci într-o aureolă miraculoasă, într-o profunzime și splendoare închipuită, atunci și instrucțiunile cu greu vor putea evita o asemenea *soartă romantică*.

Redactorii presei cotidiene — categorie în care se încadrează întreaga jurnalistică — trebuie să fie oameni de o probitate absolută. Drept garanție a acestei probități este indicată în primul rând „*aptitudinea științifică*”. Nu există nici cea mai mică îndoială că cenzorul ar putea să nu aibă aptitudinea științifică de a judeca orice fel de aptitudine științifică. Dacă în Prusia trăiește o întreagă armată de asemenea genii universale, cunoscute guvernului — fiecare oraș are, cel puțin, un cenzor —, atunci de ce nu se manifestă aceste minți enciclopedice ca scriitori? Dacă acești funcționari, covârșitori prin numărul lor și mai ales puternici prin știința și prin geniul lor, s-ar ridica deodată și ar strivi sub greutatea lor pe nenorociții scriitori care scriu numai într-un anumit gen, și

chiar acest lucru îl fac fără o recunoaștere oficială a aptitudinii lor, s-ar putea pune mai degrabă capăt confuziilor din presă decît cu ajutorul cenzurii. De ce tac acești oameni competenți care — aidoma giștelor romane — ar putea salva prin gîgîitul lor Capitoliul? Ei sînt prea rezervați. În cercurile științifice ei nu sînt cunoscuți, în schimb îi cunoaște guvernul.

Și dacă aceștia sînt într-adevăr niște oameni cum nici un alt stat nu i-a putut găsi — căci niciodată un stat nu a cunoscut clase alcătuite în întregime din genii universale și minți enciclopedice —, cu cît mai geniali trebuie să fie cei ce aleg pe acești bărbați! Ce știință secretă trebuie să posede ei pentru a fi în stare să dea unor funcționari necunoscuți în republica științei un certificat care să ateste capacitatea lor universal-științifică! Cu cît urcăm mai sus pe scara acestei *birocrații a inteligenței*, cu atît dăm peste capete mai minunate. Se pune însă întrebarea: oare merită osteneala și procedează în mod rațional un stat care dispune de asemenea stilpi ai unei prese desăvîrșite atunci cînd face din acești oameni *paznicii* unei prese pline de lipsuri, cînd coboară desăvîrșitul la rolul de mijloc împotriva nedesăvîrșitului?

Cu cît angajați mai mulți asemenea cenzeni, cu atît vor fi mai puține șanse de îmbunătățire în domeniul presei. Voi lipșiți armata voastră de cei sănătoși pentru a face din ei medici ai bolnavilor.

Bateți numai o dată din picior, ca Pompei, și din fiecare palat guvernamental va sări o Pallas Atena înarmată pînă în dinți. În fața *presei oficiale*, praful se va alege din anemica presă cotidiană. E de ajuns să apară lumina pentru ca întunericul să fie biruit. Lăsați lumina voastră să lumineze și n-o puneți sub obroc. În locul unei cenzuri defectuoase, al cărei caracter absolut ireproșabil vă pare chiar vouă problematic, dați-ne o presă desăvîrșită, pe care nu trebuie decît s-o comandați după modelul pe care statul *chinez* ni-l oferă de multe secole.

Dar a face din *aptitudinile științifice* unica condiție necesară pentru scriitorii presei cotidiene, oare nu înseamnă aceasta o determinare a spiritului, și nicidecum protejarea privilegiilor, nici respectarea convenționalului? Nu înseamnă oare aceasta a condiționa însăși cauza, și nu persoana?

Din păcate, instrucțiunile cu privire la cenzură întrerup panegiricul nostru. Alături de garanția aptitudinii științifice găsim pe aceea a *poziției și a caracterului*. Poziție și caracter!

Caracterul, care urmează atât de nemijlocit poziției, pare aproape că decurge din ea. Să considerăm mai întâi *poziția*. Ea este atât de strâns înghesuită între aptitudinea științifică și caracter, încât aproape că te simți tentat să te îndoiești de conștiința ei curată.

Cerința *generală* a aptitudinii științifice, ce *liberalism!* Cerința *particulară* a poziției, ce *lipsă de liberalism!* Aptitudinea științifică și poziția laolaltă, ce *pseudoliberalism!* Întrucât aptitudinea științifică și caracterul sînt lucruri foarte neprecise, pe cînd poziția este ceva foarte precis, de ce n-am trage concluzia că, în conformitate cu legile necesare ale logicii, ceea ce e neprecis se va bizui pe precis, găsind în el sprijin și conținut? Ar comite, prin urmare, cenzorul o mare greșală dacă ar interpreta instrucțiunile în sensul că *poziția* este *forma exterioară* prin care aptitudinea științifică și caracterul se manifestă în societate, cu atât mai mult cu cît propria lui funcție îi garantează cenzorului că punctul lui de vedere coincide cu acela al statului? Cel puțin fără această interpretare rămîne cu totul de neînțeles de ce aptitudinea științifică și caracterul nu constituie garanții suficiente pentru scriitor, de ce poziția este al treilea factor necesar. Dar dacă cenzorul ar ajunge într-un impas, dacă aceste garanții nu s-ar găsi decît rareori împreună sau chiar niciodată, asupra cărui factor trebuie să cadă alegerea lui? Și trebuie, doar, să aleagă într-un fel, căci cineva tot trebuie să redacteze ziarele și revistele! Aptitudinea științifică și caracterul fără poziție ar putea părea problematice cenzorului din cauza lipsei lor de precizie, după cum în genere trebuie să provoace îndreptățita sa uimire faptul că asemenea calități pot exista separat de poziție. În schimb, poate oare cenzorul să pună la îndoială caracterul, erudiția acolo unde există poziția? În acest caz el ar avea mai puțină încredere în aprecierea statului decît în a sa proprie, pe cînd în caz contrar ar avea mai multă încredere în scriitor decît în stat. Se poate oare ca un cenzor să fie atât de lipsit de tact, să dea dovadă de atîta rea-credință? Nu ne putem aștepta și desigur că nimeni nu se așteaptă la așa ceva. Dat fiind că *poziția* este criteriul hotărîtor în *cazurile dubioase*, rezultă că ea este și în general *criteriul absolut hotărîtor*.

Dacă, prin urmare, în trecut instrucțiunile intrau în conflict cu *edictul cenzurii* din cauza *ortodoxismului* lor, acum ele intră în conflict din cauza *romantismului* lor, care este în același timp poezie cu *tendință*. Cauțiunea în bani, care este

o garanție propriu-zisă, prozaică, devine o garanție ideală, care se transformă într-o poziție absolut *reală* și *individuală*, căpătînd o semnificație magică fictivă. Tot așa se schimbă și semnificația garanției. Nu proprietarul este acela care *alege* un redactor, pentru care *el* garantează în fața autorităților, ci autoritățile îi aleg *lui* un redactor, pentru care ele garantează în fața lor înseși. Vechiul edict aștepta lucrările redactorului, pentru care exista ca garanție cauțiunea în bani a proprietarului. Pentru instrucțiuni nu contează *lucrarea*, ci *persoana* redactorului. Ele pretind o anumită individualitate personală pe care *bani* proprietarului trebuie să i-o procure redactorului. Noile instrucțiuni au un caracter tot atît de superficial ca și vechiul edict ; însă în timp ce acesta exprimă și delimitează, potrivit naturii sale, ceea ce este determinat în mod prozaic, ele atribuie simplei întîmplări un spirit fictiv și exprimă cu patosul generalității ceea ce este pur individual.

Dar dacă, atunci cînd e vorba de redactor, romanticele instrucțiuni fac ca cea mai vizibilă precizie să capete tonul celei mai sentimentale lipse de precizie, apoi, cînd e vorba de cenzor, ele fac ca cea mai confuză lipsă de precizie să capete tonul preciziei legale.

„Cu aceeași precauție trebuie procedat și la numirea cenzorilor, pentru ca funcția de cenzor să fie încredințată numai unor persoane *capabile* și cu convingeri verificate care să corespundă întru totul încrederii de mare cinste pe care o presupune această funcție, unor persoane pe cît de bine intenționate pe atît de perspicace încît să fie în stare să distingă forma lucrurilor de esența lor și care să știe să treacă cu *tact* sigur peste orice îndoieli atunci cînd sensul și *tendința* unei lucrări nu justifică prin ele însele aceste îndoieli“.

Locul poziției și caracterului pe care trebuie să le aibă un scriitor îl iau aici convingerile verificate, întrucît poziția este de la sine dată. Acest lucru capătă o importanță cu atît mai mare, cu cît, în timp ce scriitorului i se pretinde *aptitudine științifică*, cenzorului i se cer *aptitudini în general* fără o altă precizare a lor. Vechiul edict, care, abstracție făcînd de chestiunile politice, este întocmit în spirit raționalist, cere în art. III cenzori „*cu cultură științifică*“ și chiar „*l u m i n a ț i*“. Amîndouă aceste atribute nu mai figurează în instrucțiuni, și în locul *aptitudinii* scriitorului, prin care se înțelege o anumită aptitudine care s-a dezvoltat devenind realitate, apare la cenzor *predispoziția pentru o aptitudine*, aptitudinea în genere. *Predispoziția pentru o aptitudine* trebuie deci să cen-

zureze adevărata aptitudine, oricît s-ar părea că, prin firea lucrurilor, raportul ar trebui să fie inversat. În sfîrșit, menționăm doar în treacăt că, în ceea ce privește conținutul ei *obiectiv*, aptitudinea censorului capătă, firește, un caracter *echivoc* prin faptul că nu este determinată mai precis.

Funcția censorului trebuie să fie totodată încredințată unor persoane care „să corespundă întru totul încrederii de mare cinste pe care o presupune* această funcție”. Această pleonastică dispoziție de formă de a se alege pentru o asemenea funcție persoane cărora li se acordă încredere, considerîndu-se că ele *corespund (vor corespunde ?) întru totul încrederii de mare cinste ce li s-a acordat* — o încredere într-adevăr deplină —, nu are nevoie de comentarii mai amănunțite.

În sfîrșit, censorii trebuie să fie persoane

„pe cit de bine intenționate pe atît de perspicace, încît să fie în stare să distingă forma lucrurilor de esența lor și care să știe să treacă cu tact sigur peste orice îndoieli atunci cînd sensul și tendința unei lucrări nu justifică prin ele înseși aceste îndoieli”.

În schimb, ceva mai sus instrucțiunile prevăd :

„Ținînd seamă de aceasta” (adică de cercetarea tendinței), „cenzorii trebuie totodată să-și îndrepte în mod special atenția asupra *formei și limbajului* scrierilor destinate publicării, și dacă prin patima, violența și aroganța lor, ele manifestă o tendință dăunătoare, să nu permită publicarea lor”.

Prin urmare, censorul trebuie să aprecieze cînd *tendința după formă*, cînd *forma după tendință*. Dacă mai înainte *conținutul* dispăruse complet ca criteriu de cenzurare, acum dispare și *forma*. Dacă tendința este bună, atunci *greșelile de formă* nu mai prezintă nici o importanță. Chiar dacă lucrarea nu se distinge printr-o deosebită seriozitate și modestie, chiar dacă pare violentă, pătimașă și arogantă, cine se va lăsa speriat de *aspectul ei exterior necioplit*? Trebuie să știi să deosebești *forma de esență*. Orice aparență de precizie trebuie distrusă, instrucțiunile nu puteau să se încheie decît printr-o *completă contradicție cu ele însele*; căci toate elementele din care tendința trebuie dedusă sînt, dimpotrivă, definite abia prin această tendință și trebuie deduse din ea. Violența patriotului înseamnă ardoare sfîntă; patima lui este

* La Marx: să corespundă pe deplin încrederii de mare cinste pe care o reclamă această funcție. — *Nota Red.*

susceptibilitatea îndrăgostitului ; aroganța lui este un devotament gata de sacrificiu, prea nemărginit pentru a putea fi moderat.

Toate normele obiective cad, totul se reduce la relația *personală* și drept *chezășie* poate fi invocat *tactul* cenzorului. Ce poate, prin urmare, să încalce cenzorul ? *Tactul*. Or, lipsa de tact nu este o crimă. Ce este însă în primejdie în ceea ce-l privește pe scriitor ? Existența lui. În care stat existența unor clase întregi a fost pusă vreodată în situația de a depinde de *tactul* unor funcționari ?

Încă o dată : *toate normele obiective au căzut* ; în ceea ce-l privește pe scriitor, ultimul conținut care îi este cerut și prescris este tendința, părerea informă ca obiect ; tendința ca subiect, ca părere despre părere, este *tactul* și singura normă a cenzorului.

Dar dacă bunul plac al cenzorului — și îndreptățirea de a avea o simplă părere înseamnă îndreptățirea bunului plac — este o consecință ascunsă sub masca unor hotăriri obiective, în schimb instrucțiunile exprimă pe deplin conștient bunul plac al *prezidiului suprem* ; acestuia i se acordă fără multă vorbă toată încrederea, și *această încredere acordată președintelui suprem* este ultima *garanție a presei*. Astfel esența cenzurii în genere este bazată pe închipuirea trufașă pe care statul polițist o are despre funcționarii săi. Cele mai elementare chestiuni sînt considerate ca inaccesibile inteligenței și bunăvoinței publicului, în timp ce pentru funcționari chiar imposibilul este posibil.

Acest viciu fundamental caracterizează toate instituțiile noastre. Așa, de exemplu, în procesele penale funcția de judecător, acuzator și apărător sînt întrunite în *una și aceeași persoană*. Această identificare este în contradicție cu toate legile psihologiei. Dar funcționarul se situează deasupra legilor psihologiei, așa cum publicul se află dedesubtul lor. Un principiu de stat greșit mai poate fi scuzat ; el devine însă de neiertat cînd nu este destul de cinstit pentru a rămîne consecvent. *Responsabilitatea* funcționarilor față de cea a publicului ar trebui să fie tot atît de infinit mai mare, pe cît se situează ei mai presus de public ; și tocmai aici, unde numai consecvența ar putea justifica principiul, dîndu-i o fundamentare juridică înăuntrul sferei lui, tocmai aici se renunță la el, aplicîndu-se principiul opus.

Cenzorul este și el acuzator, apărător și judecător în una și aceeași persoană. Cenzorului i se încredințează *administrarea spiritului*; el nu poate fi tras la răspundere.

Cenzura ar putea avea un caracter *provizoriu* loial numai dacă ar fi supusă *tribunalelor ordinare*, ceea ce, firește, nu este posibil atîta timp cît nu există legi obiective ale cenzurii. Dar cel mai prost mijloc este de a supune la rîndul ei cenzura unei cenzuri, bunăoară cenzura unui președinte suprem sau a unui consiliu superior al cenzurii.

Tot ce am spus despre raportul dintre presă și cenzură este deopotrivă de valabil și pentru raportul dintre cenzură și forul superior al cenzurii, și pentru raportul dintre scriitor și cenzorul-șef, deși s-a intercalat o *verigă intermediară*. Este același raport transpus pe o treaptă mai înaltă, este eroarea ciudată de a lăsa lucrurile să dăinuiască și de a voi să le dai o altă esență, schimbînd persoanele. Dacă *statul despotic* ar voi să fie loial, atunci el ar trebui să se desființeze pe sine însuși. Fiecare punct ar impune aceleași constrîngeri și aceleași reacții. Forul superior al cenzurii ar trebui să fie, la rîndul lui, cenzurat. Pentru a scăpa din acest cerc vicios se renunță la loialitate și astfel, pe treapta a treia sau a nouăzeci și noua, începe lipsa de legalitate. Deoarece statul birocratic are numai în mod vag conștiința acestui fapt, el încearcă cel puțin să situeze atît de sus sfera ilegalității, încît să dispară din raza vizuală și crede că astfel a dispărut.

Ceea ce *ar lecui în mod radical cenzura* ar fi *desființarea* ei; căci însăși instituția nu e bună și instituțiile sînt mai puternice decît oamenii. Părerea noastră poate fi justă sau nu; în orice caz, *prin noile instrucțiuni*, scriitorii prusieni *dobîndesc* ori mai multă *libertate reală*, ori mai multă *libertate ideală*, adică mai multă *c o n ș t i i n ț ă*.

Rara temporum felicitas, ubi quae velis sentire
et quae sentias dicere licet *.

Scris între 15 ianuarie
și 10 februarie 1842

„Anekdotă zur neuesten deutschen
Philosophie und Publicistik“
(„Inedite din domeniul filozofiei
și publicisticii germane moderne“),
vol. I, 1843

* — Rare sînt timpurile fericite cînd poți simți ceea ce vrei și poți spune ceea ce simți (Tacit). — *Nota Trad.*

[Karl Marx]

Luther ca arbitru între Strauss și Feuerbach

Strauss și Feuerbach ! Care din ei are dreptate în problema, recent ridicată, a noțiunii de miracol ?¹⁰ Strauss, care mai privește problema ca teolog, deci în mod preconcepțut, sau Feuerbach, care o consideră ca ne-teolog, deci în mod liber ? Strauss, care vede lucrurile așa cum apar ele în ochii teologiei speculative, sau Feuerbach, care le vede așa cum sînt ?

Strauss, care nu ajunge la o concluzie categorică în chestiunea miracolului și care, în plus, presupune îndărățul miracolului o putere deosebită a spiritului, distinctă de dorință, ca și cum dorința n-ar fi tocmai această putere a spiritului sau a omului presupusă de el, ca și cum, bunăoară, dorința de a fi liber n-ar fi *primul* act al libertății ; sau Feuerbach, care spune lapidar : miracolul este realizarea pe cale supranaturală a unei dorințe naturale, adică omenеști ? Care din ei are dreptate ? Luther, o foarte serioasă autoritate, o autoritate infinit superioară tuturor dogmaticilor protestanți luați la un loc, întrucît religia era pentru el un *adevăr nemijlocit*, era, ca să zicem așa, *natura însăși*, — Luther să hotărască care din doi are dreptate.

Luther spune, *de exemplu*, despre învierea morților, din evanghelia după Luca, 7, și s-ar putea cita nenumărate pasaje asemănătoare din scrierile lui :

„Faptele domnului nostru Iisus Hristos trebuie să le privim altfel și *mai presus* decît faptele oamenilor, pentru că tocmai de aceea au și fost însemnate pentru noi ca să cunoaștem prin ele ce fel de domn este el, și anume un *domn și dumnezeu, care ne poate ajuta atunci cînd nimeni altul nu are atîta putere să ne ajute* ; așadar, nici un om n-a căzut atît de jos încît el să nu-i poată veni în ajutor, oricît de mare ar fi nenorocirea în care s-ar afla acest om”. „Și ce *n-ar sta oare în puterea domnului dumnezeului nostru* încît să nu ne bizuim pe el cu toată nădejdea ? Oare *nu din nimic creat-a* el și cerul, și pămîntul, și *toate cîte sînt* ?

An de an el încarcă pomii cu cireșe, prune, mere și pere și de *nimic n-are nevoie pentru aceasta*. Iarna, cînd se așterne zăpada, este peste puțină oricăruia dintre noi să facă să rodească măcar un bob de cireșă sub zăpadă. Dumnezeu însă este cel care poate să le facă pe toate, care poate *invia* ceea ce a murit și poate *cherna* la viață ceea ce nu există. Prin urmare, oricît de jos ar fi căzut cineva, pentru domnul Dumnezeu nostru el nu a căzut atît de jos încît să nu-l poată ridica și înălța. De aceea este nevoie să cunoaștem asemenea fapte ale lui Dumnezeu și să înțelegem că *nimic nu este cu neputință pentru el, pentru ca, atunci cînd ne aflăm la mare necaz, să ne biziim pe atotputernicia lui și să nu ne temem de nimic*. Fie că vin turcii, fie că ne amenință vreo altă nenorocire, trebuie să ne spunem că există un mîntuitor și un sprijinitor cu brațul atotputernic care ne poate ajuta. Aceasta este adevărata, dreapta credință. „Să fim cutezători întru Dumnezeu și să nu pierdem nădejdea. Căci ceea ce nici eu și nici alți oameni nu putem face, lui îi este cu puțință. Cînd nici eu și nici alții nu ne mai putem ajuta, el mă poate ajuta și mă poate chiar scăpa de la moarte, după cum se spune în psalmul 68 : Dumnezeu e pentru noi un Dumnezeu al mîntuirii, căci el, domnul cel atotputernic, ne scapă de moarte. De aceea inima noastră trebuie să fie mereu cutezătoare și plină de încredere în Dumnezeu. Și numai acele inimi îl slujesc cu adevărat și îl iubesc pe domnul care nu se lasă descumprate și sînt fără teamă”. „Să fim cutezători întru Dumnezeu și întru fiul său Iisus Hristos. Căci ceea ce nu putem noi, lui îi este cu puțință ; ceea ce nu avem noi, aceea are el. Dacă nu ne putem ajuta noi înșine, ne poate ajuta el, și el face acest lucru cu dragă inimă și cu bunăvoință, după cum vedem aici” (Operele lui Luther, Leipzig, 1732 [vol. XVI], pag. 442—445).

În aceste puține cuvinte aveți o *apologie* a întregii lucrări a lui Feuerbach¹¹, o *apologie* a definiției noțiunilor *providență, atotputernicie, creație, miracol, credință* așa cum a fost dată în această lucrare. Rușinați-vă deci, voi creștinilor — cei distinși și cei de rînd, cei învățați și cei neînvățați —, *rușinați-vă* că unui *anticreștin* i-a fost dat să vă dezvăluie esența creștinismului sub înfățișarea sa adevărată, nedeghizată ! Iar pe voi, teologi și filozofi speculativi, vă sfătuiesc : eliberați-vă de noțiunile și de prejudecățile filozofiei speculative de pînă acum dacă vreți să ajungeți la lucruri așa cum sînt, adică să ajungeți la adevăr. Și nu există pentru voi altă cale pentru a ajunge la adevăr și libertate decît aceea care trece *prin torentul de foc* *. Feuerbach este *purgatoriul* vremii noastre.

Un ne-berlinez

Scriș la sfîrșitul lunii ianuarie 1842

„Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik”
(„inedite din domeniul filozofiei și publicisticii germane moderne”),
vol. II, 1843

* — Joc de cuvinte : Feuerbach = torent de foc. — *Nota Trad.*

[Karl Marx]

Dezbaterile celei de-a 6-a diete renane

De un renan

*Primul articol*¹³

Dezbaterile în legătură cu libertatea presei
și cu publicarea proceselor-verbale ale dietei¹³

[„Gazeta renană” nr. 125 din 5 mai 1842]

Spre uimirea întregii Germanii care scrie și care citește, într-o frumoasă zi de primăvară berlineză „*Preussische Staats-Zeitung*”¹⁴ și-a recunoscut în mod public greșelile. Ce-i drept, ea a ales în acest scop o formă de spovedanie distinsă, diplomatică, deși nu tocmai amuzantă. Ea avea aerul că vrea să arate suratelor ei o oglindă în care să se recunoască; deși a vorbit, într-un limbaj mistic, numai despre celelalte gazete prusiene, în realitate ea nu se referea decît la gazeta prusiană *par excellence**, adică la ea însăși.

Acest fapt se pretează la felurite interpretări. Cezar vorbea despre sine însuși la persoana a treia. De ce nu am admite, în acest caz, ca „*Preussische Staats-Zeitung*”, atunci cînd vorbește despre terțe persoane, să se refere la sine însăși? Cînd vorbesc despre ei înșiși, copiii, în loc să spună „eu”, obișnuiesc să spună „George” etc. De ce să nu-i fie îngăduit și lui „*Preussische Staats-Zeitung*” să folosească, în loc de pronumele „eu”, denumirea de „*Vossische*”¹⁵, „*Spener-sche*”¹⁶ sau să uzeze de orice alt nume de sfînt?

Au apărut noile instrucțiuni cu privire la cenzură. Gazetele noastre au considerat necesar să adopte manierele și formele exterioare adecvate libertății. Pînă și „*Preussische Staats-Zeitung*” a fost nevoită să se trezească și să vină cu o idee liberală oarecare sau, cel puțin, cu o idee independentă.

* — prin excelență. — *Nota Trad.*

Prima condiție necesară a libertății este însă cunoașterea de sine; aceasta însă nu e posibilă fără recunoașterea greșelilor.

Rețineți deci că „Preussische Staats-Zeitung” a publicat o *recunoaștere a greșelilor sale*; nu uitați că avem de-a face aici cu o primă trezire la conștiința de sine a unui vlăstar gazetăresc semioficial, și toate enigmele vor fi dezlegate. Ne vom convinge că „Preussische Staats-Zeitung” „rostește cu un aer imperturbabil vorbe mari” și vom sta doar la îndoială dacă să admirăm mai mult aerul imperturbabil al acestei măreții sau măreția acestui aer imperturbabil.

Abia au apărut instrucțiunile cenzurii și abia a reușit „Staats-Zeitung” să-și revină de pe urma acestei lovituri, că a și pus întrebarea: „La ce v-a folosit vouă, gazete prusiene, o mai mare libertate acordată de cenzură?”.

Prin aceasta ea vrea, probabil, să spună: la ce mi-au folosit mie anii îndelungați de strictă observare a cenzurii? Ce-am devenit eu cu toată supravegherea grijulie și cu toată tutela multilaterală? Și ce se va întâmpla cu mine acum? Să merg singură n-am învățat încă, iar publicul ahtiat după spectacole așteaptă tot felul de piruiete de la un paralytic. Aceeași soartă vă așteaptă și pe voi, suratelor! Să ne recunoaștem deci deschis în fața poporului prusian greșelile noastre, dar să fim diplomate în aceste mărturisiri ale noastre. Nu-i vom spune direct că nu prezentăm interes. Îi vom spune însă că, dacă gazetele prusiene nu prezintă nici un interes pentru popor, statul prusian nu prezintă nici el interes pentru gazete.

Întrebarea îndrăzneată a lui „Staats-Zeitung” și răspunsul ei și mai îndrăzneț sînt doar un preludiu al trezirii ei, sînt un indiciu că ea bolborosește în somn textul rolului pe care urmează să-l joace mai tîrziu. Ea se trezește și devine conștientă, își manifestă esența ei intimă. Dați ascultare lui Epimenide! ¹⁷

Se știe că prima activitate teoretică a inteligenței care mai oscilează încă între senzorialitate și gîndire este *număratul*. Număratul este primul act teoretic liber al inteligenței *copilului*. Să *numărăm*, le strigă „Preussische Staats-Zeitung” suratelor ei ¹⁸. *Statistica* este cea dintîi știință politică! Cunoscapul unui om dacă știi cîte fire de păr are.

Comportă-te față de alții așa cum ai vrea să se comporte și alții față de tine. Și cum am putea să ne prețuim pe noi înșine cum se cuvine, și în special cum aș putea să mă prețuiesc eu însumi, „Preussische Staats-Zeitung”, dacă nu pe

cale statistică ! Statistica e aceea care dovedește nu numai că eu apar tot atît de des ca orice gazetă franceză sau engleză, dar totodată că eu sînt mai puțin citită decît oricare altă gazetă a lumii civilizate. Dacă scădeți pe funcționarii care, fără prea multă plăcere, sînt nevoiți să se ocupe de mine, dacă nu puneți la socoteală nici localurile publice care nu se pot lipsi de un organ semioficial, cine — vă întreb —, cine mă mai citește ? Calculați cheltuielile care se fac pentru apariția mea, calculați veniturile pe care le încasez eu, și veți recunoaște că nu este de loc o afacere rentabilă să rostești cu un aer imperturbabil vorbe mari. Vedeți cît de grăitoare este statistica, cum o simplă socoteală de aritmetică face de prisos orice operație mintală mai complicată ! Așadar, faceți socoteli ! Tabelele statistice lămuresc publicul fără să-i provoace emoții.

Prin importanța pe care o acordă statisticii, „Staats-Zeitung” se situează nu numai alături de chinez¹⁰, nu numai alături de Pitagora²⁰, statisticianul universal ; ea dovedește că se află sub influența marelui filozof modern al naturii * care a vrut la un moment dat să exprime prin serii numerice toate deosebirile din lumea animalelor etc.

Așadar, lui „Preussische Staats-Zeitung”, în ciuda pozitivismului ei atît de evident, nu-i sînt străine nici principiile filozofiei moderne.

„Staats-Zeitung” este o gazetă multilaterală. Ea nu se oprește la *număr*, la *dimensiunea timpului*. Ea merge mai departe în recunoașterea principiului cantitativ, dînd cuvenită importanță și *dimensiunii spațiale*. Spațiul este primul lucru a cărui mărime impresionează pe *copil*. Este prima dimensiune cu care face el cunoștință în lumea asta. De aceea el crede că un om înalt e un om mare, tot așa cum puerila „Staats-Zeitung” ne spune că sînt incomparabil mai bune cărțile *groase* decît cele *subțiri*, fără a mai vorbi de *ziare*, care nu ne oferă decît o coală de tipar pe zi !

Voi, germanii, știți să vă exprimați doar pe larg ! Scrieți deci cărți cît mai voluminoase despre organizarea statului, scrieți deci lucrări cît mai savante pe care nu le citește nimeni afară de onorabilul lor autor și de domnul recenzent, dar nu uitați că ziarele voastre nu sînt cărți. Gîndiți-vă cite coli de hîrtie intră într-o lucrare temeinică în trei volume ! Nu căutați, așadar, spiritul vremii în ziare, care vă oferă ta-

* Lorenz Oken. — *Nota Red.*

bele statistice, ci în cărți, a căror dimensiune spațială constituie în sine o garanție a temeiniciei lor.

Gîndiți-vă, dragi copii, că aici e vorba de lucruri „savante”. Studiați deci, în primul rînd, cărți voluminoase, și în felul acesta veți ajunge, fără îndoială, să ne apreciați și pe noi, ziarele, pentru formatul nostru redus, pentru frivolitatea noastră mondenă, care vă oferă o adevărată recreație după citirea acestor cărți voluminoase.

Ce-i drept, în vremea noastră nu mai întîlnim adevăratul simț al măreției pe care-l admirăm atît de mult la evul mediu. Priviți minusculele noastre tratate pietiste, sistemele noastre filozofice apărute în octavo * și comparați-le cu cele 20 de volume în folio ale lui Duns Scotus. Nici nu e nevoie să citiți asemenea volume; dimensiunile lor fantastice, aidoma unui edificiu gotic, sînt de ajuns pentru a vă înduioșa inima, pentru a impresiona simțurile voastre. Acești coloși primitivi, grosolani au o influență aproape materială asupra spiritului; acesta se simte copleșit de masivitatea lor; or, sentimentul copleșirii este începutul evlaviei. Nu voi stăpîniți aceste cărți, ci ele vă stăpînesc pe voi. Voi sînteți un simplu accesoriu al lor, tot așa cum, după părerea lui „Preussische Staats-Zeitung”, poporul trebuie să fie un simplu accesoriu al literaturii sale politice.

Așadar, „Staats-Zeitung”, deși se exprimă într-un limbaj cu totul modern, nu e lipsită de principiile istorice proprii măreței epoci a evului mediu.

Dar dacă gîndirea teoretică a *copilului* are un caracter cantitativ, apoi judecata lui, ca și gîndirea lui practică, are mai degrabă un caracter practic-senzorial. Natura senzorială a organismului copilului este prima lui legătură cu lumea. *Organele practice ale simțurilor*, mai ales nasul și gura, sînt primele organe cu ajutorul cărora *apreciază* lumea. De aceea puerila „Preussische Staats-Zeitung” determină cu ajutorul *nasului* valoarea gazetelor în general, deci și propria ei valoare. Dacă unul din gînditorii greci consideră inimile seci ²¹ ca fiind cele mai bune, apoi „Staats-Zeitung” consideră că cele mai „bune” gazete sînt cele „cu miros plăcut”. Ea nu găsește destule cuvinte de laudă pentru „parfumul literar” al lui „Allgemeine Augsburger” ²² și al lui „Journal des Débats” ²³. O, naivitate rară, demnă de laudă! Mare, măreț Pompei!

* — formatul cărții de o optime de coală. — *Nota Trad.*

După ce ne-a permis astfel prin diferite declarații, pentru care îi sîntem recunoscători, să aruncăm o privire mai adîncă în starea ei sufletească, „Staats-Zeitung” își rezumă concepția ei despre stat într-o cugetare profundă, al cărei sîmbure îl constituie marea descoperire

„că în Prusia administrația de stat și întregul organism al statului sînt despărțite de spiritul politic și că de aceea nu pot prezenta vreun interes *politic* nici pentru popor și nici pentru presă”.

Așadar, după *părer*ea lui „*Preussische Staats-Zeitung*” în Prusia administrația de stat ar fi lipsită de spirit politic sau spiritul politic ar fi străin de administrația de stat. De cîtă nedelicatete dă dovadă în acest caz „*Staats-Zeitung*”, care exprimă ce n-ar fi putut gîndi nici cel mai înrăit dușman, și anume că adevărata viață de stat este lipsită de spirit politic și că spiritul politic trăiește în afara adevăratului stat!

Totuși, nu trebuie să uităm *punctul de vedere pueril-senzorial* al lui „*Preussische Staats-Zeitung*”. Ea ne spune că, atunci cînd e vorba de căi ferate, trebuie să ne gîndim numai la fier și la șine, cînd e vorba de contracte comerciale să ne gîndim numai la zahăr și la cafea, iar cînd e vorba de pielărie — numai la piele. Ce-i drept, copilul se mărginește la *perceperea senzorială*; el vede numai elementul izolat, nebănuind existența filetelor nervoase invizibile care leagă acest particular de general și care în stat, ca în orice altă parte, fac din elementele materiale părți vii ale ansamblului spiritual. Copilul crede că soarele se învîrte în jurul pămîntului, că generalul se învîrte în jurul particularului. De aceea el nu crede în *spirit*, în schimb crede în *stafii*.

Astfel „*Preussische Staats-Zeitung*” crede că spiritul politic este o stafie franceză și își închipuie că poate alunga această stafie aruncîndu-i în cap piele, zahăr, baionete și cifre.

Dar — ne va întrerupe cititorul — noi voiam doar să discutăm despre „dezbaterile dietei renane”, și în loc de aceasta ne este prezentat „*îngerul nevinovat*”, copilul bătrîn al presei, „*Preussische Staats-Zeitung*”, și ni se repetă bătrîneștile cîntece de leagăn cu care ea încearcă mereu să se adoarmă pe sine și pe suratele ei pentru a le transpune astfel într-o stare de plăcută hibernare.

Dar nu a spus oare Schiller :

„Ceea ce nu vede însă un înțelept
Înțelege un suflet de *copil naiv*”²⁴.

„Preussische Staats-Zeitung”, „în naivitatea ei”, ne-a aminat că în Prusia, nu mai puțin ca în Anglia, avem diete ale căror dezbateri presa cotidiană ar avea, chipurile, dreptul să le discute dacă ar fi în stare să facă acest lucru, căci, în marea și clasică ei mândrie conștientă de sine, „Staats-Zeitung” consideră că ceea ce le lipsește ziarelor prusiene nu este dreptul de a face acest lucru, ci aptitudinea. Această calitate noi i-o recunoaștem bucuros și credem chiar că ea constituie un privilegiu special al ei; totodată, fără a angaja o discuție mai amplă cu privire la aptitudinile ei, să ne luăm libertatea de a ne însuși ideea pe care „Staats-Zeitung”, în naivitatea ei, a exprimat-o fără să-și dea seama.

Publicarea proceselor-verbale ale dietei va deveni o realitate abia atunci când ele vor fi tratate ca „fapte publice”, cu alte cuvinte atunci când vor deveni un patrimoniu al presei. Pe noi ne interesează cel mai îndeaproape ultima dietă renană.

Vom începe cu „dezbaterile în legătură cu libertatea presei”, și trebuie să atragem din capul locului atenția că dacă în discutarea acestei probleme propria noastră părere pozitivă intervine uneori în mod activ, apoi în articolele ulterioare vom urmări desfășurarea dezbaterilor și le vom prezenta mai mult din punctul de vedere al unui spectator istoric.

Însăși natura dezbaterilor determină această diferență în modul de prezentare. Căci dacă în dezbaterile în legătură cu toate celelalte probleme diferitele păreri ale reprezentanților din dietă se află la același nivel, în schimb în problema presei adversarii presei libere au luat-o înainte. Pe lângă sloganurile și locurile comune care plutesc în atmosferă, întîlnim la acești adversari un *afect patologic*, o pornire pătimașă determinată de poziția lor reală, iar nu imaginară față de presă, în timp ce *apărătorii* ei în această dietă nu se află, în genere, într-un raport real față de protejată lor. Ei nu au resimțit niciodată libertatea presei ca o *necesitate*. Ea reprezintă pentru ei o chestiune de judecată rece, la care inima nu participă de loc. Libertatea presei este pentru ei o plantă „exotică”, cu care vin în contact ca simpli „amatori”. Se întîmplă de aceea ca ei să opună uneori argumentelor deosebit de „temeinice” ale adversarilor raționamente vagi, cu totul generale; dar pînă și ideea cea mai mărginită se consideră deosebit de importantă atîta timp cît n-a fost anihilată cu desăvîrșire.

Goethe a spus cîndva că un pictor nu reușește să redea decît acel tip de frumusețe feminină pe care l-a iubit cel puțin

într-o ființă vie²⁵. Libertatea presei este și ea o astfel de frumusețe — chiar dacă nu una feminină — pe care trebuie s-o fi iubit pentru a fi în stare s-o aperi. Existența a ceea ce iubim cu adevărat o simțim ca absolut necesară, ca ceva de care avem nevoie, fără de care ființa noastră nu poate avea o existență efectiv realizată, satisfăcută, împlinită. Pe cit se vede însă, apărătorii presei menționați mai sus pot trăi foarte bine și fără libertatea presei.

[„Gazeta renană” nr. 128 din 8 mai 1842]

Opoziția liberală ne indică nivelul unei adunări politice, așa cum opoziția în genere ne arată gradul de dezvoltare a unei societăți. Într-o epocă în care a te îndoi de existența stafiilor înseamnă a da dovadă de îndrăzneală filozofică, în care a protesta împotriva proceselor intentate vrăjitoarelor înseamnă o atitudine paradoxală, într-o asemenea epocă credința în stafii și procesele împotriva vrăjitoarelor sînt fenomene cit se poate de *firești*. O țară care, asemenea vechii Atene, tratează pe lingăi, pe paraziți și pe lingușitori ca pe niște excepții de la înțelepciunea poporului, ca pe niște *măscărici ai poporului*, este o țară independentă și de sine stătătoare. Un popor care, ca toate popoarele în epoca lor de aur, acordă numai *măscăricilor de la curte* dreptul de a gîndi și de a exprima adevărul nu poate fi decît un popor lipsit de independență și de personalitate. Dieta în care opoziția dă asigurări că libertatea voinței e proprie firii omenești nu este cituși de puțin o dietă a libertății de voință. Excepția nu face decît să confirme regula. Opoziția liberală ne arată ce a devenit poziția liberală, ne arată în ce măsură s-a întrupat libertatea în om.

Dacă am făcut deci remarca că apărătorii libertății presei în dietă nu se află cituși de puțin la înălțimea obiectului discuției lor, apoi această observație este cu atît mai valabilă pentru toată dieta privită în ansamblu.

Și, totuși, începem prezentarea dezbaterilor dietei de la acest punct nu numai dintr-un interes special pentru libertatea presei, ci, în aceeași măsură, dintr-un interes general pentru dietă. Căci nicăieri spiritul *specific de castă* nu-l întîlnim exprimat mai clar, mai hotărît și mai complet ca în dezbaterile în legătură cu presa. Aceasta se referă în special la *opoziția împotriva libertății presei*, după cum, în genere, spiritul unei anumite sfere, interesul individual al unei anu-

mite stări, unilateralitatea naturală a caracterului se manifestă în modul cel mai brutal și cel mai necruțător, arătându-și parcă colții, în opoziția împotriva *libertății generale*.

Dezbaterile ne prezintă o polemică a stării principilor împotriva presei libere, o polemică a stării nobililor, o polemică a stării orășenești, astfel că nu *individul* polemizează, ci *starea*. Ce oglindă ar putea să redea oare mai fidel caracterul intim al dietei decât dezbaterile în legătură cu presa?

Vom începe cu *oponenții împotriva presei libere*, și anume — așa cum se și cuvine — cu *un orator din starea principilor*.

Nu ne vom ocupa prea amănunțit de prima parte a discursului lui, în care afirmă că „atît libertatea presei cît și cenzura constituie un rău etc.”, deoarece această temă a fost tratată mai temeinic de un alt orator; dar nu putem trece sub tăcere *modul de a argumenta, propriu* oratorului.

„Cenzura” ar fi „un rău mai mic decît dezmățul presei”. „Treptat, această convingere s-a întărit pînă-ntr-atît în Germania noastră” (se pune întrebarea: despre care parte a Germaniei este vorba?), „încît pînă și Federația a promulgat în această privință *legi* cu care și Prusia s-a declarat de acord și căroră, la rîndul ei, li s-a supus”²⁶.

Dieta discută problema eliberării presei din cătușele ei. Inseși aceste cătușe, exclamă oratorul, inseși aceste lanțuri cu care este ferecată presa demonstrează că ea nu este făcută să se miște în mod liber. Existența ei încătușată constituie o mărturie împotriva esenței ei. Legile împotriva libertății presei dezminț libertatea presei.

Acesta este un argument *diplomatic* împotriva oricăror reforme, care exprimă în modul cel mai hotărît *teoria clasică* a unui bine cunoscut partid²⁷. Orice îngrădire a libertății este privită ca o dovadă faptică, incontestabilă că potențații au avut cîndva convingerea că libertatea trebuie îngrădită, și această convingere servește apoi ca principiu călăuzitor pentru convingerile ulterioare.

La un moment dat s-a hotărît că soarele nu se învîrtește în jurul pămîntului. A fost oare Galilei dezmințit prin aceasta?

Tot așa și în *Germania noastră* s-a impus prin lege, pe scara întregului imperiu, convingerea împărtășită de fiecare principe în parte că iobăgia este o însușire a anumitor corpuri omenești, că adevărul se poate obține cel mai sigur cu ajutorul unor operații chirurgicale, vrem să spunem cu ajutorul torturilor, că ereticul poate fi convins de existența flăcărilor iadului prin flăcările rugurilor de pe pămînt.

Oare iobăgia consfințită prin lege nu a fost o dovadă faptică împotriva scornirii raționaliste că corpul omenesc nu este obiect de folosință și de proprietate? Oare tortura primitiv-barbară nu a răsturnat teoria deșartă că nu poți stoarce adevărul scoțind sânge din venă, că întinderea spinării pe scara de tortură nu-l face pe om să-și piardă fermitatea, că convulsivitatea nu sînt o mărturisire?

Astfel, după părerea oratorului, faptul că există cenzura constituie o dovadă împotriva libertății presei — și aceasta este de fapt adevărat — este un adevăr atît de faptic, încît topografia îi poate măsura mărimea, întrucît dincolo de anumite bariere el încetează de a mai fi faptic și adevărat.

„Nici în viu grai și nici în scris — ni se explică mai departe —, nici în provincia noastră renană și nici în întreaga Germanie, adevărata și nobila dezvoltare a spiritului nu apare încătușată“.

Nobilul timbru al adevărului propriu presei noastre ar fi, după părerea lui, un dar al cenzurii.

În primul rînd, vom întoarce împotriva oratorului propria sa argumentație anterioară: în locul unui argument rațional îi vom aduce un decret guvernamental. În recentele instrucțiuni cu privire la cenzura prusiană se face cunoscut în mod oficial că presa a fost supusă pînă acum unor îngrădiri prea mari și că e necesar ca abia de aici înainte aceasta să se pătrundă de un conținut cu adevărat național. Oratorul poate să constate că în *Germania noastră* convingerile sînt schimbătoare.

Dar ce paradox nelogic să consideri cenzura drept fundamentul unei prese mai bune la noi în țară!

Cel mai mare orator al revoluției franceze, omul a cărui „voix toujours tonnante“* răsună pînă în vremea noastră, leul pe care trebuia să-l auzi cum rage, pentru a-i striga, împreună cu poporul: „Bine mai razi, leule!“²⁸ — *Mirabeau* — și-a dobîndit pregătirea în închisori. Înseamnă aceasta că închisorile sînt școli superioare ale elocvenței?

Dacă, în ciuda tuturor sistemelor spirituale protecționiste, spiritul german a ajuns totuși să negocieze pe scară mare, este o prejudecată cu adevărat princiară să crezi că el își datorează succesele tocmai interdicțiilor și barierele vamale. Evoluția spirituală a Germaniei s-a înfăptuit nu *grație* cenzurii, ci *în ciuda* cenzurii. Dacă sub regimul cenzurii presa lîncezește și duce o existență mizeră, atunci această împrejurare este folosită ca argument împotriva presei libere, deși

* — „voce mereu răsunătoare“. — *Nota Trad.*

ea pledează numai împotriva presei nelibere. Dacă, în ciuda cenzurii, presa își păstrează trăsăturile caracteristice esențiale, atunci acest lucru este considerat ca un argument în favoarea cenzurii, deși el pledează numai în favoarea spiritului, iar nu în favoarea cătușelor.

Cît despre „adevărata și nobila dezvoltare”, lucrurile stau cu totul altfel.

Pe vremea cînd cenzura era respectată cu strictețe, între anii 1819—1830 (mai tîrziu — chiar dacă nu în „Germania noastră”, totuși într-o mare parte din Germania — cenzura însăși a fost supusă unei cenzuri a condițiilor vremii și a convingerilor neobișnuite ce s-au format în această perioadă), literatura noastră a trecut printr-un „stadiu al ziarelor de seară”, care poate fi denumit „adevărat, nobil, spiritual și foarte dezvoltat” cu același drept cu care redactorul lui *Abendzeitung*, născut „Winkler” și-a ales în mod umoristic pseudonimul „Hell” *, deși nu-i putem concede nici măcar licărirea pe care o are o mlaștină în miez de noapte. Acest „Krähwinkler” **, care scrie sub firma „Hell”, este prototipul literaturii din acea vreme, și epoca aceea de post va dovedi posterității că, dacă numai cîțiva sfinți au putut rezista 40 de zile fără mîncare, în schimb întreaga Germanie, care nici nu era măcar sfîntă, a reușit să trăiască peste douăzeci de ani fără să producă și fără să consume vreo hrană spirituală. Presa decăzuse pînă la *ticăloșie*, și e greu de spus ce precumpănea atunci: lipsa de inteligență asupra lipsei de caracter, lipsa de formă asupra lipsei de conținut, sau invers. Pentru Germania lucrul cel mai bun ar fi dacă critica ar reuși să dovedească că această perioadă nu a existat niciodată. Unicul domeniu al literaturii în care se mai simțeau pe atunci pulsațiile spiritului viu — domeniul *filozofiei* — încetă să se mai exprime în germană, deoarece limba germană încetase de a mai fi limba gîndirii. Spiritul se exprima prin cuvinte neinteligibile, misterioase, deoarece nu mai era voie să înțelegi cuvintele inteligibile.

În ceea ce privește exemplul *literaturii renane* — și acest exemplu are o legătură destul de strînsă cu dieta renană — ai putea străbate, cu lanterna lui Diogene în mîină, toate cele cinci districte guvernamentale fără să întilnești undeva pe „acest om”. Nu considerăm că aceasta ar fi o lipsă a provin-

* Joc de cuvinte: Winkler = cel care trăiește prin unghere întunecoase, Hell = luminos. — *Nota Trad.*

** — om cu vederi mărginite. — *Nota Trad.*

ciei renane, ci mai degrabă o dovadă a simțului ei practic-politic. Provincia renană poate crea o „presă liberă”, dar pentru una „neliberă” îi lipsește atît abilitatea cît și iluziile.

Perioada literară care s-a încheiat acum și pe care o putem numi „perioada literară a cenzurii stricte” constituie deci dovada evidentă, istorică a faptului că cenzura a influențat într-un mod nefast și de neiertat evoluția spiritului german și că ea nu este cituși de puțin menită să fie magister bonarum artium*, cum i se pare oratorului. Sau poate cumva prin „presă adevărată mai nobilă” trebuie să înțelegem o presă care-și poartă cu demnitate lanțurile?

Dacă oratorul „își permite să amintească cunoscutul proverb despre degetul mic și mîna întregă”, atunci ne permitem și noi, la rîndul nostru, să-l întrebăm: n-ar fi oare mai potrivit pentru demnitatea unui guvern să ofere spiritului poporului său nu numai o mîna întregă, ci ambele mîini?

Precum se vede, oratorul nostru a înlăturat problema raportului dintre cenzură și evoluția spirituală într-un mod distinct, detașat și diplomatic-lucid. Și mai hotărît ne dezvăluie el latura negativă a stării sale sociale în atacul său împotriva forme istorice constituite a libertății presei.

În ceea ce privește existența libertății presei la alte popoare,

„Anglia nu ne-ar putea servi ca etalon, deoarece acolo s-au format în decurs de secole, printr-un proces istoric, relații care n-ar putea fi create în nici o altă țară prin aplicarea unor teorii, relații care își au fundamentarea în situația specifică a Angliei”. „În Olanda libertatea presei nu a putut feri țara de povara datoriei publice și a contribuit într-o măsură considerabilă la izbucnirea unei revoluții al cărei rezultat a fost pierderea unei jumătăți din teritoriul țării”.

Trecem, deocamdată, peste Franța, asupra căreia vom reveni mai tîrziu.

„În sfîrșit, vom găsi noi oare în Elveția un fericit Eldorado datorită libertății presei? Nu ne amintim noi cu scîrbă de gilcevilor grosolane dintre partide, care umpleau paginile ziarelor din această țară, cînd partidele, apreciind just lipsa lor de demnitate omenească, își luau numele după anumite părți ale corpului animal, intitulîndu-se oameni cu coarne și oameni cu gheare, și-și atrăgeau prin injuriile lor grosolane disprețul tuturor vecinilor?”

Presă engleză nu constituie un argument în favoarea libertății presei în genere, deoarece ea se sprijină pe baze istorice.

* — maestrul artelor frumoase. — Nota Trad.

În Anglia meritul presei constă *numai* în faptul că ea s-a dezvoltat în mod istoric, iar nu ca presă în genere, căci ea ar fi trebuit să se dezvolte *fără* baze istorice. Aici meritul este deci al istoriei, și nu al presei, ca și cum presa nu ar fi și ea o parte a istoriei, ca și cum presa engleză n-ar fi dus, sub Henric al VIII-lea, Maria catolică, Elisabeta și Iacob, o luptă grea, adeseori barbară, pentru a cuceri poporului englez bazele sale istorice !

Și, dimpotrivă, nu pledează oare în favoarea libertății presei faptul că presa engleză, în ciuda celei mai mari libertăți, nu a avut un efect distructiv asupra bazelor istorice ? Dar oratorul nostru nu este consecvent.

Presa engleză nu este un argument *pentru* presă în genere, *deoarece* ea este engleză. Presa olandeză este un argument *contra* presei în genere, *deși* ea este numai olandeză. În primul caz se atribuie bazelor istorice toate meritele presei, în cel de-al doilea caz se atribuie presei toate lipsurile bazelor istorice. O dată se spune că presa nu-și are partea ei de contribuție la progresul istoric, altădată că istoria nu-și are partea ei de vină la lipsurile presei. Așa cum în Anglia presa a crescut și s-a împletit cu istoria și cu situația specifică a acestei țări, la fel stau lucrurile în Olanda și în Elveția.

Așadar trebuie presa să reflecte, să desființeze sau să dezvolte bazele istorice ? Oratorul îi aduce reproșuri pentru oricare din aceste trei atitudini.

El blamează *presa olandeză, fiindcă* s-a dezvoltat în mod *istoric*. Ea ar fi trebuit să împiedice *mersul istoriei*, ar fi trebuit să ferească Olanda de *povara datoriei publice*. Ce pretenție neistorică ! Presa olandeză nu putea să împiedice existența secolului lui Ludovic al XIV-lea ; presa olandeză nu putea să împiedice ca, sub Cromwell, flota engleză să devină prima în Europa ; ea nu putea să producă ca prin farmec un ocean care să scape Olanda de rolul penibil de a fi cîmpul de luptă al puterilor beligerante de pe continent ; ea putea tot atît de puțin ca toți cenzorii din Germania la un loc să anuleze decretul despotice ale lui Napoleon.

Dar a crescut vreodată datoria publică din cauza presei *libere* ? Pe timpul cînd ducele de Orléans era regent și cînd întreaga Franță se încurcase în speculațiile financiare nebunești ale lui Law, cine a luat atitudine împotriva acestei perioade fantastice de „fierbere și avînt“ a speculației bănești afară doar de cîțiva autori satirici care, ce-i drept, n-au pri-

mit drept răsplată bancnote *, ci mandate de arestare pentru Bastilia ?

Pretenția ca presa să plătească țara de *datoria publică* poate fi împinsă și mai departe, în sensul ca ea să plătească și datoriile indivizilor izolați. Această pretenție ne amintește de acel literat veșnic supărat pe medicul său care, ce-i drept, îl scăpa de toate bolile trupului său, dar care nu-i îndrepta în același timp și greșelile de tipar din lucrările sale. Libertatea presei promise tot atât de puțin ca și medicul să-l facă pe un om desăvârșit sau pe un popor. Ea însăși nu reprezintă un lucru desăvârșit. Este o manieră destul de trivială aceea de a defăima binele fiindcă este numai un bine anumit, iar nu totalitatea binelui, fiindcă este bine *acest anumit*, și nu un *altul*. Desigur, dacă libertatea presei ar însemna totul și toate, ea ar face inutile toate celelalte funcții ale poporului și însuși poporul.

Oratorul învinuiește presa olandeză de *revoluția belgiană*.

Nici un om cu oarecare pregătire istorică nu va nega că despărțirea Belgiei de Olanda a fost *din punct de vedere istoric* un act mult mai justificat decât unirea lor.

Se pretinde că presa olandeză a provocat revoluția belgiană. Care presă ? Cea care preconiza reforme sau cea reacționară ? O întrebare pe care am putea-o pune și în cazul Franței ; și dacă oratorul blamează presa clericală belgiană, care era în același timp democrată, atunci el trebuie să blameze și presa clericală franceză, care era în același timp absolutistă. Ambele au contribuit la răsturnarea regimului lor. În Franța nu libertatea presei, ci cenzura a fost aceea care a îndemnat la revoltă.

Dar, abstracție făcând de aceasta, revoluția belgiană a *apărut* mai întâi ca o revoluție spirituală, ca o revoluție a presei. Dincolo de această precizare, afirmația că presa ar fi provocat revoluția belgiană nu are nici un sens. Merită să fie blamat acest lucru ? Revoluția trebuie să se manifeste oare de la început într-o formă *materială* ? Trebuie ea să lovească în loc să vorbească ? Guvernul poate să materializeze o revoluție spirituală ; o revoluție materială trebuie mai întâi să spiritualizeze guvernul.

Revoluția belgiană este un produs al spiritului belgian. Prin urmare și presa, care în zilele noastre este cea mai liberă

* Joc de cuvinte : Bankbillets = bancnote, Bastillebillets = mandate de arestare pentru Bastilia. — *Nota Trad.*

manifestare a spiritului, își are contribuția ei la revoluția belgiană. Presa belgiană nu ar fi fost presă belgiană dacă ar fi stat departe de revoluție, iar revoluția belgiană, la rîndul ei, nu ar fi fost belgiană dacă nu ar fi fost în același timp și revoluție a presei. Revoluția unui popor este *totală*, adică fiecare domeniu își face revoluția în felul lui ; de ce să nu participe la revoluție și presa ca presă ?

În ceea ce privește presa belgiană, oratorul nu blamează așadar presa, *ci blamează Belgia*. Și aici ni se dezvăluie punctul central al concepției lui istorice despre libertatea presei. Caracterul *popular* al presei libere — și, după cum se știe, nici pictorul nu zugrăvește cu acuarele marile tablouri istorice —, individualitatea istorică a presei libere care face din ea o presă specifică a spiritului ei popular, specific, nu-i sînt pe plac oratorului din starea principilor. El formulează chiar pretenția față de presa diferitelor națiuni ca ea să fie o presă a convingerilor *lui*, să fie o presă de la haute volée * și să se învîrtească în jurul indivizilor, iar nu în jurul aștrilor spiritali — în jurul națiunilor. În critica pe care el o face *presei elvețiene*, această pretenție se manifestă fățiș.

Pentru moment ne permitem să punem o singură întrebare. De ce nu și-a amintit oratorul că presa elvețiană, prin Albrecht von Haller, a luat atitudine împotriva iluminismului voltairian ? De ce nu-și amintește el că, chiar dacă Elveția nu este tocmai un Eldorado, ea a dat totuși naștere profetului unui viitor Eldorado al principilor, și anume tot unui domn von Haller, care în scrierea sa „Restauration der Staatswissenschaften” a pus bazele presei „adevărate mai nobile”, bazele publicației „Berliner politisches Wochenblatt”²⁹ ? După roadele ei o veți cunoaște. Și care alt pămînt din lumea asta ar putea să se laude că a produs, asemenea Elveției, un fruct de un legitimism atît de succulent ?

Oratorul reproșează *presei elvețiene* că a adoptat „denumirile zoologice ale partidelor”, de „oameni cu coarne” și „oameni cu gheare”, într-un cuvînt că vorbește pe *limba elvețiană* și se adresează *elvețienilor* care trăiesc într-o familiaritate oarecum patriarhală cu boii și cu vacile. *Presa din această țară este tocmai presa acestei țări*. Mai mult nu se poate spune despre ea. În același timp însă presa liberă trece dincolo de cadrul strîmt al particularismului local, după cum dovedește tot presa elvețiană.

* — a înaltei societăți. — *Nota Trad.*

În privința *denumirilor zoologice ale partidelor*, trebuie să observăm, în mod special, că însăși religia ridică *animalicul* la rangul de simbol al spiritualului. Oratorul nostru va condamna, fără îndoială, presa *indiană*, care s-a închinat plină de extaz religios în fața vacii Sabala și a maimuței Hanuman. El va reproșa presei indiene religia indiană, așa cum îi reproșează presei elvețiene caracterul elvețian. Există însă o presă pe care cu greu ar putea-o supune cenzurii — ne referim la *presa sfântă*, la *biblie*; nu împarte oare aceasta întreaga omenire în două mari categorii: *oi* și *capre*? Nu caracterizează oare însuși dumnezeu în felul următor raporturile sale cu neamurile lui Iuda și Izrael: „Pentru neamul lui Iuda sînt o *molie*, iar pentru al lui Izrael sînt un *vierme*”? Sau — ca să ne referim la ceva care ne este mai apropiat nouă, laicilor — nu există oare o *literatură princiară* care transformă întreaga *antropologie* în *zoologie*? Avem în vedere literatura *heraldică*. Aceasta ne oferă curiozități și mai mari decît oamenii cu coarne și oamenii cu gheare.

Ce a găsit, în fond, oratorul reprobabil în libertatea presei? *Faptul că lipsurile unui popor sînt în același timp lipsurile presei sale*, că ea este limbajul necruțător, expresia fățișă a spiritului istoric al poporului. A dovedit el oare că *spiritul poporului german* este exclus de la acest mare privilegiu al naturii? El a arătat că fiecare popor își dezvăluie în presa sa spiritul său. Nu i se cuvine oare și spiritului filozofic al germanilor ceea ce, după propria mărturie a oratorului, găsim la elvețieni, care sînt prizonierii reprezentărilor lor zoologice?

Crede, în fine, oratorul că *lipsurile naționale* ale presei libere nu sînt totodată și *lipsurile naționale ale cenzorilor*? Nu sînt oare și cenzorii supuși întregului proces istoric, rămîn ei neatinși de spiritul vremii? Din păcate, poate chiar așa stau lucrurile. Dar care om cu mintea întreagă n-ar prefera să-i ierte presei păcatele națiunii și ale timpului decît cenzurii păcatele contra națiunii și a timpului?

Încă de la început am arătat că prin glasul diferiților oratori *starea lor specială* era aceea care polemiza împotriva libertății presei. Oratorul din starea principilor a venit mai întîi cu argumente *diplomatice*. El a căutat să dovedească lipsa de justificare a libertății presei pe baza *convingerilor princiare* care au fost destul de clar exprimate în legile cenzurii. El a susținut că dezvoltarea nobilă, adevărată a spiritului german *s-a obținut* prin presiuni exercitate de sus. El a polemizat, în sfîrșit, *împotriva popoarelor* și, însuflețit de o

nobilă repulsie, a respins libertatea presei ca fiind limbajul nedelicat, indiscret al unui popor adresat lui însuși.

[„Gazeta renană” nr. 130 din 10 mai 1842. Supliment]

Oratorul din starea nobililor de care ne vom ocupa acum nu polemizează împotriva popoarelor, ci împotriva oamenilor. În *libertatea presei* el contestă *libertatea omenească*, iar în *legea presei* contestă *legea*. Înainte de a se ocupa de problema libertății presei ca atare, el se oprește asupra chestiunii *publicării zilnice și integrale a dezbaterilor dietei*. Îl vom urmări pas cu pas.

„Prima dintre propuneri, și anume cea cu privire la *publicarea dezbaterilor noastre*, a fost acceptată”. „Depinde acum de *dieta să facă uz de această permisiune în mod înțelept*”.

Tocmai acesta este punctum quaestionis *. Provincia crede că va avea dieta sub controlul ei numai din momentul în care publicarea dezbaterilor acesteia nu va mai depinde de bunul plac al înțelepciunii ei, ci va deveni o necesitate legală. Noua concesie ar trebui s-o considerăm un nou pas înapoi dacă urmează să fie interpretată în sensul că publicarea este în funcție de bunul plac al dietei.

Privilegiile dietei nu sînt drepturi ale provinciei. Dimpotrivă, drepturile provinciei încetează tocmai din momentul în care ele devin privilegii ale dietei. În felul acesta au concentrat stările din evul mediu în persoana lor toate drepturile țării, îndreptîndu-le, ca privilegii, împotriva țării.

Cetățeanul nu vrea să recunoască dreptul ca un privilegiu. Poate el să considere sporirea numărului vechilor privilegiați cu alții noi ca un drept ?

Drepturile dietei nu mai sînt, în acest caz, *drepturi ale provinciei*, ci *drepturi împotriva provinciei*, și însăși dieta devine cea mai mare nedreptate față de provincie, avînd însă un sens mistic : acela de a trece drept supremul ei drept.

În ce măsură *oratorul din starea nobililor* este prizonierul acestei concepții *medievale* cu privire la dieta, cît de hotărît apără el privilegiile stării latifundiarilor împotriva dreptului țării, ne-o dovedește urmarea cuvîntării lui :

„Extinderea acestei permisiuni” (publicarea dezbaterilor) „poate să rezulte numai dintr-o convingere *interioară*, iar nu din influențe *exterioare*”.

* — punctul esențial al problemei. — *Nota Trad.*

Ce întorsătură neașteptată! Influența provinciei asupra dietei ei este considerată ca ceva *exterior*, și acestei influențe i se opune ca un delicat *sentiment interior* convingerea dietei, a cărei natură extrem de iritabilă i se adresează provinciei cu un „Noli me tangere!” *. Această frazeologie elegiacă despre „*convingerea interioară*” care se opune vîntului aspru, exterior, neîndreptățit al „convingerii publice” merită cu atît mai mult atenția noastră, cu cît propunerea prezentată intenționează tocmai să facă din convingerea interioară a dietei ceva exterior. Dar și aici se manifestă, bineînțeles, lipsa de consecvență. Acolo unde găsește că e mai convenabil, de pildă în controversele *religioase* — oratorul se raportează la provincie.

„Noi — continuă oratorul — o vom admite” (publicarea dezbaterilor) „acolo unde noi o vom considera utilă, și o vom limita acolo unde extinderea ei ni se va părea inutilă sau chiar dăunătoare”.

Vom face ceea ce vrem noi. Sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas **. Acesta este un adevărat limbaj de stăpîn care pe buzele unui mare senior modern are o savoare specială, de-a dreptul înduioșătoare.

Cine este acest „noi”? *Dieta*. Publicarea dezbaterilor este destinată provinciei, iar nu dietei; dar oratorul ne învață că lucrurile nu stau așa. Publicarea dezbaterilor este de asemenea un *privilegiu* al dietei, care are dreptul — atunci cînd crede de cuviință — să pună în slujba înțelepciunii ei eoul multiplicat al mașinii tipografice.

Oratorul cunoaște numai provincia care aparține dietei, iar nu și dieta care aparține provinciei. Dieta are o provincie asupra căreia se extinde privilegiul activității ei, dar provincia nu are o dietă prin intermediul căreia să-și poată desfășura propria ei activitate. Provincia are, bineînțeles, dreptul să-și făurească — în condiții prescrise — asemenea zei, dar imediat după crearea lor ea trebuie să uite, aidoma celui ce se închină la fetișuri, că acești zei sînt opera mîinilor ei.

Printre altele, nu vedem pentru ce o *monarhie fără dietă* nu valorează mai mult decît o *monarhie cu dietă*; căci, dacă dieta nu reprezintă voința provinciei, atunci avem mai multă încredere în inteligența publică a guvernului decît în inteligența particulară a proprietății funciare.

* — „nu mă atinge”. — *Nota Trad.*

** — Așa vreau, așa poruncesc, voința se substituie rațiunii. — *Nota Trad.*

Avem în fața noastră spectacolul ciudat care derivă, poate, din însăși esența dietelor : provincia are de luptat nu atât prin reprezentanții ei, cât mai ales împotriva reprezentanților ei. După spusele oratorului, dieta nu consideră drepturile generale ale provinciei drept unicele ei privilegii, căci în acest caz publicarea zilnică, integrală a proceselor-verbale ale dietei ar constitui un nou drept al dietei, pentru că ar constitui un nou drept al țării ; oratorul, dimpotrivă, dorește ca țara să considere privilegiile dietei ca fiind drepturile ei unice, dar în acest caz de ce nu și privilegiile unei clase oarecare a funcționarilor, a nobilimii sau a clerului ?

Mai mult chiar, oratorul nostru spune cât se poate de răspicat că privilegiile dietei sînt diminuate pe măsură ce sporesc drepturile provinciei.

„Pe cît mi se pare de dorit ca aici, în adunare, să existe o libertate de discuție și să se evite cîntărirea plină de teamă a fiecărui cuvînt, pe atît de necesar mi se pare pentru menținerea acestei libertăți a cuvîntului și a acestui caracter liber al discuțiilor ca cele spuse de noi să fie judecate pentru moment numai de aceia cărora le sînt destinate”.

Tocmai pentru că în adunarea noastră, conchide oratorul, este de dorit să existe libertatea de discuție — și ce libertăți nu sînt de dorit atunci cînd este vorba de noi ? —, tocmai de aceea libertatea de discuție nu este de dorit în provincie. Întrucît este de dorit ca noi să vorbim *în mod liber*, cu atît mai de dorit este ca provincia să fie menținută în *captivitatea* secretului. Cuvintele *noastre* nu sînt *destinate* provinciei.

Trebuie recunoscut tactul cu care oratorul a simțit că, prin publicarea integrală a dezbaterilor, dieta s-ar transforma dintr-un privilegiu al stărilor într-un drept al provinciei ; că, devenind în mod nemijlocit un obiect al spiritului public, ea ar trebui să se decidă să devină întru chiparea spiritului public ; că, o dată așezată în lumina conștiinței generale, ea ar trebui să renunțe la esența ei particulară în favoarea celei generale.

Dacă însă oratorul nobilimii confundă privilegiile personale, libertățile individuale, opuse poporului și guvernului, cu drepturile generale, exprimînd prin aceasta în mod absolut adecvat spiritul exclusivist al *stării* sale, el dă, dimpotrivă, o interpretare cu totul denaturată spiritului provinciei, transformînd cerințele ei generale în capricii personale.

Astfel, pe cît se pare, oratorul atribuie provinciei o curiozitate personală excesivă de a afla *cele spuse de noi* (adică de personalitățile din dietă).

Il putem asigura că provincia nu e de loc curioasă să afle „cele spuse” de reprezentanții stărilor ca personalități individuale, și ei au dreptul să considere ale „lor” numai „astfel” de cuvinte. Dimpotrivă, provincia cere ca cele spuse de reprezentanții stărilor să se transforme într-o voce publică, care să fie pretutindeni auzită, într-o voce a țării.

Se pune problema dacă provincia trebuie să-și cunoască reprezentanța ei sau nu ! Trebuie oare să se adauge la misterul guvernului un nou mister, acela al reprezentanței ? Dar poporul este reprezentat și în guvern. Noua reprezentanță a poporului — dieta — ar fi, prin urmare, un nonsens dacă caracterul ei specific nu ar consta tocmai în faptul că în cadrul ei nu acționează alții pentru provincie, ci, dimpotrivă, acționează ea însăși ; că aici ea nu este reprezentată de alții, ci, dimpotrivă, se reprezintă ea însăși. O reprezentanță care se sustrage cunoașterii ei de către cei ce o delegă nu este o reprezentanță. Ceea ce nu știu nu mă privește. Contradicția absurdă constă aici în faptul că funcția statului care reprezintă în primul rând *activitatea proprie* a diferitelor provincii este sustrasă pînă și colaborării lor *formale* — *informării* lor ; această contradicție absurdă constă în aceea că activitatea mea proprie trebuie să fie acțiunea altuia, necunoscută mie.

Dar decît o publicare a proceselor-verbale ale dietei lăsată pe seama bunului plac al reprezentanților stărilor, e mai bine ca ele să nu fie publicate de loc. Căci dacă dieta mi se prezintă nu așa cum este, ci cum vrea să pară, eu o consider drept ceea ce se dă — o simplă aparență — și nu e bine ca aparența să aibă o existență legală.

Dar chiar publicarea zilnică și integrală a dezbaterilor *prin tipar* poate fi ea denumită pe drept cuvînt *integrală și publică* ? Oare substituirea cuvintelor vii printr-o expunere scrisă, a persoanelor prin scheme, a acțiunii reale printr-o acțiune scrisă nu înseamnă o prescurtare ? Oare publicitatea constă numai în faptul că se comunică publicului lucruri *reale*, și nu mai degrabă în faptul că aceste lucruri sînt comunicate unui *public real*, adică nu unui public imaginar, alcătuit din cititori, ci unui public viu, prezent la dezbateri ?

Nimic mai contradictoriu ca faptul că funcția *publică supremă* a provinciei este secretă, că la procesele private porțile tribunalului sînt deschise provinciei, în timp ce, atunci cînd este vorba de propriul ei proces, ea n-are voie să treacă pragul ușii.

Publicarea integrală a proceselor-verbale ale dietei, în sensul ei adevărat, consecvent, nu poate fi altceva decât *deplina publicitate a dezbaterilor dietei*.

Oratorul nostru, dimpotrivă, perseverează în a privi dieta ca un fel de club.

„Datorită faptului că ne cunoaştem de mulţi ani, majoritatea dintre noi sîntem în bune relaţii personale, în ciuda divergenţelor de păreri, şi aceste relaţii se moştenesc de către cei nou veniţi”.

„Tocmai datorită acestui fapt putem noi să apreciem mai bine în mod just valoarea cuvintelor noastre, şi vom face aceasta cu atît mai nestînjeniţi cu cît vom accepta mai puţin acţiunea unor influenţe din afară, care poate fi utilă pentru noi numai sub forma unui sfat bine intenţionat, iar nicidecum dacă încearcă să exercite în mod public o influenţă asupra personalităţii noastre sub forma unei sentinţe tranşante, a unei laude sau a unei muştrări”.

Domnul orator face apel la sentimente.

Ne aflăm într-o atmosferă atît de familiară, stăm de vorbă atît de nestînjeniţi, cîntărim cu atîta precizie valoarea cuvintelor fiecăruia din noi ; de ce să admitem ca situaţia noastră atît de patriarhală, atît de distinsă, atît de comodă să fie prejudiciată de aprecierile provinciei, care acordă, poate, mai puţină importanţă cuvintelor noastre ?

Ferit-a sfîntul ! Dieta nu suportă lumina zilei. Ne simţim mai bine în obscuritatea vieţii particulare. Dacă o întreagă provincie are atîta încredere în nişte indivizi încît le încredinţează drepturile ei, atunci se înţelege de la sine că aceşti indivizi vor binevoi să accepte încrederea provinciei ; dar ar fi într-adevăr o pretenţie exagerată să le ceri să plătească cu aceeaşi monedă şi, plini de încredere, să se supună pe ei înşişi, realizările lor, personalitatea lor aprecierilor provinciei, care, prin însuşi faptul că le-a acordat încrederea, a arătat nu de mult ce crede despre ei. În orice caz este mult mai important ca provincia să nu aducă prejudicii personalităţii reprezentanţilor stărilor decît ca interesul provinciei să fie prejudiciat de personalitatea acestor reprezentanţi.

Noi vrem însă să fim şi echitabili şi mărinimoşi. Noi — şi noi sîntem un fel de guvern — nu permitem, ce e drept, nici o sentinţă tranşantă, fie laudă, fie muştrare ; noi nu permitem opiniei publice să exercite vreo influenţă asupra persoanei noastre sacrosancte. Dar noi acceptăm să ni se dea un sfat bine intenţionat, nu în sensul abstract că el ar avea în vedere binele ţării, ci în sensul — de o rezonanţă mai puternică — că el exprimă afecţiunea pasionată pentru reprezentanţii stărilor, o părere cu totul deosebită despre meritele lor.

E drept că s-ar putea crede că, dacă publicitatea dăunează bunelor noastre relații, apoi și bunele noastre relații trebuie să dăuneze publicității. Însă această sofisticărie uită că dieta este o adunare a reprezentanților stărilor, iar nu o adunare a reprezentanților provinciei. Și cine ar mai putea obiecta ceva în fața celui mai concludent dintre argumente? Dacă provincia, potrivit rînduieiilor statului, alege pe reprezentanții stărilor pentru a reprezenta *inteligenta ei generală* înseamnă că prin aceasta ea renunță pe *de-a-ntregul la propria ei judecată* și la propria ei inteligență, care sînt acum întruchipate numai în cei aleși. Așa cum în unele legende se povestește că marii descoperitori erau osîndiți la moarte sau — ceea ce nu mai este legendă — erau zidiți de vii în fortărețe de îndată ce comunicau secretul lor domnitorului, tot așa și inteligența politică a provinciei se străpunge cu propria ei spadă ori de cîte ori realizează marea ei descoperire — convocarea dietei —, desigur numai pentru a renaște din nou, ca pasărea Phoenix, la alegerile viitoare.

După această descriere sentimentală inoportună a primejdiilor ce amenință din afară — cu alte cuvinte, din partea provinciei — personalitățile din dietă prin publicarea proceselor-verbale, oratorul își încheie diatriba cu ideea lui *călăuzitoare* pe care am urmărit-o de-a lungul întregului său discurs :

„*Libertatea parlamentară*” — un cuvînt care sună foarte plăcut — „se află încă în primul ei stadiu de dezvoltare. Ea trebuie să fie încă *ocrotită și îngrijită* pentru a dobîndi acea putere *interioară* și acea *independență* care-i sînt absolut necesare spre a putea fi expusă fără risc fur-tunilor *din afară*”.

Iarăși vechea opoziție fatală între dietă ca *ceva interior* și provincie ca *ceva exterior*.

La drept vorbind, noi sîntem de mult de părere că *libertatea parlamentară* se află abia la începutul începuturilor ei, și chiar discursul de față ne-a dovedit din nou că primitivitatea studiorum* în politicis** nu au fost încă însușite. Însă prin aceasta nu vrem în nici un caz să afirmăm — și discursul de față confirmă din nou părerea noastră — că trebuie să se acorde dietei un răgaz și mai mare pentru ca aceasta să devină un organism anchilozat în izolarea ei, care să se opună provinciei. Poate că prin *libertate parlamentară* oratorul înțelege libertatea *vechilor* parlamente *franceze*. După propria lui

* — elementele cunoașterii. — *Nota Trad.*

** — științele politice. — *Nota Trad.*

mărturisire, reprezentanții stărilor se cunosc de mulți ani, spiritul lor se transmite ca o *boală moștenită* tuturor acestor *homines novi* *, și, totuși, să nu fi sosit oare timpul pentru publicitatea dezbaterilor? A 12-a dietă poate da același răspuns ca a 6-a, subliniind doar cu hotărîre că este *prea independentă* pentru a permite să i se smulgă *nobilul privilegiu al procedurii secrete*.

Fără îndoială, dezvoltarea libertății *parlamentare* în sensul vechi francez, independența față de opinia publică, stagnarea spiritului de castă, — toate acestea se dezvoltă cel mai temeinic prin izolare; dar tocmai asupra pericolului pe care-l constituie această evoluție trebuie să atragem atenția cit mai din vreme. O adunare politică în adevăratul sens al cuvîntului poate să propășească numai sub înaltul protectorat al *spiritului public*, după cum tot ce este viu se dezvoltă numai sub influența binefăcătoare a *aerului liber*. Numai plantele „exotice”, care sînt transplantate într-un climat străin, au nevoie de ocrotirea și îngrijirea din seră. Nu cumva consideră oratorul nostru dieta drept o plantă „exotică” în climatul liber și senin al provinciei renane?

După ce a văzut pe oratorul nostru din starea nobililor expunînd, cu o seriozitate aproape comică, cu o demnitate aproape melancolică și cu un patos aproape religios, postulatul *înaltei înțelepciuni* a dietei, precum și al *libertății* și al *independenței* ei medievale, cititorul neinițiat va fi uimit văzînd cum în problema *libertății presei* același orator coboară de la înalta înțelepciune a *dietei* la obișnuita *lipsă de înțelepciune a speciei umane*, de la independența și libertatea stărilor privilegiate, ridicate mai înainte în slăvi, la *lipsa de libertate și de independență principială a naturii umane*. Pe noi nu ne miră faptul că ne aflăm în fața unuia dintre reprezentanții — destul de numeroși în zilele noastre — ai principiului creștin-cavaleresc, modern-feudal, într-un cuvînt ai principiului romantic.

Acești domni, care nu vor să admită că libertatea este un dar natural oferit tuturor de lumina universală a rațiunii, ci o privesc ca pe un dar supranatural al unei constelații cerești deosebit de favorabile, care consideră libertatea doar ca o *însușire individuală* a anumitor persoane și stări, acești domni sînt siliți în mod inevitabil să încadreze rațiunea universală și libertatea generală în *categoria convingerilor dăunătoare*

* — oameni noi. — *Nota Trad.*

și a fantasmagoriilor unor „*sisteme logic orînduite*”. Din dorința de a salva libertățile particulare ale privilegiului, ei proscriu libertatea generală a naturii umane. Dat fiind însă că progenitura rea a secolului al XIX-lea, ca și conștiința cavalerilor moderni — ea însăși infectată de acest secol —, nu poate concepe ceea ce este de neconceput în sine, întrucît este lipsit de orice sens, și anume în ce mod atribute interne, esențiale, generale pot fi legate — datorită unor factori externi, întîmplători, particulari — de anumiți indivizi umani fără a fi totodată legate de esența omului, de rațiune în general, fără a fi deci comune tuturor oamenilor, — ei recurg în mod necesar la *minuni* și la *misticism*. Mai departe, întrucît *adevărata* poziție a acestor domni în statul modern nu corespunde cîtuși de puțin ideii pe care și-o fac despre poziția lor, întrucît trăiesc într-o lume ce se află *dincolo de cea reală*, întrucît la ei *închipuirea* ține loc de cap și de inimă, acești domni nemulțumiți de practică recurg în mod necesar la *teorie*, însă la *teoria lumii de dincolo*, la *religie*, care capătă în miinile lor o înveninare polemică îmbibată de tendințe politice și care, în mod mai mult sau mai puțin conștient, devine o mantie a sfințeniei pentru dorințe foarte lumeste, deși în același timp foarte fantastice.

Astfel vom vedea că oratorul nostru opune cerințelor practice o teorie mistic-religioasă a închipuirii, teoriilor reale o înțelepciune practică meschin-iscusită, pragmatic-șmecherească, dobîndită din experiența cea mai superficială; că el opune elementelor raționale omenesți noțiuni sfinte supra-omenesți, și adevăratei sfințenii a ideilor — arbitrarul și necredința unor puncte de vedere josnice. Limbajul mai distins, mai degajat și, din această cauză, mai sec al oratorului din starea principilor se transformă aici în afectare patetică și în onctuozitate fantastic-exaltată, care mai înainte treceau pe planul al doilea față de patosul privilegiului.

„Cu cît se poate tăgădui mai puțin că presa este astăzi o forță politică, cu atît i se pare mai eronată părerea, la fel de răsîndită, că *din lupta dintre presa bună și cea rea* vor rezulta adevărul și lumina și că se poate aștepta o extindere mai mare și eficientă a acestora. *Omul, considerat ca individ sau în masă, este totdeauna același. Prin natura sa, el este imperfect și nematur, avînd nevoie de educație atîta timp cît durează dezvoltarea sa, care încetează abia o dată cu moartea sa. Arta educației însă nu constă în a pedepsi acțiunile nepermise, ci în a promova influențele bune și în a îndepărta pe cele rele. Dar această imperfecțiune umană implică faptul că tocmai cîntecul de sirenă la care recurge tot ceea ce este rău are o influență extrem de puternică asupra maselor și reprezintă, dacă nu o piedică absolută opusă glasului simplu.*

și sobru al adevărului, în orice caz una greu de învins. În timp ce presa rea se adresează numai pasiunilor oamenilor, în timp ce nici un mijloc nu i se pare prea josnic pentru a-și atinge, prin ațîțarea pasiunilor, scopul ei, care constă în *răspindirea cît mai largă a unor principii dăunătoare și încurajarea în cea mai largă măsură a convingerilor dăunătoare*, în timp ce ea dispune de toate avantajele celei mai periculoase dintre toate *ofensivele* pentru care în mod obiectiv nu există bariere ale dreptului, iar în mod subiectiv nu există legi ale moralei și nici măcar ale onoarei formale, — *presa bună se mărginește întotdeauna numai la defensivă*. Influența ei, de cele mai multe ori, nu poate avea decît un caracter *defensiv*, rezervat și de *consolidare*, ea neputîndu-se lăuda cu progrese însemnate pe teritoriul inamicului. Și încă e un noroc dacă piedici exterioare nu îngreuează această influență”.

Am redat în întregime acest pasaj pentru a nu atenua cîtuși de puțin eventuala impresie patetică asupra cititorului.

Oratorul s-a situat à la hauteur des principes *. Pentru a combate *libertatea presei* trebuie să aperi teza *eternei lipse de maturitate* a speciei umane. Afirmația că, dacă lipsa de libertate constituie esența omului, libertatea contrazice esența lui reprezintă o pură tautologie. Scepticii cei răi ar putea să meargă cu îndrăzneala atît de departe, încît să nu-l creadă pe orator pe cuvînt.

Dacă lipsa de maturitate a speciei umane este argumentul mistic împotriva libertății presei, atunci cenzura este în orice caz un mijloc cît se poate de inteligent împotriva maturității speciei umane.

Tot ce se dezvoltă este imperfect. Dezvoltarea se termină abia cu moartea. În acest caz concluzia cea mai logică ar fi să omori omul pentru a-l salva din această stare de imperfecțiune. Cel puțin așa conchide oratorul pentru a putea nimici libertatea presei. Pentru el adevărata educație constă în a ține pe om toată viața în scutece, în leagănul său, căci, îndată ce a învățat să umble, omul învață să și cadă, și numai prin cădere învață să umble. Dar dacă vom rămîne cu toții sugaci, cine o să ne înfeșe? Dacă vom rămîne cu toții în leagăn, cine o să ne legene? Dacă vom fi cu toții deținuți, cine va mai fi temnicer?

Prin natura sa, omul este imperfect atît ca individ cît și în masă. De principiis non est disputandum **. Fie și așa! Dar ce decurge de aici? Raționamentele oratorului nostru sînt imperfecte, guvernele sînt imperfecte, dietele sînt imperfecte, libertatea presei este imperfectă, orice sferă a existenței umane este imperfectă. Prin urmare, dacă una din aceste sfere

* — la înălțimea principiilor. — Nota Trad.

** — Principiile nu se discută. — Nota Trad.

trebuie să nu mai existe din cauza acestei imperfecțiuni, atunci nici una din ele nu are dreptul să existe, atunci omul în genere nu are dreptul să existe.

Admițînd imperfecțiunea principială a omului — și, pentru moment, o vom admite —, noi știm de la bun început că toate instituțiile omenești sînt imperfecte. Această chestiune nici nu mai trebuie discutată, ea nu pledează nici în favoarea lor, nici împotriva lor; ea nu reprezintă *caracterul lor specific*, nu este semnul lor distinctiv.

De ce atunci dintre toate aceste instituții imperfecte tocmai presa liberă trebuie să fie perfectă? De ce o dietă perfectă pretinde o presă perfectă?

Ceea ce este imperfect are nevoie de educație. Dar educația nu este și ea o îndeletnicire omenească, deci imperfectă? Nu are oare educația, la rîndul ei, nevoie de educație?

Dar, chiar dacă am admite că tot ce este omenesc, prin însuși faptul *existenței sale*, este imperfect, urmează oare că trebuie să punem totul în aceeași oală, să prețuim deopotrivă binele și răul, adevărul și minciuna? Singura concluzie justă nu poate fi decît următoarea: după cum, atunci cînd privesc un tablou, trebuie să părăsesc unghiul de vedere care îmi oferă numai pete, iar nu culori, numai o haotică întretăiere de linii, iar nu un desen, tot așa trebuie să părăsesc și punctul de vedere care îmi prezintă lumea și relațiile dintre oameni numai în aparența lor exterioară, să recunosc că acesta nu este indicat pentru o apreciere a valorii lucrurilor, căci cum ar putea să-mi servească drept temei pentru o apreciere și un discernămint just un punct de vedere care, cu privire la întregul univers, nu exprimă decît ideea anodină că tot ce există este imperfect? Însuși acest punct de vedere este cea mai imperfectă dintre toate imperfecțiunile pe care le vede în jurul său. Trebuie, prin urmare, să apreciem existența lucrurilor cu măsura pe care ne-o dă esența ideilor interioare și să ne lăsăm cu atît mai puțin induși în eroare de datele unei experiențe unilaterale și triviale, cu cît concluzia acestui punct de vedere este că orice experiență, orice judecată e inutilă, că toate pisicile sînt cenușii.

[„Gazeta renană” nr. 132 din 12 mai 1842]

Din punctul de vedere al ideii, se înțelege de la sine că libertatea presei e cu mult mai îndreptățită decît cenzura, întrucît ea însăși este o întruchipare a ideii, a libertății, un

bine pozitiv, în timp ce cenzura este o întruchipare a lipsei de libertate, este polemica unei concepții a aparenței împotriva concepției esenței și are o natură doar negativă.

Nu, nu și iar nu! — exclamă, întrerupându-ne, oratorul nostru. — Eu nu blamez fenomenul, eu blamez esența. Libertatea este cel mai nelegiuit lucru în libertatea presei. Libertatea dă posibilitatea de a face răul; de aceea libertatea este tot una cu răul.

Libertatea cea rea!

„A ucis-o în întunecosul crîng
Și i-a aruncat leșul în Rinul cel adînc.“³⁰

Însă

„De data aceasta trebuie să vorbesc cu tine,
Stăpîne și maestre, ascultă-mă liniștit!“³¹

Nu există oare chiar în țara cenzurii libertatea presei? Presa, în genere, este o realizare a libertății umane. Prin urmare, acolo unde există presă, există și libertatea presei.

E drept că în țara cenzurii statul nu dispune de libertatea presei, însă unul din organele statului — *guvernul* — dispune de ea. În afară de faptul că publicațiile oficiale ale guvernului beneficiază de o deplină libertate a presei, nu exercită oare cenzorul, zilnic, dacă nu direct, cel puțin indirect, o libertate absolută a presei?

Scriitorii sînt, ca să zicem așa, secretarii lui. Cînd secretarul nu exprimă părerea șefului, acesta pur și simplu șterge cîrpăceala. Prin urmare, cenzura este aceea care redactează presa.

Liniile prin care cenzorul taie textul reprezintă pentru presă același lucru ca și liniile drepte — *cua*¹⁹ — ale chinezilor pentru gîndire. Aceste *cua* ale cenzorului sînt categorii ale literaturii, și, după cum se știe, categoriile sînt esența tipică în varietatea conținutului.

Libertatea este într-o asemenea măsură esența omului, încît pînă și adversarii ei o înfăptuiesc prin aceea că luptă împotriva înfăptuirii ei, prin faptul că doresc să-și însușească drept cea mai prețioasă podoabă ceea ce au respins ca podoabă a naturii umane.

Nici un om nu combate libertatea; el combate, cel mult, libertatea celorlalți. De aceea au existat întotdeauna tot felul de libertăți, cu deosebire că uneori au existat sub forma de privilegiu deosebit, alteori ca un drept general.

Abia acum a căpătat problema aceasta un *sens logic*. Nu se pune întrebarea dacă trebuie să existe libertatea presei, căci ea există întotdeauna. Se pune întrebarea dacă libertatea presei constituie privilegiul unor anumite persoane sau dacă este privilegiul spiritului uman. Se pune întrebarea dacă ceea ce constituie un drept pentru una din părți trebuie să fie lipsă de drepturi pentru cealaltă parte. Se pune întrebarea dacă „*libertatea spiritului*” este mai îndreptățită decât „*libertățile îndreptate împotriva spiritului*”.

Dar dacă trebuie să condamnăm „*presa liberă*” și „*libertatea presei*” ca o realizare a „*libertății generale*”, cu atât mai mult e cazul să condamnăm *cezura* și *presa cenzurată* ca o realizare a unei *libertăți speciale*, căci cum poate să fie bună *specia* când *genul* este rău? Dacă oratorul ar fi consecvent, el ar trebui să condamne nu presa liberă, ci presa în genere. După părerea lui, presa ar fi bună numai în cazul când nu ar fi un produs al libertății, adică numai dacă nu ar fi un produs al activității *omenești*. Prin urmare, la presă în genere ar avea dreptul numai *animalele* sau *zeii*.

Sau poate ar trebui — lucru pe care oratorul nu îndrăznește să-l spună fățiș — să atribuim guvernului și lui însuși o *inspirație divină*?

Cînd o persoană particulară se laudă că ar avea o inspirație divină, în societatea noastră există un singur om care o poate combate în mod oficial: *medicul psihiatru*.

Istoria engleză a dovedit însă cu prisosință cum afirmația unei inspirații divine de sus generează afirmația opusă a unei inspirații divine de jos: Carol I s-a urcat pe eșafod datorită inspirației divine de jos.

Ce-i drept, oratorul nostru din starea nobililor continuă, după cum vom vedea mai departe, să înfățișeze cenzura și libertatea presei, presa cenzurată și presa liberă, ca *două rele*, dar el nu merge pînă la a recunoaște presa în genere ca *răul principal*.

Dimpotrivă! El împarte întreaga presă în presă „*bună*” și în presă „*rea*”.

Despre presa *rea* el ne spune lucrul de necrezut că *scopul* ei ar fi răutatea și răspîndirea cît mai largă a răutății. Trece peste faptul că oratorul are o părere prea bună despre credulitatea noastră, pretinzînd să-l credem pe cuvînt că există o *răutate prin profesie*. Îi vom aminti doar axioma care glăsuiește că tot ce este omenesc este imperfect. Nu decurge oare de aici concluzia că nici presa rea nu e rea de tot, desă-

vîrșită în răutatea ei, ci prin urmare e bună, și că presa bună nu este pe de-a-ntregul bună, cu alte cuvinte este rea ?

Dar oratorul ne prezintă reversul medaliei. El susține că presa rea este mai bună decît cea bună, căci cea rea se află în permanență în *ofensivă*, pe cînd cea bună este în *defensivă*. Însă chiar el ne-a spus că *dezvoltarea* omului încetează o dată cu moartea sa. Desigur, nu ne-a spus mare lucru prin aceasta ; nu ne-a spus altceva decît că viața se sfîrșește o dată cu moartea. Dar dacă viața omului este dezvoltare, iar presa bună se află întotdeauna în defensivă, influența ei avînd de cele mai multe ori „un caracter defensiv, rezervat și de consolidare”, nu se opune ea prin aceasta în mod continuu dezvoltării, prin urmare și vieții ? Așadar, ori această bună presă defensivă este rea, ori dezvoltarea este un rău. În felul acesta, afirmația făcută mai înainte de orator că scopul „presei rele” este „răspîndirea cît mai largă a unor principii dăunătoare și încurajarea în cea mai largă măsură a convingerilor dăunătoare” începe să-și piardă caracterul ei mistic neverosimil, datorită interpretării raționale că răul pe care-l reprezintă presa rea constă în răspîndirea cît mai largă a unor principii și în încurajarea în cea mai largă măsură a convingerilor în genere.

Raportul dintre presa bună și cea rea devine și mai ciudat cînd oratorul ne asigură că presa bună este *neputincioasă*, iar cea rea este *atotputernică*, întrucît prima nu are nici o influență asupra poporului, pe cînd cea de-a doua are o influență irezistibilă ; presa bună și presa neputincioasă sînt pentru orator noțiuni identice. Vrea el să spună prin aceasta că binele este neputincios sau că ceea ce e neputincios este bun ?

Cîntecului de sirenă al presei rele el îi opune glasul sec al presei bune. Cu un glas sec poți cînta cel mai bine și produce cel mai mare efect ! Se pare însă că oratorul cunoaște numai ardoarea senzuală a pasiunii, iar nu și pasiunea arzătoare a adevărului, entuziasmul victorios al rațiunii, patosul irezistibil al forțelor morale.

Printre convingerile presei rele el încadrează „orgoliul care nu recunoaște nici un fel de autoritate a bisericii și a statului”, „invidia” care propovăduiește desființarea aristocrației, și altele asupra cărora vom reveni ulterior. Deocamdată ne mărginim la întrebarea : pe ce teme consideră oratorul că aceste elemente izolate sînt bune ? Dacă forțele generale ale vieții sînt rele — și ni s-a spus că răul este atot-

puternic că numai el are influență asupra maselor —, atunci *cine* sau ce mai este îndreptățit să se dea drept întru chipare a binelui? Fiindcă este o dovadă de mare aroganță să afirmi că individualitatea mea reprezintă binele, că cele câteva existențe care convin individualității mele întru chipează binele, și mizerabila presă rea nu vrea de loc să recunoască acest lucru! O, presa aceasta rea!

Dacă chiar de la început oratorul a transformat atacul împotriva libertății presei într-un atac împotriva libertății, el îl transformă acum într-un atac împotriva binelui. Teama lui de rău se dovedește a fi o teamă de bine. El bazează, prin urmare, cenzura pe recunoașterea răului și pe necunoașterea binelui. Într-adevăr, nu disprețuiesc eu pe un om căruia îi spun dinainte: adversarul tău te va învinge în luptă pentru că, deși ești un om foarte cumpătat și un foarte bun vecin, totuși ești departe de a fi un erou; deși armele tale sînt consacrate, nu te pricepi să le mînuiești; deși noi amîndoi sîntem absolut convinși de perfecțiunea ta, lumea nu va împărtăși niciodată această convingere; pentru că, deși opiniile tale sînt bune, energia ta lasă mult de dorit?

Cu toate că deosebirea pe care o face oratorul între presa bună și presa rea ne scutește de orice contraargumentare, întrucît ea se încurcă în propriile ei contradicții, nu trebuie totuși să scăpăm din vedere lucrul principal, și anume că oratorul a pus complet greșit problema și că prezintă ca argument tocmai ceea ce trebuia argumentat.

Dacă dorim să vorbim de două feluri de presă, atunci aceste diferențieri trebuie să rezulte din însăși esența presei, iar nu din considerații care stau în afara ei. Presă cenzurată sau presă liberă — una din ele trebuie să fie presa bună sau presa rea. Căci tocmai asupra acestei chestiuni se discută, și anume care presă este bună, presa cenzurată sau cea liberă, adică dacă este conform cu esența presei ca ea să aibă o existență liberă sau una neliberă. A aduce presa rea ca argument împotriva presei libere înseamnă a afirma că presa liberă este rea și că presa cenzurată este bună, dar tocmai acest lucru trebuia dovedit.

Convingerile josnice, ciorovăielile personale, infamiile, toate acestea sînt comune presei cenzurate și presei libere. Prin urmare, nu faptul că și una și alta dau naștere la produse de felul acesta constituie diferența lor specifică. Și în mlaș-

tină cresc flori. Este vorba aici de esența, de caracterul lăuntric care deosebește presa cenzurată de presa liberă.

Presa liberă care este rea nu corespunde caracterului esenței sale. Iar presa cenzurată, cu ipocrizia ei, cu lipsa ei de caracter, cu limbajul ei de eunuc, cu gudurările ei de ciine, realizează numai condițiile interioare ale esenței sale.

Presa cenzurată rămîne rea chiar cînd aduce roade bune, căci aceste roade sînt bune numai în măsura în care ele reprezintă presa liberă înăuntrul celei cenzurate și în măsura în care împrejurarea că sînt roade ale presei cenzurate nu corespunde caracterului lor. Presa liberă rămîne bună chiar cînd oferă produse proaste, căci aceste produse reprezintă simple abateri de la natura presei libere. Un castrat rămîne un om imperfect chiar cînd are o voce bună. Natura rămîne bună chiar cînd produce monștri.

Esența presei libere este esența rațională, morală, plină de caracter a libertății. Caracterul presei cenzurate este anomalia lipsită de caracter a nonlibertății, este o monstruoziitate civilizată, un avorton parfumat.

Sau mai este nevoie de vreo dovadă că libertatea presei corespunde esenței presei și că cenzura presei o contrazice? Oare nu este de la sine înțeles că barierele exterioare ale vieții spirituale nu fac parte din caracterul lăuntric al acestei vieți, că ele neagă această viață, și nu o afirmă?

Pentru a justifica într-adevăr cenzura, oratorul ar fi trebuit să dovedească că cenzura face parte din esența libertății presei. În loc de aceasta el demonstrează că libertatea nu face parte din esența omului. El se leapădă de întreaga specie pentru a păstra o singură varietate a ei, căci libertatea este esența generică a întregii existențe spirituale, prin urmare și a presei. Pentru a suprima posibilitatea răului, el suprimă posibilitatea binelui și înfăptuiește răul, căci bine din punct de vedere uman nu poate fi decît ceea ce este o realizare a libertății.

Prin urmare, atîta timp cît nu ni se va fi dovedit că cenzura decurge din însăși esența libertății presei, noi vom considera presa cenzurată ca presă rea.

Dar, chiar admitînd că cenzura s-a născut o dată cu natura presei — deși nici un animal, și cu atît mai puțin o ființă spirituală, nu vine pe lume în lanțuri —, ce rezultă de aici? Rezultă numai că și libertatea presei așa cum se prezintă ea în forma oficială, adică însăși cenzura, are nevoie de

cenzură. Și cine să cenzureze presa guvernamentală dacă nu presa populară ?

E drept că un alt orator crede că ceea ce e rău în cenzură va fi lichidat prin triplarea lui, subordonînd cenzura locală cenzurii provinciale, iar pe aceasta, la rîndul ei, cenzurii berlineze ; în felul acesta libertatea presei ar deveni unilaterală, iar cenzura multilaterală. Cîte complicații numai pentru a putea viețui ! Și cine să cenzureze cenzura berlineză ? Dar să ne întoarcem la oratorul *nostru*.

El ne-a lămurit de la bun început că din *lupta* dintre presa bună și cea rea nu va ieși nici o lumină ; dar — ne permitem să-l întrebăm — nu cumva el vrea ca această luptă *inutilă să se permanentizeze* ? Lupta dintre cenzură și presă nu reprezintă oare, chiar după el, lupta dintre presa bună și cea rea ?

Cenzura nu lichidează lupta, ci o face doar unilaterală, o transformă dintr-o luptă deschisă într-una ascunsă, iar din lupta de principii face o luptă între principiul lipsit de forță și forța lipsită de principii. Adevărata cenzură, care își are rădăcinile în însăși esența libertății presei, este *critica* ; ea reprezintă instanța de judecată creată de libertatea presei din ea însăși. Cenzura este critica ca monopol al guvernului. Dar nu-și pierde oare critica caracterul ei rațional atunci cînd nu acționează deschis, ci în secret, nu teoretic, ci practic ; cînd nuse situează deasupra partidelor, ci constituie ea însăși un partid ; cînd nu operează cu arma ascuțită a rațiunii, ci cu foarfecele tocite ale samavolniciei ; cînd vrea numai să exercite critica, dar nu să o și suporte ; cînd, oferindu-se, ea se reneagă ; cînd, în sfîrșit, este atît de necritică încît consideră în mod greșit un individ oarecare drept întruchiparea înțelepciunii universale și confundă ordinele cu comandamentele rațiunii, petele de cerneală cu petele din soare, liniile prin care cenzorul taie textul cu construcții matematice, iar loviturile cu argumentele concludente ?

În cursul expunerii noastre am arătat cum mistica fantastică, onctuoasă, sentimentală a oratorului se transformă brusc în duritate, într-un pragmatism rațional meschin-șmecheresc, în mărginire a unui calcul empiric lipsit de idei. Raționamentele lui ulterioare *cu privire la raportul dintre legea cenzurii și legea presei, cu privire la măsurile preventive și represive* ne scutesc de efortul de a aplica cele susținute de el, deoarece el însuși trece la *aplicarea conștientă* a misticii sale.

„*Măsuri preventive sau represive, cenzura sau legea presei — numai despre asta e vorba aici ; totuși nu ar fi rău să privim mai îndeaproape*

primejdiile care ar trebui înlăturate de o parte sau de alta. În timp ce cenzura urmărește să prevină răul, legea presei are ca scop să împiedice repetarea răului cu ajutorul sancțiunii. Dar atît cenzura cît și legea presei, ca toate instituțiile omenești, sînt imperfecte; întrebarea care se pune e numai care din ele este mai puțin imperfectă. Întrucît este vorba de chestiuni pur spirituale, ne lovim aici de o problemă — și anume de cea mai importantă — pe care nici una din părți nu o va putea vreodată soluționa în mod satisfăcător, aceea de a găsi o formă care să exprime atît de clar și de hotărît intenția legiuitorului, încît ceea ce e legal și ceea ce e nelegal să fie precis delimitat și în felul acesta să fie înlăturată orice *samavolnicie*. Însă ce altceva înseamnă a comite o *samavolnicie* decît a acționa potrivit unei *părerii personale*? Și cum pot fi înlăturate efectele unor *părerii personale* atunci cînd e vorba de chestiuni pur spirituale? A găsi o normă călăuzitoare care să fie atît de precis conturată încît să *trebuiească să fie aplicată* în virtutea unei necesități intrinseci, în fiecare caz în parte, potrivit intenției legiuitorului, aceasta ar însemna piatra filozofală, care nu a fost încă găsită pînă acum și care cu greu va putea fi găsită vreodată; și astfel *samavolnicia* — dacă prin acest cuvînt înțelegem a acționa potrivit unei *părerii personale* — ar fi inseparabilă atît de cenzură cît și de *legea presei*. Trebuie, prin urmare, să le privim pe amîndouă sub raportul imperfecțiunii lor inevitabile, și al consecințelor acestei imperfecțiuni. Dacă s-ar putea ca cenzura să înăbușe într-adevăr unele lucruri bune, în schimb legea presei nu va fi în stare să prevină multe lucruri rele. Dar adevărul nu poate fi înăbușit mult timp. Cu cît i se vor pune mai multe piedici în cale, cu atît mai multă îndrăzneală își va urmări el țelul său și cu atît mai purificat va fi el atunci cînd îl va atinge. Însă vorba rea e asemenea *focului grecesc*, pe care nimic nu-l poate opri după ce a fost aruncat; efectele ei sînt incalculabile, deoarece pentru ea nimic nu este sfințit și nimic nu o poate face să amuțească, ea găsind hrană pe buzele și în inima oamenilor ca să se propage”.

Comparațiile oratorului nostru nu sînt prea fericite. El se lasă cuprins de exaltare poetică de îndată ce descrie atotputernicia răului. Am mai auzit o dată că glasul binelui, fiind prea sec, a răsunit neputincios în fața *cîntecului de sirenă al răului*. Acum însă răul devine *foc grecesc*, în timp ce pentru adevăr oratorul nu găsește nici un termen de comparație; și dacă am vrea să alcătuim din cuvintele lui „seci” o comparație, atunci adevărul ar fi, în cel mai bun caz, *cremenea* din care țîșnesc cu atît mai multe scînteii cu cît lovești în ea mai mult. Un excelent argument pentru negustorii de sclavi pentru a trezi prin lovituri de bici natura umană în negri; o minunată maximă pentru legiuitor pentru a promulga legi represive împotriva adevărului datorită cărora acesta să-și urmărească cu atît mai multă îndrăzneală țelul său. Pe cît se vede, oratorul nostru capătă respect pentru adevăr abia cînd acesta se prezintă într-o formă *primitiv-brutală și palpabilă*. Cu cît veți pune mai multe stavile în calea adevărului,

cu atît veți obține un adevăr mai temeinic ! Deci puneți-i cît mai multe stavile !

Dar să lăsăm sirenele să cînte !

Mistica „*teorie a imperfecțiunii*” a oratorului nostru a dat, în sfîrșit, roadele ei pămîntești ; ea ne-a aruncat în cap meiteoriții săi. Să examinăm, așadar, acești meteoriți !

Totul este imperfect. Cenzura este imperfectă, legea presei este imperfectă. Prin aceasta este definită esența ei. Cu privire la *îndreptățirea ideii lor* nu mai este nimic de spus ; nu ne rămîne altceva de făcut decît să ne situăm pe punctul de vedere al empirismului celui mai plat și să facem un calcul al probabilităților pentru a stabili din care parte ne amenință mai multe primejdii. Este numai o deosebire de timp dacă anumite măsuri previn răul însuși cu ajutorul cenzurii sau dacă, cu ajutorul legii presei, previn repetarea răului.

După cum se vede, oratorul a știut să ocolească, cu ajutorul frazeologiei găunoase despre „imperfecțiunea umană”, deosebirea esențială, interioară, caracteristică dintre cenzură și legea presei și să transforme controversa dintr-o problemă de principii într-una de bilci : dacă te alegi cu mai multe vinătăi de pe urma cenzurii sau de pe urma legii presei ?

Dacă opunem însă una altelei legea presei și legea cenzurii, atunci, în primul rînd, nu este vorba de consecințele lor, ci de motivarea lor, nu de aplicarea lor individuală, ci de îndreptățirea lor generală. Încă Montesquieu ne învață că este mai comod să aplici despotismul decît legalitatea, iar Machiavelli susține că răul aduce prinților mai mult folos decît binele. Dacă nu vrem, pentru acest motiv, să confirmăm vechea maximă *iezuită* potrivit căreia scopul bun — și noi ne îndoim de însuși faptul că scopul este bun — scuză mijloacele rele, atunci trebuie mai întîi de toate să cercetăm dacă cenzura constituie prin esența ei un mijloc *bun*.

Oratorul nostru are dreptate cînd numește legea cenzurii o măsură preventivă ; ea este o măsură preventivă a poliției împotriva libertății, dar nu are dreptate cînd numește legea presei o măsură represivă. Ea este însăși regula libertății care se erijează în măsură a excepțiilor ei. Măsura cenzurii nu este o lege. Legea presei nu este o măsură.

În legea presei libertatea este aceea care pedepsește. În legea cenzurii e pedepsită libertatea. Legea cenzurii este o lege care pune libertatea sub semnul suspiciunii. Legea presei este un vot de încredere pe care libertatea și-l acordă ei însăși. Legea presei pedepsește abuzurile libertății. Legea

cenzurii pedepsește libertatea ca pe un abuz. Ea tratează libertatea ca pe o criminală ; căci nu este privit oare, în orice sferă a societății, ca o dezonoare faptul de a te afla sub supraveghere polițienească ? Legea cenzurii are doar *forma* unei legi. Legea presei este o lege *adevărată*.

Legea presei este o *lege adevărată* deoarece exprimă existența efectivă a libertății. Ea consideră libertatea ca stare *normală* a presei, iar presa ca existență a libertății ; numai de aceea ea intră în conflict cu delictele de presă, socotindu-le ca o excepție ce contrazice propriile ei norme, și prin aceasta se suprimă. Libertatea presei se impune ca lege a presei contra atentatelor împotriva ei însăși, contra delictelor de presă. Legea presei consideră că libertatea este inerentă naturii delicventului. Ceea ce a comis, prin urmare, delicventul împotriva libertății a comis împotriva lui însuși, și această violare a propriei lui naturi îi apare ca o *pedeapsă* care înseamnă pentru el recunoașterea libertății sale.

Legea presei este, așadar, departe de a fi o măsură represivă împotriva libertății presei, un simplu mijloc pentru a împiedica repetarea infracțiunii cu ajutorul fricii de sancțiune. Dimpotrivă, *lipsa unei legislații a presei* ar trebui privită ca excluderea libertății presei din sfera libertății juridice, căci libertatea recunoscută din punct de vedere juridic există în stat sub forma de *lege*. Legile nu sînt măsuri represive împotriva libertății, după cum nici legea gravitației nu este o măsură represivă împotriva mișcării, căci, dacă e adevărat că în calitate de lege a gravitației ea dirijează mișcările eterne ale corpurilor cerești, ea mă omoară, în schimb, ca lege a căderii cînd o calc, încercînd să dansez în aer. Legile sînt mai curînd niște norme pozitive, clare, universale, în care libertatea a căpătat o existență impersonală, teoretică, independentă de bunul plac al fiecărui individ. Codul de legi este biblia libertății unui popor.

Legea presei este, prin urmare, *recunoașterea legală a libertății presei*. Ea este expresia *dreptului*, deoarece este existența efectivă a libertății. De aceea ea trebuie să existe chiar și atunci cînd nu se aplică niciodată — cum e cazul, bunăoară, în America de Nord —, în timp ce cenzura, ca și sclavia, nu poate fi niciodată legală, chiar dacă ar exista de o mie de ori sub formă de lege.

Nu există legi preventive în vigoare. Legea previne numai sub formă de *ordin*. Ea devine o lege *activă* abia atunci

cînd e violată, căci ea este o lege *adevărată* numai atunci cînd legea naturală inconștientă a libertății a devenit prin ea o lege conștientă a statului. Acolo unde legea este o lege adevărată, adică acolo unde ea înseamnă existența libertății, ea este adevărată existență liberă a omului. Legile, așadar, nu pot preveni acțiunile omului, deoarece ele sînt legi vitale intrinseci ale înseși acțiunilor lui, oglindirea conștientă a vieții lui. Viața omului ca viață de libertate trece deci înaintea legii, și numai cînd acțiunile reale ale omului au dovedit că el a încetat să asculte de legea naturală a libertății, abia atunci legea îl obligă, ca lege de stat, să fie liber, după cum legile fizice îmi apar numai atunci ca ceva străin mie cînd viața mea a încetat de a mai fi viața acestor legi, cînd ea *s-a îmbolnăvit*. O lege preventivă este, prin urmare, o *contradicție absurdă*.

Așadar, legea preventivă nu cuprinde în sine nici o măsură, nici o *regulă rațională*, căci regula rațională nu poate decurge decît din însăși natura lucrului, în cazul de față din natura libertății. Ea este *nemărginită*, căci, pentru a se putea impune ca măsură preventivă împotriva libertății, ea trebuie să fie tot atît de mare ca și obiectul ei, adică nemărginită. Legea preventivă reprezintă, prin urmare, contradicția unei *îngrădiri nemărginite*, iar acolo unde încetează să acționeze, nu necesitatea, ci hazardul este acela care stabilește limitele arbitrarului, precum dovedește zilnic ad oculos * cenzura.

Corpul omului este, prin natura sa, muritor. De aceea bolile sînt nelipsite. Dar de ce omul se adresează medicului abia cînd se îmbolnăvește, și nu cît timp este sănătos? Fiindcă nu numai boala, ci însuși medicul este un rău. Printr-o îngrijire medicală permanentă viața ar fi decretată un rău, iar corpul omului un obiect de tratament pentru colegiile medicale. Oare nu este de preferat moartea unei vieți care constă numai din măsuri preventive împotriva morții? Oare vieții nu-i este proprie și mișcarea liberă? Ce altceva e boala decît o piedică în libera dezvoltare a vieții? Un medic permanent ar fi tot una cu o boală care nu ți-ar lăsa nici măcar perspectiva morții, ci te-ar sili să trăiești. Viața n-are decît să moară, dar moartea nu trebuie să trăiască. Oare spiritul nu are drepturi mai mari decît corpul? E drept că adeseori acest lucru a fost interpretat în sensul că, pentru spiritele libere, libertatea fizică de mișcare ar fi dăunătoare și, prin urmare, ele

* — vizibil, fățiș. - Nota Trad.

ar trebui să fie lipsite de o asemenea libertate. Cenzura pornește de la punctul de vedere că boala este o stare normală sau că starea normală — libertatea — este o boală. Cenzura asigură în permanență presa că este bolnavă și, oricâte dovezi ar aduce aceasta pentru a demonstra constituția ei sănătoasă, ea trebuie totuși să se supună tratamentului. Dar cenzura nu este nici măcar un medic învățat, care prescrie diferite remedii interne potrivit fiecărei boli în parte, ci un chirurg de țară care aplică în mod mecanic un singur panaceu pentru toate relele — foarfeca. Ea nu este nici măcar un chirurg care urmărește să obțină însănătoșirea mea, ci doar un chirurg estetic care consideră că tot ce nu-i place la corpul meu este inutil și care taie tot ce-l contrariază; ea este un șarlatan care face ca erupția să dea înapoi pentru ca să n-o vadă, fără să-i pese că ea se localizează acum pe organele interne, pe părțile mai nobile ale corpului.

A prinde păsări vii se pare un lucru nedrept. Dar colivia nu este ea oare o măsură preventivă împotriva păsărilor de pradă, a gloanțelor și a furtunilor? Considerați că e o barbarie să scoateți ochii presei cu pana ascuțită a cenzurii? Vi se pare că se comite un act despotice când se tunde părul unui om liber împotriva voinței sale, în timp ce cenzura taie zilnic în carnea vie a oamenilor care gîndesc și lasă să treacă, declarîndu-le sănătoase, numai corpuri fără suflet, care nu reacționează, corpuri servile.

[„Gazeta renană” nr. 135 din 15 mai 1842]

Am arătat că legea presei este un lucru drept, iar legea cenzurii un lucru nedrept. Dar cenzura însăși recunoaște că ea nu reprezintă un scop în sine, că ea ca atare nu reprezintă nimic bun, că prin urmare se bazează pe principiul: „scopul scuză mijloacele”. Însă un scop care are nevoie de mijloace nelegiuite nu este un scop sfînt; și nu ar putea oare și presa să adopte acest principiu și să declare răspicat: „scopul scuză mijloacele”?

Legea cenzurii nu este, prin urmare, o lege, ci o măsură polițienească, și chiar o *măsură polițienească rea*, căci ea nu obține ceea ce vrea și nu vrea ceea ce obține.

Dacă legea cenzurii vrea să facă uz de mijloace *preventive* față de *libertate*, considerînd-o ca un lucru indezirabil, atunci ea reușește să obțină tocmai contrarul. În țara cen-

zurii orice scriere interzisă, adică tipărită fără aprobarea cenzurii, este un eveniment. Ea este apreciată ca un martir, și orice martir își are aureola și credințioșii săi. Ea este considerată ca o excepție, și dacă libertatea nu poate înceta niciodată să fie scumpă omului, cu atât mai mult se poate spune acest lucru despre excepțiile de la lipsa generală de libertate. Orice mister ispitește. Acolo unde opinia publică constituie pentru ea însăși un mister, ea este din capul locului ispitită de orice scriere care sparge în mod formal barierele mistice. Cenzura transformă orice scriere interzisă, fie ea proastă ori bună, într-o lucrare excepțională, în timp ce libertatea presei îi răpește oricărei lucrări tot ce poate fi impresionant din punct de vedere material.

Dacă însă cenzura este *onestă*, ea caută să evite samavolnicia și face din samavolnicie lege. Ea nu poate preveni un pericol care este mai mare decât ea. Pericolul de moarte pentru orice ființă constă în a se pierde pe sine însăși. De aceea lipsa de libertate este adevăratul pericol de moarte pentru om. Făcînd pentru moment abstracție de consecințele morale, trebuie să înțelegeți că nu vă puteți bucura de avantajele presei libere fără a tolera și inconvenientele ei. Nu puteți culege trandafirul fără spinii lui! Dar gîndiți-vă cît de mult pierdeți o dată cu presa liberă!

Presa liberă reprezintă ochiul mereu treaz al spiritului poporului, întruchiparea încrederii unui popor în sine însuși, legăturile grăitoare care leagă individul de stat și de lumea întreagă; ea este întruchiparea culturii care transfigurează lupta materială, ridicînd-o la rangul de luptă spirituală, și care idealizează forma ei materială, brută. Libertatea presei este spovedania deschisă a unui popor față de el însuși, și, după cum se știe, forța care rezidă în mărturisire este izbăvitoare. Ea este oglinda spirituală în care un popor se vede pe el însuși, iar cunoașterea de sine este prima condiție a înțelepciunii. Ea este spiritul statului, care poate fi adus în orice colibă cu cheltuieli mai mici decât mijloacele materiale de iluminat. Ea este omnilaterală, omniprezentă, atotștiutoare. Ea este lumea ideală care țîșnește în permanență din lumea reală și, sub forma unui spirit tot mai bogat, se varsă înapoi în ea, însuflețind-o din nou.

Expunerea noastră a arătat că între cenzură și legea presei există aceeași deosebire ca între samavolnicie și libertate, ca între legea formală și cea reală. Însă ceea ce este valabil pentru esență este valabil și pentru aparență. Ceea

ce este valabil pentru îndreptățirea cenzurii și a legii presei este valabil și pentru *aplicarea lor*. Pe cât de deosebite sînt legea presei și legea cenzurii, tot pe atît de *deosebite* sînt față de presă poziția *judecătorului* și *aceea a cenzorului*.

Ce-i drept, oratorul nostru, ai cărui ochi sînt îndreptați spre cer, vede sub el, în adîncime, pămîntul ca o movilă de praf demnă de dispreț, și în felul acesta el nu știe să spună nimic altceva despre flori decît că toate sînt acoperite de praf. De aceea el vede și aici numai două măsuri, care în aplicarea lor sînt *deopotrivă de arbitrare*, căci samavolnicia înseamnă a acționa potrivit unei păreri personale, iar părerea personală este inseparabilă de chestiunile spirituale etc. etc. Dar dacă înțelegerea chestiunilor spirituale este *individuală*, atunci cu ce ar fi mai valabilă o concepție spirituală decît alta, opinia cenzorului față de aceea a autorului? Dar noi îl înțelegem pe orator. Vrînd să dovedească îndreptățirea cenzurii, el ne arată pe o cale cît se poate de ocolită că în aplicarea lor atît cenzura cît și legea presei sînt neîndreptățite, căci el consideră că tot ce este lumesc este imperfect și de aceea nu-i mai rămîne decît să se întrebe dacă samavolnicia trebuie să fie de partea poporului sau, dimpotrivă, de partea guvernului.

Mistica lui se transformă în *libertinaj* atunci cînd pune pe aceeași treaptă *legea* și *samavolnicia* și cînd nu vede decît o deosebire formală acolo unde este vorba de opoziții morale și juridice, căci el nu polemizează împotriva *legii presei*, ci împotriva *legii* în general. Sau există cumva vreo lege care, în virtutea unei necesități lăuntrice, *trebuie* să fie aplicată *în fiecare caz în parte*, potrivit intenției legiuitorului, orice *samavolnicie* fiind *absolut* exclusă? Este nevoie de o nemaipomenită cutezanță să numești o problemă atît de absurdă *piatra filozofală*, cînd numai o extremă ignoranță poate pune o astfel de problemă. Legea este generală. Cazul care trebuie să fie determinat pe baza legii este un caz singular. Pentru a subsuma singularul generalului este nevoie de o judecată. Judecata este problematică. Și *judecătorul* constituie o parte a legii. Dacă legile s-ar aplica de la sine, instanțele judecătorești ar fi inutile.

Dar tot ce este omenesc este imperfect! Prin urmare: edite, bibite! * Ce rost are să cereți judecători din moment

* — mîncăți, beți! (cuvinte dintr-un cîntec al studenților germani).
— *Nota Trad.*

ce și judecătorii sînt oameni ? De ce cereți legi din moment ce legile pot fi executate numai de oameni și orice lucru executat de oameni este imperfect ? Lăsați-vă pe seama bunăvoinței superiorilor ! Justiția renană este tot atît de imperfectă ca și cea turcă. Deci : edite, bibite !

Ce deosebire mare este între un judecător și un cenzor !

Cenzorul nu are altă lege decît pe superiorul său. Judecătorul nu are alt superior decît legea. Dar judecătorul are datoria să interpreteze legea în ceea ce privește aplicarea ei în fiecare caz în parte, așa cum o *înțelege el* după o judicioasă examinare. Cenzorul are datoria să înțeleagă legea așa cum i-a fost *interpretată oficial* pentru fiecare caz în parte. Judecătorul independent nu-mi aparține nici mie, nici guvernului. Cenzorul dependent este el însuși un organ al guvernului. La judecător se poate întîmpla cel mult să nu te poți bizui pe o rațiune personală ; la cenzor se poate întîmpla să nu te poți bizui pe un caracter personal. În fața judecătorului este adus un *anumit* delict de presă ; în fața cenzorului este adus spiritul presei. Judecătorul îmi judecă fapta după o lege stabilită ; cenzorul nu numai că pedepsește infracțiunile, dar le și *plăsmuiește*. Cînd sînt adus în fața instanțelor judecătorești, sînt acuzat de încălcarea unei legi existente și acolo unde legea este încălcată, ea trebuie să și existe. Acolo unde nu există o lege a presei, presa nu poate încălca nici o lege. Cenzura nu mă acuză de încălcarea unei legi existente. Ea condamnă opinia mea pentru că nu este opinia cenzorului și a superiorilor săi. Fapta mea publică, comisă în văzul lumii, care este gata să se supună judecătii societății, a statului și legii sale, este judecată de o putere ascunsă, pur negativă, care nu este în stare să se constituie ca lege, se teme de lumina zilei, și nu-i legată de nici un fel de principii generale.

O lege a cenzurii este o imposibilitate, întrucît ea vrea să pedepsească nu delictul, ci opinia, întrucît nu poate fi altceva decît *cenzorul transformat în formulă*, întrucît nici un stat nu are curajul să exprime în dispoziții legale generale ceea ce poate realiza în mod efectiv cu ajutorul cenzorului ca organ al său. De aceea exercitarea cenzurii nu este îndreptățată instanțelor judecătorești, ci poliției.

Chiar dacă cenzura ar fi în realitate identică cu justiția, aceasta ar fi, în primul rînd, un fapt, și nu o necesitate. Apoi mai ține de libertate nu numai ce este obiectul vieții mele, ci și *cum* trăiesc ; nu numai faptul că înfăptuiesc libertatea, dar și că fac acest lucru în mod liber... Altfel, ce l-ar deosebi

pe arhitect de castor decît faptul că un castor este un arhitect cu blană, iar arhitectul un castor fără blană ?

Oratorul nostru revine, fără nici un rost, încă o dată la efectele libertății presei în țările unde ea există realmente. Întrucît am analizat deja această problemă în toate amănunțele ei, ne vom ocupa aici doar de presa franceză. Făcînd abstracție de faptul că lipsurile presei franceze sînt lipsurile poporului francez, noi nu găsim răul acolo unde îl caută oratorul. Presa franceză nu este prea liberă ; ea nu este îndeajuns de liberă. Deși nu este supusă unei cenzuri spirituale, ea este supusă unei cenzuri materiale, precauțiilor bănești exagerate. Ea acționează material tocmai pentru că este smulsă din adevărata ei sferă și antrenată în sfera marilor speculații comerciale. Apoi, pentru speculațiile comerciale mari sînt necesare orașe mari. De aceea presa franceză se concentrează în cîteva puncte, și dacă puterea materială, concentrată în cîteva puncte, are un efect demonic, cum să nu aibă și cea spirituală același efect ?

Dar, dacă vrei cu tot dinadinsul să judecați libertatea presei nu după idcile ei, ci ținînd seamă de existența ei istorică, de ce n-o căutați acolo unde ea are o existență istorică ? Cercetătorii în domeniul științelor naturii se străduiesc să reproducă, pe cale experimentală, un fenomen al naturii în condițiile lui cele mai pure. Voi nu aveți nevoie de experiențe. În *America de Nord* găsiți fenomenul natural al libertății presei în forma sa cea mai pură și cea mai naturală. Dar dacă în *America de Nord* există importante baze istorice pentru libertatea presei, apoi în *Germania* există baze și mai importante. Literatura și formația spirituală — organic legată de ea — a unui popor constituie, desigur, nu numai bazele istorice directe ale presei, ci însăși istoria ei. Și care alt popor din lume se poate mîndri cu asemenea baze istorice directe ale libertății presei ca poporul german ?

Dar — ne întrerupe din nou oratorul — vai de moralitatea Germaniei dacă presa din această țară va fi liberă, deoarece libertatea presei cauzează „o demoralizare internă care caută să zdruncine credința într-o menire superioară a omului și, o dată cu ea, să submineze temelia adevăratei civilizații”.

Numai presa cenzurată are un efect demoralizator. Viciul suprem — fățărnicia — este nedespărțit de ea ; din acest viciu fundamental al ei izvorăsc toate celelalte cusururi, cărora le lipsește pînă și cea mai vagă licărire de virtute, și tot din el decurge viciul ei cel mai respingător, chiar din punct de ve-

dere estetic, — pasivitatea. Guvernul aude numai *propria sa voce*; el își dă seama că aude numai vocea sa proprie, și totuși se cramponază de iluzia că aude vocea poporului și pretinde ca și poporul să se lase stăpînit de această iluzie. Poporul, la rîndul său, se scufundă parte în superstiții politice, parte se lasă cuprins de neîncredere politică sau, îndepărîndu-se complet de viața de stat, devine o *gloată de oameni preocupați doar de interesele lor particulare*.

Dacă dumnezeu a spus abia în a șasea zi despre propria sa creație: „Și iată erau *toate bune*“, apoi presa proslăvește în fiecare zi creațiile voinței guvernamentale; dar cum în mod inevitabil o zi contrazice pe cealaltă, presa minte în permanență și trebuie să renege pînă și conștiința minciunii ei, pierzînd orice simț al rușinii.

Fiind nevoit să privească scrierile libere ca fiind contrare legii, poporul se obișnuiește să privească ilegalitatea ca pe ceva liber, libertatea ca pe ceva ilegal, iar legalitatea ca lipsă de libertate. Iată cum distruge cenzura spiritul statului.

Oratorul nostru se teme însă că libertatea presei ar fi o primejdie pentru „*persoanele particulare*“. El nu se gîndește că cenzura este un atentat permanent împotriva drepturilor persoanelor particulare și, mai ales, un atentat împotriva ideilor. El devine patetic atunci cînd vorbește de pericolele care amenință persoanele particulare; cum să nu devenim noi patetici atunci cînd vorbim de pericolele care amenință colectivitatea?

Nu putem face o demarcație mai pronunțată între părerea noastră și aceea a oratorului decît opunînd definițiile noastre definițiilor date de el „*convingerilor dăunătoare*“.

Convingerea dăunătoare, afirmă el, este „*orgoliul care nu recunoaște nici un fel de autoritate a bisericii și a statului*“. Dar în cazul acesta nu sîntem noi în drept să considerăm drept o convingere dăunătoare nerecunoașterea autorității rațiunii și a legii? „*Invidia este aceea care propovăduiește desființarea a tot ce plêbea numește aristocrație*“. Noi însă spunem că invidia este aceea care vrea să desființeze aristocrația eternă a naturii umane — libertatea —, o aristocrație de care nici plebea nu se poate îndoi.

„*Bucuria răutăcioasă, perfidă este aceea care găsește o plăcere în atacurile personale, indiferent dacă se bazează pe un adevăr sau pe o minciună; numai ea cere în mod imperios publicitate, pentru ca nici un scandal al vieții particulare să nu rămînă ascuns*“.

Bucuria răutăcioasă, perfidă este aceea care din viața mare a popoarelor scoate în evidență numai birfelile și atacurile personale, ignorând rațiunea istoriei și oferind publicului numai scandalurile istoriei; incapabilă, în genere, să aprecieze esența unui lucru, ea se cramponează de trăsăturile izolate ale fenomenului, de diferite personalități, și cere în mod imperios mistere, pentru ca orice pată de rușine a vieții publice să rămână ascunsă.

„Impuritatea inimii și a fanteziei este aceea care găsește desfătare în imagini dubioase”.

Da, impuritatea inimii și a fanteziei este aceea care găsește desfătare în imaginile dubioase ale atotputerniciei răului și neputinței binelui; este fantezia, a cărei mândrie este păcatul; este inima impură, care-și maschează orgoliul lumesc în imagini mistice. „Pierderea speranței în propria mîntuire este aceea care vrea să acopere vocea conștiinței prin renegarea lui Dumnezeu”. Da, pierderea speranței în propria mîntuire face din slăbiciunile personale slăbiciuni ale omenirii, pentru a-și descărca prin aceasta propria conștiință; pierderea speranței în posibilitatea de mîntuire a omenirii este aceea care o împiedică să urmeze legile naturale inerente și care propovăduiește lipsa de maturitate ca ceva necesar; fățarnicia este aceea care pretinde că există un Dumnezeu fără a crede în realitatea lui și în atotputernicia binelui; egoismul este acela care pune mîntuirea personală mai presus de mîntuirea colectivității.

Acești oameni se îndoiesc de omenire în genere și canonizează anumiți indivizi. Ei schițează o imagine odioasă despre natura umană și ne pretind totodată să ne prosternăm în fața icoanei anumitor persoane privilegiate. Știm că individul izolat este slab, dar știm totodată că colectivitatea este puternică.

În sfîrșit, oratorul ne mai amintește cuvintele care au răsunat cîndva dintre crengile pomului cunoștinței cu privire la actul consumării, ale cărui roade *noi* le discutăm azi ca și *atunci* :

„Nu veți muri de loc dacă veți minca din el; vi se vor deschide ochii și veți fi ca Dumnezeu, cunoscînd binele și răul”. †

Deși ne îndoim că oratorul a gustat din pomul cunoștinței, ca și de faptul că *noi* (dieta renană) am fi tratat *atunci* cu diavolul — lucru pe care în orice caz nu-l pomenește Ge-

neza —, acceptăm totuși părerea oratorului și vrem numai să-i aducem aminte că diavolul *nu ne-a mințit atunci*, căci însuși dumnezeu spune: „Adam s-a făcut ca unul dintre noi, cunoscînd binele și răul”.

Ca epilog al acestui discurs e cazul să reproducem înseși cuvintele oratorului: „*A scrie și a vorbi sînt dexterități tehnice*”.

Oricît de obosit ar fi cititorul nostru de aceste „dexterități tehnice”, pentru a nu face lucrurile pe jumătate trebuie să permitem și *stării orășenești* — după starea nobililor și a principilor — să-și descarce năduful *împotriva libertății presei*. În fața noastră stă opoziția reprezentată de *bourgeois* *, iar nu de *citoyen* **.

Oratorul din starea orășenească își închipuie că se realiază părerii lui Sieyès atunci cînd face următoarea observație burgheză :

„Libertatea presei e un *lucru minunat* atîta timp cît nu se amestecă în treabă *oameni răi*”. „*Împotriva acestui neajuns nu s-a găsit pînă acum nici un remediu sigur*” etc. etc.

Punctul de vedere după care libertatea presei este un *lucru merită* să fie lăudat chiar pentru naivitatea sa. În genere, orice i se poate imputa acestui orator, afară de lipsa de spirit prozaic sau excesul de fantezie.

Prin urmare, libertatea presei este un *lucru minunat*, ceva ce înfrumusețează obiceiul dulce al existenței, un *lucru plăcut*, demn de laudă. Dar există și oameni răi pe lume, care se servesc de grai pentru a minți, de cap pentru a urzi intrigi, de mâini pentru a fura, de picioare pentru a dezerta. Ce lucruri minunate ar fi graiul și gîndirea, mîinile și picioarele, vorba bună, gîndurile plăcute, mîinile îndemînatice, picioarele desăvîrșite dacă n-ar exista oameni răi care să facă abuz de toate acestea ! Inșă pînă acum nu s-a găsit un remediu cît de mic *împotriva acestui neajuns*.

„*Simpatia pentru constituție și pentru libertatea presei ar trebui în mod necesar să slăbească dacă oamenii ar înțelege că de acestea se leagă, în țara respectivă*” (adică Franța), „o stare de lucruri veșnic schimbătoare și o nesiguranță alarmantă în ceea ce privește viitorul”.

Cînd în știința despre univers s-a făcut descoperirea că pămîntul este un *mobile perpetuum* *** , mulți dintre pașnicii filis-

* — burghez. — *Nota Trad.*

** — cetățean. — *Nota Trad.*

*** — ceva ce se mișcă în permanență. — *Nota Trad.*

tini germani s-au apucat de scufia lor de noapte și au început să ofteze cu gîndul la starea de lucruri veșnic schimbătoare din patria lor, și nesiguranța alarmantă în ceea ce privește viitorul le-a făcut nesuferită casa, care în orice clipă se putea răsturna cu capul în jos.

[„Gazeta renană“ nr. 139 din 19 mai 1842]

Libertatea presei *provoacă* tot atît de puțin „starea de lucruri schimbătoare“ ca și luneta astronomului mișcarea neîntreruptă a universului ! Perfidă-i astronomia asta ! Cît de frumoase erau vremurile cînd pămîntul, asemenea unui respectabil burtă-verde, se afla încă în centrul universului, cînd fuma din luleaua lui de pămînt fără a se osteni măcar să-și aprindă singur lumina, întrucît soarele, luna și stelele se învîrteau în jurul său ca niște umile candelă, ca niște „lucruri minunate“.

„Stă ca o stîncă acel ce nicicînd n-a distrus ce-a zidit,
Cînd nici pămîntul nu stă ca o stîncă sub el neclintit“³²

spune Hariri, care nu este francez din naștere, ci arab.

Cît se poate de clar ne vorbește prin glasul oratorului *starea* lui *socială* atunci cînd el exprimă următoarea părere :

„Patriotul adevărat, cîstit nu poate să înăbușe în el gîndul că constituția și libertatea presei există nu pentru binele poporului, ci pentru satisfacerea ambiției citorva indivizi și pentru dominația partidelor“.

Se știe că o anumită psihologie explică ceea ce este mare prin cauze mici și, intuind just că toate lucrurile pentru care luptă omul sînt doar obiective ale interesului personal, ajunge la convingerea greșită că există numai interese „meschine“, numai interesele unui egoism stereotip. Se mai știe apoi că o asemenea psihologie și o asemenea cunoaștere a oamenilor pot fi înțelnite îndeosebi *la orașe*, unde pe lîngă aceasta se consideră drept indiciu al unei deosebite perspicacități obiiceiul de a pătrunde gîndurile oamenilor și de a descoperi în dosul șirului de idei și de fapte ce se perindă mici omuleți invidioși, intriganți, care trag toate sforile. Însă se știe, de asemenea, că, atunci cînd te uiți prea adînc într-un pahar, te lovești de el cu *propriul tău cap* ; la fel și cunoașterea oamenilor și a lumii, cu care se mîndresc acești deștepți, este în primul rînd, sub o formă mistificată, o lovitură pe care și-o dau singuri în cap.

Caracteristice pentru starea socială a oratorului sînt inconsecvența și șovăiala.

„Sentimentul lui de independență pledează în favoarea libertății presei” (adică în sensul în care o înțelege cel care a prezentat proiectul), „însă el trebuie să asculte de glasul rațiunii și al experienței”.

Dacă oratorul ar fi spus, în concluzie, că, deși rațiunea sa pledează în favoarea libertății presei, sentimentul lui de independență pledează împotriva ei, atunci discursul lui ne-ar da un desăvîrșit tablou de gen al reacțiunii orășenești.

„Cine are limbă și nu vorbește,
Cine are sabie și nu lovește,
Acela degeaba face umbră pămîntului”.

Trecem acum la *apărătorii libertății presei*. Vom începe cu *principala propunere* prezentată. Trecem peste tezele mai generale, care au fost just și bine expuse în introducerea proiectului, pentru a scoate imediat în evidență punctul de vedere caracteristic și specific exprimat în acest discurs.

Raportorul vrea ca meseria *libertății presei* să nu fie exclusă de la *libertatea generală a meseriilor*, așa cum mai este și astăzi cazul; această contradicție lăuntrică el o consideră drept o inconsecvență clasică.

„Munca mîinilor și a picioarelor e liberă; aceea a capului e însă pusă sub tutelă. Sub tutela unor capete fără îndoială mai luminate? Doamne ferește, la cenzori nici vorbă nu poate fi de așa ceva. Cui îi dă dumnezeu o funcție, îi dă și minte!”

Înainte de toate te izbește să vezi că *libertatea presei* este încadrată în *libertatea meseriilor*. Cu toate acestea, nu putem respinge pur și simplu părerea vorbitorului. *Rembrandt* a pictat-o pe maica domnului sub înfățișarea unei țărănci olandeze; de ce n-ar înfățișa oratorul nostru libertatea sub o formă care îi e familiară și obișnuită?

Tot atît de puțin putem contesta că raționamentele oratorului sînt *relativ* juste. Dacă privești presa *numai* ca pe o meserie, atunci i se cuvine o libertate mai mare decît meseriilor exercitate cu mîinile și picioarele, ea fiind o meserie exercitată cu ajutorul capului. Emanciparea mîinilor și a picioarelor capătă importanță pentru om abia prin emanciparea capului, căci, după cum se știe, mîinile și picioarele devin mîini și picioare omenești numai datorită capului pe care-l servesc.

De aceea, oricît de original ar părea la prima vedere punctul de vedere al oratorului, trebuie totuși să-i acordăm în mod incontestabil o preferință față de raționamentele inconsistente, nebuloose și vagi ale acelor liberali germani care cred că transpunînd libertatea în cerul înstelat al închipuirii, în loc de a o situa pe terenul solid al realității, îi fac prin aceasta o onoare deosebită. Acestor filozofanți ai închipuirii, acestor entuziaști sentimentali care consideră orice contact al idealului lor cu realitatea vulgară drept o profanare, le datorăm în parte noi, germanii, faptul că libertatea a rămas pînă acum pentru noi o închipuire și un deziderat sentimental.

Germanii înclină, în genere, spre sentimentalism și exaltare; ei au o slăbiciune pentru muzica sferelor celeste. De aceea este cît se poate de îmbucurător cînd marea problemă a ideii este demonstrată dintr-un punct de vedere aspru, realist, luat din realitatea imediat înconjurătoare. Prin natura lor, germanii sînt foarte reverențioși, prea plecați și cît se poate de respectuoși. Din prea mult respect față de idei, nu le realizează. Ei fac din ele un obiect de adorație, dar nu le cultivă. Drumul pe care a pornit oratorul pare deci indicat pentru a-*familiariza* pe german cu ideile lui, pentru a-i arăta că nu este vorba aici de lucruri inaccesibile, ci de interesele lui cele mai apropiate, pentru a traduce limbajul zeilor în limbajul oamenilor.

Precum se știe, grecii credeau că recunosc în zeii Egiptului, Libiei și chiar Scîției pe Apollo, Atena și Zeus al lor, ei trecînd cu vederea specificul cultelor străine și considerîndu-le ca fiind ceva cu totul secundar. Prin urmare, nici germanul nu comite nimic grav atunci cînd consideră pe zeița libertății presei, necunoscută lui, ca fiind una din zeițele care-i sînt cunoscute, denumind-o, în consecință, libertatea mese-riilor sau libertatea proprietății.

Dar tocmai pentru că recunoaștem unele părți pozitive și apreciem punctul de vedere al oratorului, îl vom supune unei *critici* și mai ascuțite.

„S-ar putea ca unii să-și închipuie că sistemul breslelor poate dăinui și alături de libertatea presei, deoarece meseria exercitată cu ajutorul capului cere o *calificare mai înaltă*; ea poate pretinde să fie pusă pe același plan cu cele șapte arte liberale din antichitate. Dar ca alături de libertatea meseriilor să continue să existe lipsa de libertate a presei constituie un păcat împotriva duhului sfînt”.

Desigur! Forma inferioară a libertății este în mod firesc considerată ca fiind lipsită de îndreptățire, din moment ce

forma ei superioară este considerată ca nejustificată. Dreptul fiecărui cetățean în parte este un nonsens atîta timp cît nu se recunoaște dreptul statului. Dacă libertatea, în genere, este justificată, atunci se înțelege de la sine că fiecare formă a ei, considerată în parte, este cu atît mai justificată cu cît libertatea a dobîndit o existență mai desăvîrșită și mai dezvoltată în ea. Dacă *polipul* are dreptul la existență pentru că în el viața naturii se manifestă în mod confuz și pe dibuite, atunci ce să spunem despre *leu* în care viața pulsează din plin și clocotește ?

Pe cît de justă este însă concluzia prin care noi socotim ca demonstrată forma superioară a dreptului prin dreptul de o formă inferioară, pe atît de greșită este *aplicarea* acestui principiu care consideră sfera inferioară drept *măsură* a sferei superioare, făcînd ca legile ei — raționale în limitele proprii — să devină ridicole prin faptul că li se atribuie pretenția de a fi legi nu ale sferei respective, ci ale unei sfere mai înalte. E ca și cum aș vrea să silesc pe un uriaș să locuiască în casa unui pigmeu.

Libertatea meseriilor, libertatea proprietății, a conștiinței, a presei, a justiției reprezintă *specii* ale unuia și aceluiași gen, adică ale *libertății în genere, fără altă precizare*. Dar ar fi cu totul greșit ca, din pricina unității, să uiți deosebirea și să faci dintr-o *specie determinată* măsura, norma, sfera celorlalte specii. Este *intoleranța* unei anumite specii de libertate care permite existența celorlalte specii numai dacă acestea se lea-padă de ele însele și se declară vasalele ei.

Libertatea meseriilor este libertatea meseriilor, și nu o altă libertate, tocmai pentru că în ea natura meseriei se manifestă nestîngenită, potrivit principiului lăuntric al vieții sale. Libertatea justiției este libertatea justiției dacă instanțele de judecată urmează legile proprii, specifice ale dreptului, și nu pe acelea ale unei alte sfere, bunăoară ale religiei. Orice sferă determinată a libertății este libertatea unei sfere determinate, așa cum orice fel determinat de viață este felul de viață al unei naturi determinate. Cît de paradoxală ar fi pretenția ca leul să se conformeze legilor de viață ale polipului ! Cît de greșit aș înțelege conexiunea și unitatea organismului uman dacă aș conchide că, dat fiind că mîinile și picioarele sînt active în felul lor, ochii și urechile — organe care-l desprind pe om de individualitatea sa și-l fac să fie oglinda și ecoul universului — au un drept de activitate mai mare, prin urmare

ele trebuie să reprezinte o formă *sporită* a activității mâinilor și picioarelor.

Așa cum în univers fiecare planetă se învîrtește în jurul soarelui numai învîrtindu-se în jurul ei însăși, tot așa și în sistemul libertății, fiecare din lumile ei se învîrtește în jurul soarelui central al libertății numai învîrtindu-se în jurul ei însăși. A face din libertatea presei o categorie a libertății meseriilor înseamnă a o apăra omorînd-o înainte de a fi fost apărată; căci nu desființez eu oare libertatea unui caracter atunci cînd pretind ca el să fie liber în felul unui alt caracter? Libertatea ta nu este libertatea mea — spune presa meseriei. — Așa cum tu te supui legilor sferei tale, vreau să mă supun și eu legilor sferei mele. A fi liber în felul tău înseamnă pentru mine a nu fi liber de loc, tot așa cum este foarte puțin probabil ca tîmplarul să se bucure dacă în locul libertății meseriei sale ar primi drept echivalent libertatea filozofului.

Vom exprima gîndul oratorului în toată nuditatea lui. Ce este libertatea? Răspuns: *libertatea meseriilor*. Este ca și cum la întrebarea: ce este libertatea? un student ar răspunde: *libertatea aventurilor nocturne*.

Cu același drept cu care subsumezi libertatea presei libertății meseriilor poți face acest lucru cu oricare alt fel de libertate. Judecătorul profesează meseria de jurist, predicatorul meseria religiei, tatăl de familie meseria creșterii copiilor; dar am exprimat oare prin aceasta esența libertății juridice, religioase, morale?

S-ar putea preceda și invers, denumind libertatea meseriilor doar o *specie subordonată libertății presei*. Oare meseriașul lucrează numai cu mâinile și cu picioarele, iar nu și cu capul? Oare limbajul vorbit este singurul mod de exprimare a gîndirii? Nu vorbește oare cit se poate de deslușit mecanicul, prin mașina sa de aburi, urechii mele, fabricantul de paturi — spatelui meu, bucătarul — stomacului meu? Nu constituie oare o contradicție faptul că toate aceste specii de libertate a presei sînt permise, numai una nu, și anume aceea care vorbește spiritului meu prin cerneala de tipar?

Pentru a apăra libertatea unei sfere și chiar numai pentru a o înțelege, trebuie s-o concep în caracterul ei esențial, și nu în raporturile ei exterioare. Dar este oare fidelă caracterului ei, acționează oare potrivit cu noblețea firii sale, este *oare liberă presa* care coboară pînă la nivelul unei *meserii*? Scriitorul, e drept, trebuie să cîștige pentru a putea trăi și a

scrie, dar în nici un caz nu trebuie să trăiască și să scrie pentru a câștiga.

Dacă *Béranger* cîntă :

„Je ne vis, que pour faire des chansons,
Si vous m'ôtez ma place, Monseigneur,
Je ferai des chansons pour vivre” *.

atunci această amenințare cuprinde ironica mărturisire că poetul decade din sfera sa de îndată ce poezia devine pentru el un mijloc.

Scriitorul nu-și consideră cîtuși de puțin lucrările sale ca un *mijloc*. Ele sînt un *scop în sine* ; și într-atît nu le consideră el un mijloc pentru el și pentru alții, încît la nevoie își sacrifică existența sa pentru existența lor ; ca și predicatorul religios, deși în alt sens, el respectă principiul : „să ascuți de dumnezeu mai mult decît de oameni”, incluzîndu-se printre oameni și pe sine însuși, cu trebuințele și dorințele sale omenești. Dar ce-ar fi dacă croitorul la care mi-am comandat un frac după moda de la Paris mi-ar aduce o togă romană sub motivul că aceasta ar fi mai conformă legii eterne a frumousului ?

Libertatea presei constă în primul rînd în a nu fi o meserie. Scriitorului care coboară presa la rangul de mijloc material i se cuvine, ca pedeapsă pentru această servitute lăuntrică, servitutea exterioară — cenzura — sau, mai bine zis, însăși existența sa este pentru el o pedeapsă.

Este adevărat că presa există și ca meserie, dar atunci ea nu mai este o îndeletnicire a scriitorilor, ci o îndeletnicire a tipografilor și librarilor. Dar aici nu este vorba de o libertate a meseriei tipografilor sau librarilor, ci de libertatea presei.

Într-adevăr, oratorul nostru nu se mulțumește cu afirmația că dreptul la libertate al presei este dovedit prin libertatea meseriilor ; el cere ca libertatea presei, în loc să se supună propriilor ei legi, să se supună legilor libertății meseriilor. El polemizează chiar împotriva referentului comisiei, care susține un punct de vedere mai înalt cu privire la libertatea presei, și ajunge să formuleze niște pretenții care au un efect de-a dreptul comic, căci comicul apare de îndată ce legile unei sfere inferioare sînt aplicate la o sferă superioară, așa cum

* „Trăiesc doar pentru a compune cîntece,
Dar slujba de mi-o iei, mărite domn,
Eu voi compune cîntece ca să trăiesc”. — *Nota Trad.*

face o impresie comică atunci cînd copiii adoptă un ton patetic.

„El distinge autori *competenți* și autori *incompetenți*. Prin aceasta el înțelege că exercitarea unui drept acordat, chiar sub regimul libertății meseriilor, este întotdeauna legată de o anumită condiție, care poate fi îndeplinită cu un efort mai mare sau mai mic, potrivit meseriei respective”. „Zidarii, dulgherii și constructorii trebuie, bineînțeles, să îndeplinească condiții de care aproape toate celelalte meserii sînt scutite”. „Propunerea lui are în vedere dreptul considerat în ceea ce are el *special*, iar nu dreptul în *general*”.

În primul rînd, *cine* să aprecieze *competința*? Kant nu i-ar fi recunoscut lui Fichte competența de filozof, Ptolemeu nu i-ar fi recunoscut-o lui Copernic pe aceea de astronom, Bernard de Clairvaux nu i-ar fi recunoscut competența de teolog lui Luther. Orice savant îi consideră pe criticii săi „*autori incompetenți*”. Sau poate e cazul ca oamenii neînvățați să aprecieze cine poate fi numit savant competent? Pe cît se pare, aprecierea ar trebui lăsată pe seama autorilor incompetenți, căci cei competenți nu pot fi judecătorii propriei lor cauze. Sau nu cumva competența este apanajul unei anumite *stări sociale*? Cizmarul Jacob Böhme a fost un mare filozof. Mulți filozofi renumiți sînt doar niște faimoși cizmari.

De altfel, dacă e vorba de autori competenți și incompetenți, decurge ca o consecință logică că nu ne este permis să ne mulțumim a face o distincție între *persoane*, ci că meseria presei trebuie să fie, la rîndul ei, împărțită în *diferite meserii*, apoi trebuie să se acorde diferite certificate de meserii pentru diferitele sfere ale activității literare. Sau poate că scriitorul competent trebuie să știe să scrie despre toate? De la bun început se poate spune că cizmarul este mai competent în a scrie despre piele decît juristul. Muncitorul ziler nu este mai puțin competent decît teologul în a scrie dacă se cuvine sau nu să se lucreze în zilele de sărbătoare. Dacă, prin urmare, legăm competența de anumite condiții obiective deosebite, atunci fiecare cetățean va fi în același timp un scriitor competent și incompetent: competent în chestiunile care privesc propria sa meserie, incompetent în toate celelalte.

Abstracție făcînd de faptul că în felul acesta presa, în loc să servească drept legătură generală a poporului, ar deveni în realitate un mijloc de separare a lui, că deosebirea dintre stări s-ar fixa astfel pe plan spiritual, iar istoria literaturii ar coborî la nivelul unei istorii naturale a diferitelor rase de animale dotate cu intelect; abstracție făcînd de disputele din

pricina delimitărilor și de conflictele care n-ar putea fi nici rezolvate, nici evitate; abstracție făcînd de faptul că prin aceasta lipsa de spirit și îngustimea de vederi ar deveni o lege pentru presă, căci particularul poate fi considerat spiritual și liber numai în conexiunea sa cu întregul, iar nu în mod separat de acesta; abstracție făcînd de toate acestea, avînd în vedere că și *cititul* este tot atît de important ca și scrisul, ar fi necesar să existe și *cititori competenți și incompetenți* — o concluzie la care s-a și ajuns în Egipt, unde preoții care erau considerați autori competenți erau socotiți totodată și singurii cititori competenți. Și este cît se poate de oportun să li se permită numai autorilor competenți să cumere și să citească propriile lor scrieri.

Cîtă lipsă de consecvență! Din moment ce domnește privilegiul, se înțelege că guvernul este pe deplin îndreptățit să afirme că, în ceea ce privește propria lui activitate, el este *singurul autor competent*. Căci, dacă în afara stării voastre vă considerați competenți să scrieți ca cetățeni despre chestiunile cele mai generale, despre stat, atunci ceilalți muritori pe care doriți să-i excludeți n-ar trebui oare să se considere competenți, ca oameni, să-și exprime părerea despre un lucru cît se poate de particular, despre *competența voastră* și despre scrierile voastre?

Ar rezulta de aici contradicția ridicolă că autorul competent ar avea dreptul să scrie fără cenzură despre stat, pe cînd celui incompetent i-ar fi îngăduit să scrie despre cel competent numai cu permisiunea cenzurii.

Libertatea presei nu va fi în nici un caz cucerită prin faptul că veți recruta toată pleiada scriitorilor oficiali din rîndurile voastre. Autorii *oficiali* ar fi autorii competenți, *lupta dintre libertatea presei și cenzură s-ar transforma într-o luptă între scriitorii competenți și cei incompetenți.*

De aceea pe bună dreptate un membru al celei de-a patra stări propune ca răspuns la aceasta:

„Dacă trebuie să se mențină o anumită constrîngere a presei, ea să fie egală pentru toate partidele; cu alte cuvinte, în această privință să nu se acorde nici unei clase de cetățeni mai multe drepturi decît celorlalte”.

Sîntem cu toții supuși cenzurii, tot așa cum în fața despotismului sîntem cu toții egali, dacă nu egali ca valoare, măcar egali ca lipsă de valoare, pe cînd libertatea presei, în forma în care a fost propusă, vrea să introducă oligarhia în dome-

niul vieții spirituale. Cenzura declară cel mult că un scriitor este incomod și că nu-și are locul între granițele imperiului ei. Or, această libertate a presei are pretenția de a anticipa istoria omenirii, de a se substitui dinaintea vocii poporului, care pînă acum era singurul judecător în problema care scriitor este „competent” și care „incompetent”. Dacă Solon se încumeta să aprecieze pe un om abia *după* încetarea lui din viață, *după moartea lui*, această concepție se încumetă să aprecieze pe un scriitor *înainte ca el să se fi născut*.

Presa este mijlocul cel mai general al indivizilor de a-și face cunoscută existența spirituală. Ea nu cunoaște prestigiul persoanei, ci numai pe acela al inteligenței. Vreți să înrobiți capacitatea de comunicare spirituală legînd-o în mod oficial de anumite caractere exterioare? Ceea ce nu pot fi pentru alții nu sînt nici pentru mine și nici nu pot fi. Dacă nu am dreptul să exist pentru alții ca forță spirituală, atunci nu am dreptul să exist nici pentru mine ca forță spirituală. Sau poate vreți să acordați numai unora privilegiul unei existențe spirituale? După cum fiecare învață să scrie și să citească, tot așa trebuie să aibă fiecare și dreptul să scrie și să citească.

Și cui îi folosește oare împărțirea scriitorilor în „competenți” și „incompetenți”? Evident că nu celor cu adevărat competenți, căci aceștia vor ști în orice caz să se impună. Prin urmare, celor „incompetenți”, care vor să se apere și să se impună printr-un privilegiu exterior.

Dar acest paliativ nici nu face măcar de prisos *legea presei*, căci, iată ce spune un purtător de cuvînt al stării țării:

„nu i se poate întîmpla oare și celui privilegiat să-și depășească competența și să devină pasibil de pedeapsă? Ar fi deci în orice caz necesară o lege a presei, care ar întîmpina și ea aceleași dificultăți ca și o lege generală a presei”.

Dacă germanul aruncă o privire retrospectivă asupra istoriei sale, va constata că *una* dintre principalele cauze ale lentei sale dezvoltări politice, ca și ale jalnicei situații a literaturii de dinaintea lui *Lessing*, sînt „scriitorii competenți”. Savanții de profesie, de meserie, cu privilegiul, doctorii și alții de aceeași teapă, scriitorii academici lipsiți de personalitate din secolul al XVII-lea și al XVIII-lea, cu perucile lor bătoase, cu pedanteria lor gravă și cu minusculele lor dizertații micrologice, s-au interpus între popor și spirit, între viață și știință, între libertate și om. Scriitorii *incompetenți* au făurit litera-

tura noastră. *Gottsched* și *Lessing* — iată, alegeți între autoul „competent” și cel „incompetent” !

În genere nu ne e dragă „libertatea” valabilă numai la plural. Anglia este o dovadă istorică în mărime naturală a pericolului pe care-l prezintă pentru „libertate” orizontul limitat al „libertăților”.

„Ce mot des *libertés* — spune *Voltaire*—, des *privilèges*, suppose l'assujettissement. Des *libertés* sont des *exemptions* de la *servitude générale*” *

Dacă, mai departe, oratorul nostru vrea să excludă de la libertatea presei pe scriitorii *anonimi* și *pseudonimi*, subordonându-i cenzurii, trebuie să remarcăm că în presă nu numele prezintă importanță, dar că, acolo unde domnește legea presei, editorul și prin el scriitorul anonim și cel pseudonim sînt supuși instanțelor judecătorești. Pe lângă aceasta, atunci cînd a dat nume tuturor animalelor din rai, Adam a uitat să dea un nume și corespondenților de ziare germani, așa că ei vor rămîne fără nume în saeculum saeculorum **.

În timp ce raportorul a încercat să îngrădească *persoanele*, subiectele presei, alte stări din dietă vor să limiteze *materialul obiectiv* al presei, *sfera ei de activitate și de existență*; se ajunge astfel la o tocmeală stupidă în legătură cu *gradul de libertate de care trebuie să dispună libertatea presei*.

O anumită stare vrea să limiteze presa la discuții asupra condițiilor materiale, spirituale și bisericești din Renania; alta dorește să apară „ziare comunale”, ale căror nume trădează conținutul lor limitat; o a treia își exprimă chiar dorința ca în fiecare provincie un *singur ziar* să aibă privilegiul de a vorbi deschis !!!

Toate aceste încercări amintesc de acel profesor de gimnastică care a propus drept cea mai bună metodă pentru a-l învăța pe elev să facă sărituri ca acesta să fie adus în fața unei gropi mari și să i se indice, cu ajutorul unei sfori, cît de departe are voie să sară peste groapă. Se înțelege că elevul trebuia să facă în prealabil exerciții de sărituri, și deci în prima zi nu avea voie să sară peste toată groapa, dar pe zi ce trecea sfoara trebuia pusă la o distanță mai mare. Din păcate, încă de la prima lecție elevul a căzut în groapă, unde

* „Acest termen de libertăți, de privilegii presupune servitutea. Libertățile sînt excepții de la servitutea generală”. — *Nota Trad.*

** — în vecii vecilor. — *Nota Trad.*

zace și acum. Profesorul era german, iar elevul se numea „Libertate”.

Judecînd după *tipul normal*, curent, apărătorii libertății presei la cea de-a 6-a dietă renană se deosebesc de *adversarii* ei nu prin conținut, ci prin orientarea lor. În persoana unora caracterul mărginit al unei *anumite stări* se luptă împotriva presei, în persoana altora același caracter mărginit o apără. Unii vor privilegiul doar pentru guvern, iar alții vor să-l împartă între mai multe persoane; unii vor cenzura totală, alții cenzura pe jumătate; unii vor trei optimi de libertate a presei, alții nu o vor de loc. Ferește-mă, doamne, de prieteni!

Complet diferite de *spiritul general* al dietei sînt însă cuvîntările rostite de *referent* și de cîțiva membri aparținînd *stării jărănești*.

Referentul remarcă între altele:

„În viața popoarelor, ca și în aceea a fiecărui om, intervine un moment cînd cătușele unei tutele prea îndelungate devin insuportabile, cînd oamenii încep să aspire spre independență și cînd fiecare vrea să răspundă singur de faptele sale. Începînd din acest moment, cenzura și-a trăit traiul; acolo unde mai persistă, ea este privită ca o constrîngere *odioasă* care îți interzice să scrii despre ceea ce se vorbește în mod public”.

Scrie precum vorbești și vorbește precum scrii, ne învață dascălii încă în școala primară. Mai tîrziu ni se spune: vorbește ceea ce ți se prescrie și scrie ceea ce-ți spun alții.

„Ori de cîte ori nestăvilitul mers înainte al timpului trezește un interes nou, important, sau face să apară o nouă necesitate pentru care în legislația existentă nu există prevederi suficiente, sînt necesare legi noi care să reglementeze această nouă situație a societății. Acesta este cazul în momentul de față”.

Aceasta este concepția *cu adevărat istorică* opusă celei imaginare care omoară rațiunea istoriei pentru a-i cinsti pe urmă osemintele ca pe niște relicve istorice.

„Ce-i drept, sarcina” (de-a întocmi un cod al presei) „nu este ușor de rezolvat; prima încercare care se va face va fi poate foarte imperfectă! Dar toate statele vor fi recunoscătoare legiuitorului care își va asuma primul această sarcină, și poate că, sub domnia unui rege ca al nostru, îi va reveni guvernului prusian *cînslea* de a păși înaintea tuturor celorlalte țări pe această cale, singura care poate duce la țintă”.

Cît de *izolată* a fost în dietă această părere plină de bărbăție, demnitate și hotărîre, a dovedit-o întreaga noastră expunere; însuși președintele a făcut în repetate rînduri ob-

servații în acest sens referentului. Același lucru l-a exprimat, în sfârșit, un membru al stării țărănești, într-o cuvîntare excelentă, dar care trăda nemulțumirea sa :

„*Toți se învîrtesc în jurul acestei probleme ca pisica în jurul unei furturii cu lapte fierbinte*”. „Spiritul omenesc trebuie să se dezvolte liber, conform legilor sale proprii, și să aibă dreptul de a transmite și altora cuceririle sale ; altfel torentul limpede, înviorător se transformă într-o mlaștină pestilențială. Dacă unui popor i se potrivește libertatea presei, apoi acesta este cu siguranță poporul german, popor pașnic, bonom, care are mai degrabă nevoie de un imbold care să-l trezească din apatia sa decît de chingile spirituale ale cenzurii. Interdicția de a comunica nestînjnit semenilor tăi gîndurile și sentimentele tale prezintă o mare asemănare cu sistemul de detențiune celulară din America de Nord, care, aplicat în toată severitatea sa, duce adeseori la nebunie. Dacă n-ai voie să critici, nici lauda ta nu are valoare. Prin lipsa lor de expresivitate, toate acestea ar semăna cu un tablou chinezesc căruia îi lipsește umbra. Să ne străduim deci să nu fim puși alături de acest popor vlăguit !”

Dacă aruncăm acum o privire retrospectivă asupra întregii desfășurări a dezbaterilor în problema presei, nu putem să ne învingem impresia descurajantă și penibilă care ne-o provoacă o adunare a reprezentanților *Provinciei renane*, care oscilează numai între cramponarea intenționată de privilegiu și neputința naturală a unui semiliberalism. Sîntem nevoiți ca înainte de toate să constatăm cu regret lipsa aproape totală de vederi largi, generale, cît și superficialitatea neglijentă cu care problema presei libere este discutată și înlăturată. Ne întrebăm încă o dată dacă presa le-a fost într-adevăr atît de străină reprezentanților stărilor, dacă ea a avut atît de puține puncte de contact real cu ei, încît ei să nu fi putut apăra libertatea presei cu interesul profund și serios pe care-l impune o necesitate reală ?

Libertatea presei a înaintat cererea sa stărilor cu cea mai fină captatio benevolentiae *.

Chiar la începutul sesiunii dietei a avut loc o discuție, în cursul căreia *președintele* a declarat că *tipărirea proceselor-verbale ale dietei* — ca și a oricăror alte scrieri — este supusă *cenzurii*, dar că în acest caz *el* va ține locul cenzorului.

Oare nu coincidea în *acest* punct problema *libertății presei* cu *libertatea dietei* ? Acest conflict este cu atît mai interesant, cu cît în cazul de față dieta a făcut experiență prin propria ei persoană cît de iluzorii devin celelalte libertăți atunci cînd nu există libertatea presei. Fiecare formă a libertății o condiționează pe cealaltă, așa cum un membru al corpu-

* — încercare de cîștigare a bunăvoinței. — *Nota Trad.*

lui îl condiționează pe celălalt. Ori de câte ori o anumită libertate este periclitată, este periclitată însăși libertatea în general. Ori de câte ori o formă a libertății este proscrisă, este proscrisă libertatea în general ; prin aceasta ea este condamnată la o existență pur iluzorie, iar faptul asupra cărui obiect se va exercita lipsa de libertate ca putere dominantă va depinde numai de întâmplare. Lipsa de libertate devine regulă, iar libertatea o excepție datorată întâmplării și bunului plac. De aceea nimic nu este mai absurd decît a crede că, atunci cînd este vorba de o formă *specială* de existență a libertății, avem de-a face cu o *problemă specială*. E vorba de o problemă generală în limitele unei sfere speciale. Libertatea rămîne libertate, indiferent dacă se exprimă în cerneală de tipar, în proprietatea asupra pămîntului, în conștiință sau într-o adunare politică. Dar prietenul leal al libertății, care s-ar simți lezat în onoarea sa dacă ar fi pus în situația de a se pronunța *pentru existența libertății sau contra existenței ei*, ar rămîne perplex în fața materialului cu totul original în care se manifestă libertatea. Din pricina speciei, el nu recunoaște genul ; din pricina presei, el uită libertatea. I se pare că obiectul judecății lui este o esență străină și-și condamnă propria sa esență. Astfel a 6-a dietă renană, pronunțînd sentința asupra libertății presei, și-a pronunțat propria ei sentință.

Înțelepții burocrati de profesie care în forul lor interior gîndesc despre ei înșiși, fără nici un temei, ceea ce *Pericle* a spus despre sine însuși cu glas tare și pe bună dreptate :

„În cunoașterea necesităților statului, ca și în arta de a le dezvolta, eu sînt un om care se poate măsura cu oricine”³³, —

acești arendași ereditari ai inteligenței politice vor ridica, desigur, din umeri și, cu un aer grav de oracol, vor spune că apărătorii libertății presei bat apa în piuă, întrucît o cenzură *blîndă* este preferabilă unei libertăți *riguroase* a presei. Noi le răspundem cu cuvintele adresate de spartanii *Sperthias* și *Bulis satrapului persan Hydarnes* :

„Hydarnes, sfatul pe care ni-l dai tu nu l-ai cumpănit în aceeași măsură sub ambele aspecte. Căci un lucru pe care ni-l recomanzi l-ai încercat tu însuși ; pe celălalt însă nu l-ai încercat. Tu știi, e drept, ce înseamnă să fii slugă, dar nu ai gustat încă niciodată libertatea și nu știi dacă este dulce sau nu. Căci, de-ai fi gustat-o, ne-ai sfătui să luptăm pentru ea nu numai cu lancea, ci și cu securea”³⁴.

[Karl Marx]

Manifestul filozofic al școlii istorice a dreptului

[„Gazeta renană” nr. 221 din 9 august 1842]

Potrivit opiniei vulgare, *școala istorică* este o reacție împotriva *spiritului frivol* al secolului al XVIII-lea. Gradul de răspîndire a acestei păreri stă în raport invers cu justețea ei. În realitate, secolul al XVIII-lea a creat *un singur* produs, a cărui *trăsătură esențială* este frivolitatea, și acest *unic* produs *frivol* este *școala istorică*.

Școala istorică, care și-a făcut o lozincă din studiul izvoarelor și care a împins pasiunea ei pentru izvoare pînă acolo încît pretinde luntrașului să vîslească nu pe rîu, ci pe izvoarele lui, va trebui să admită că și noi sîntem îndreptățiți să mergem pînă la *izvorul ei*, la *dreptul natural al lui Hugo*. *Filozofia ei precede* dezvoltarea ei ; de aceea zadarnic am căuta această filozofie în însăși dezvoltarea ei.

O ficțiune curentă a secolului al XVIII-lea considera starea naturală drept adevărata stare a naturii umane. Lumea voia să vadă cu propriii ei ochi ideea de om și a creat în acest scop *oameni în stare naturală, niște Papageno*³⁵ naivi din creștet pînă în vîrfurile penelor cu care își acopereau trupul. În ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea se atribuia *popoarelor în stare naturală* o înțelepciune profundă și pretutindeni se auzeau păsărari care imitau cîntecele irochezilor, ale indienilor etc., încredințați fiind că prin asemenea șiretlicuri vor atrage înseși păsările în cursă. La baza tuturor acestor excentricități a stat ideea justă că stările *primitive* nu sînt decît imagini naive, în genul picturilor olandeze, ale stărilor *reale*.

Pentru *școala istorică*, *omul în stare naturală*, neatins încă de spoiala culturii romantice, este *Hugo*. Manualul său de *drept natural*³⁶ reprezintă *Vechiul testament* al școlii istorice. Părerea lui *Herder* că oamenii în stare naturală sînt *poezi* și că cărțile *sînt* ale popoarelor în stare naturală sînt cărți

poetice nu constituie pentru noi un impediment, deși Hugo se exprimă într-o proză din cele mai triviale și mai searbăde, căci, așa cum fiecare secol își are natura sa proprie, tot astfel își produce și propriul său tip de om în stare naturală. Prin urmare, deși Hugo nu creează imagini poetice, el creează totuși ficțiuni, iar ficțiunea este poezia prozei care corespunde caracterului prozaic al secolului al XVIII-lea.

Considerându-l însă pe d-l Hugo drept părintele și creatorul școlii istorice, noi procedăm în însuși spiritul acestei școli, așa cum dovedește articolul jubiliar în cinstea lui Hugo, scris de cel mai vestit jurist al școlii istorice³⁷. Considerându-l pe d-l Hugo un produs al secolului al XVIII-lea, noi procedăm chiar în spiritul d-lui Hugo, care, după cum o mărturisește el însuși, se socoate un discipol al lui Kant, iar dreptul său natural drept un vlăstar al filozofiei kantiene. Vom porni chiar de la acest punct al manifestului său.

Hugo îl interpretează în mod greșit pe maestrul său Kant când spune că, din moment ce nu putem cunoaște adevărul, va trebui, în consecință, să admitem ca deplin valabil neadevărul, cu condiția ca el să existe. Hugo se comportă ca un sceptic față de esența necesară a lucrurilor și ca un Hoffmann față de manifestările lor întâmplătoare. De aceea el nici nu caută să demonstreze că pozitivul este rațional, ci că pozitivul este irațional. Cu zelul omului plin de sine, el stringe de prin toate colțurile lumii argumente menite să dovedească pînă la evidență că nici o necesitate rațională nu însuflețește instituțiile pozitive, ca, de exemplu, proprietatea, orînduirea de stat, căsătoria etc., și că, dimpotrivă, ele sînt chiar în contradicție cu rațiunea și că, cel mult, s-ar putea ajunge în ceea ce le privește la o deșartă palavrageală pro și contra. Această metodă nu poate fi în nici un caz imputată individualității întâmplătoare a lui Hugo; ea este mai degrabă metoda principiului său, metoda sinceră, naivă, brutală a școlii istorice. Dacă pozitivul trebuie să fie valabil pentru că este pozitiv, atunci trebuie să dovedesc că pozitivul nu este valabil pentru că este rațional; și cum aș putea să dovedesc mai limpede acest lucru decît demonstrînd că iraționalul este pozitiv și că pozitivul nu este rațional, că pozitivul există nu datorită rațiunii, ci în ciuda rațiunii? Dacă rațiunea ar fi măsura pozitivului, atunci pozitivul nu ar fi măsura rațiunii. „Chiar dacă aceasta ar fi o nebunie, în ea există totuși o metodă!”³⁸ Hugo profanează de aceea tot ceea ce este sfînt pentru omul onest, moral și politic, dar el sfîrîmă pe acești sfînti numai

pentru a face din ei *relicve istorice* ; el îi pîngărește în *ochii rațiunii* pentru a-i preamări apoi în *ochii istoriei*, în același timp însă și pentru a preamări *ochii școlii istorice*.

Argumentarea lui Hugo este tot atît de pozitivă, adică tot atît de necritică, ca și *principiul* lui. El nu recunoaște nici un fel de deosebiri. Pentru el tot ce există reprezintă o autoritate, orice autoritate reprezintă un temei. Astfel sînt citați de el într-un singur paragraf Moise și Voltaire, Richardson și Homer, Montaigne și Amnon, „Contractul social” al lui Rousseau și „De civitate Dei” * a lui Augustin. Popoarele sînt supuse și ele unei asemenea nivelări. Siamezul, care consideră drept o rînduială eternă a naturii ca la porunca regelui său să se coasă gura unui palavragiu și să se taie pînă la urechi gura unui orator stîngaci este pentru Hugo tot atît de pozitiv ca și englezul care ar considera drept un paradox politic ca regele său să decreteze cu de la sine putere o majorare de impozit, fie ea chiar de un singur penny. Un concii, care umblă, fără rușine, în pielea goală sau, în cel mai bun caz, își acoperă corpul cu noroi, este tot atît de pozitiv ca francezul, care nu numai că se îmbracă, dar se îmbracă elegant. Germanul, care își crește fiica ca pe un odor al familiei, nu este mai pozitiv decît radjputanul, care-și omoară fiica pentru a nu mai fi nevoit s-o hrănească ³⁹. Într-un cuvînt : *eczema este tot atît de pozitivă ca pielea*.

Într-un loc e pozitiv un lucru, într-alt loc alt lucru, dar și unul și altul sînt deopotrivă de iraționale. Acceptă ceea ce e considerat pozitiv la tine acasă.

Hugo este, prin urmare, un sceptic desăvîrșit. Scepticismul secolului al XVIII-lea față de rațiunea a tot ceea ce există apare la el ca un scepticism față de existența rațiunii. Hugo adoptă iluminismul și nu mai vede nimic rațional în pozitiv, dar numai pentru a nu mai vedea în rațional nimic pozitiv. El crede că aparența de rațiune în pozitiv a fost ștearsă numai pentru a recunoaște pozitivul fără aparența de rațiune ; el crede că oamenii au distrus florile false de pe lanțuri pentru a purta lanțuri veritabile fără nici un fel de flori.

Raportul dintre Hugo și ceilalți iluminiști ai secolului al XVIII-lea se aseamănă, bunăoară, cu raportul dintre descompunerea statului francez la destrăbălata curte a regentului** și descompunerea statului francez în Adunarea națională. În ambele cazuri descompunere ! Într-un caz ea apare ca frivolitate

* „Despre cetatea domnului”. — Nota Trad.

** Filip al II-lea de Orléans. — Nota Red.

destrăbălată, care își dă seama de găunoasa lipsă de idei a stărilor existente și-și bate joc de ea, însă numai în scopul de a se amuza, eliberată de orice frâu rațional și moral, cu aceste ruine putrede și de a se lăsa purtată și totodată descompusă de valul jocului lor. Este *descompunerea lumii de atunci, care-și găsea desfătarea în propria ei piele*. În *Adunarea națională*, dimpotrivă, *descompunerea* apare ca o *desprindere a spiritului nou de formele vechi* care nu mai erau vrednice și nici în stare să-l cuprindă. Este *conștiința de sine a vieții noi care distruge ceea ce este distrus și condamnă ceea ce este condamnat*. Dacă, prin urmare, *filozofia lui Kant* poate fi considerată, pe drept cuvânt, ca *teoria germană a revoluției franceze*, atunci *dreptul natural al lui Hugo* trebuie considerat ca *teoria germană a lui ancien régime* * din Franța. Regăsim la el toată *frivolitatea acelor roués* **, *scepticismul ordinar* care, impertinent față de idei și prea plecat față de orice manifestare brutală, devine conștient de istețimea sa abia când a răpus *spiritul pozitivului*, pentru a poseda apoi sub formă de reziduu pozitivul pur și a se simți bine în această stare *animalică*. Chiar dacă Hugo cîntărește greutatea motivelor, el găsește, cu instinctul său sigur, infailibil, că în tot ceea ce este rațional și moral în instituții există *ceva îndoielnic* pentru rațiune. Numai *animalicul* apare *rațiunii lui ca neîndoielnic*. Dar să-l ascultăm pe iluministul nostru raționînd din punctul de vedere al lui ancien régime ! Părerile lui Hugo trebuie să le afli chiar de la Hugo. La toate combinațiile lui mai trebuie adăugat :
αὐτόε ἔφα***

Introducere

„Singurul semn juridic distinctiv al omului este natura sa animalică”.

Capitolul despre libertate

„O îngrădire a libertății” (adică a ființei raționale) „este însuși faptul că această ființă nu poate înceta după bunul său plac de a fi o ființă rațională, adică o ființă care poate și trebuie să acționeze rațional”.

* — vechiul regim. — *Nota Trad.*

** — desfrînați. — *Nota Trad.*

*** — el singur a spus-o. — *Nota Trad.*

„Lipsa de libertate nu schimbă cu nimic natura animalică și rațională a omului lipsit de libertate și nici a celorlalți oameni. Obligațiile de conștiință rămân toate în vigoare. Sclavia este posibilă nu numai din punct de vedere fizic, ci și din punctul de vedere al rațiunii, și în cercetările care arată contrarul s-a strecurat, fără îndoială, o eroare. Desigur, sclavia nu este *peremptorie* din punct de vedere juridic, adică nu decurge din natura animalică sau din cea rațională și nici din cea civică. Dar că ea poate fi tot atât de bine un drept provizoriu ca oricare alt drept, recunoscut de adversarii sclaviei, rezultă din comparația cu dreptul privat și cu dreptul public”. Dovada: „Din punctul de vedere al naturii animalice, cel ce aparține unui bogat căruia nu-i convine să-l piardă și care dă deci atenție nevoilor lui este fără doar și poate mai la adăpost de lipsuri decât săracul care este exploatat de concetățenii săi atita timp cât acest lucru este posibil etc.”. „Dreptul de a maltrata și a schingiui pe servi* nu e ceva esențial, și chiar dacă el este pus în aplicare, nu e cu mult mai rău decât ceea ce trebuie să suporte săracii; și, în ceea ce privește trupul, consecințele nu sînt atît de rele ca cele ale războiului, de care acești servi ca atare trebuie să fie pretutindeni scutiți. Chiar frumuseșea o întîlnești mai degrabă la o sclavă cercheză decît la o tînără cerșetoare”. (Auzi ce spune craiul bătrîn !).

„Pentru natura rațională, servitus** prezintă, față de sărăcie, avantajul că proprietarul — fie și numai din considerente de gospodărie bine chibzuit — va fi dispus mai degrabă să cheltuiască pentru instruirea unui servus dotat decît pentru un copil de cerșetor. În cadrul unei orînduirî de stat, tocmai servus rămîne scutit de multe feluri de oprire. Este oare sclavul mai nenorocit decît prizonierul de război pentru care escorta lui nu prezintă alt interes decît că răspunde pentru el pe o perioadă de timp? Este el mai nenorocit decît întemnițatul peste care cîrmuirea a pus un paznic?”

„Dacă sclavia în sine este prielnică sau neprielnică perpetuării speciei, aceasta încă mai e o chestiune controversată”.

Capitolul despre căsătorie

„La examinarea dreptului pozitiv din punct de vedere filozofic, căsătoria a fost adeseori considerată ca mult mai esențială și mai conformă rațiunii decît apare la o cercetare absolut liberă a problemei”.

Ce-i drept, d-lui Hugo îi convine satisfacerea instinctului sexual în cadrul căsătoriei. El deduce chiar o morală salutară din acest fapt:

„De aici, ca și din nenumărate alte împrejurări, ar fi trebuit să se vadă că nu este întotdeauna imoral să folosești trupul unui om drept mijloc pentru un anumit scop, chiar dacă unii — printre care însuși Kant — au înțeles greșit această expresie”.

Dar înobilarea instinctului sexual prin exclusivitate, înfrînarea instinctului cu ajutorul legilor, frumuseșea morală

* — sclavi. — Nota Trad.

** — sclavia. — Nota Trad.

care idealizează legea naturii atribuindu-i caracterul unei legături spirituale — *esența spirituală* a căsătoriei —, tocmai aceasta i se pare d-lui Hugo *îndoielnic* în căsătorie. Dar înainte de a asculta în continuare argumentele lui *frivole nerușinate*, să comparăm puțin părerea germanului adept al școlii istorice cu aceea a unui *filozof francez*.

„C'est en renonçant pour un seul homme à cette réserve mystérieuse, dont la règle divine est imprimée dans son cœur, que la femme se voue à cet homme, pour lequel elle suspend, dans un abandon momentané, cette pudeur, qui ne la quitte jamais ; pour lequel seul elle écarte des voiles qui sont d'ailleurs son asile et sa parure. De là cette confiance intime dans son époux, résultat d'une relation exclusive, qui ne peut exister qu'entre elle et lui, sans qu'aussitôt elle se sente flétrie ; de là dans cet époux la reconnaissance pour un sacrifice et ce mélange de désir et de respect pour un être qui, même en partageant ses plaisirs, ne semble encore que lui céder ; de là tout ce qu'il y a de *régulier* dans notre *ordre social*” *.

Așa vorbește un liberal *francez*, filozoful *Benjamin Constant* ! Și acum să-l ascultăm pe servilul german adept al școlii istorice :

„Ceea ce trebuie să ne dea și mai mult de *gîndit* este al doilea moment, și anume faptul că *satisfacerea acestui instinct în atara căsătoriei nu este permisă ! Natura animalică se opune acestei restricții. Natura rațională i se opune și mai mult, căci*”... ghiciți de ce !... „căci omul ar trebui să fie *aproape atotștiutor* pentru a prevedea ce urmări ar putea avea — deci ar însemna *să-l sfidezi pe Dumnezeu* — dacă te-ai angaja să satisfaci unul din cele mai puternice instincte naturale numai atunci cînd acest lucru este posibil cu o anumită persoană !” „Rezultă că *simțul frumosului, liber prin natura sa, trebuie să fie încătușat și ceea ce depinde de el să fie complet rupt de el*”.

Și acum vedeți de unde și-au luat știința adepții *tinerii Germanii* !⁴⁰

„Această instituție este în contradicție cu „natura vieții civice, întrucît... în cele din urmă *poliția* e pusă în fața unei *probleme aproape insolubile* !”

* „Renunțînd pentru un singur bărbat la acea rezervă misterioasă a cărei regulă divină este imprimată în inima ei, femeia se consacră acestui bărbat — singurul pentru care ea renunță, într-o dăruire de moment, la acea pudoare care n-o părăsește niciodată, singurul pentru care ea înlătură vălurile ce constituie de altfel refugiul și totodată podoaba ei. De aici acea încredere adîncă în soțul ei, rezultat al unei legături exclusive, care nu poate exista decît între ea și el și fără de care s-ar simți imediat pîngărită ; de aici recunoștința soțului pentru un sacrificiu pe care ea îl face și totodată acel amestec de dorință și respect pentru o ființă care, chiar împărtășind plăcerile lui, pare că-i cedează numai. De aici decurge tot ceea ce este *bine întocmit* în *ordinea noastră socială*”. — *Nota Trad.*

Ce lipsă de abilitate din partea unei filozofii să nu aibă asemenea atenții față de *poliție* !

„Tot ceea ce rezultă, ca o consecință, din prevederile codului matrimonial ne arată că, în diferent de principiile care ar fi adoptate, căsătoria rămîne o *instituție foarte imperfectă*”.

„Această limitare a instinctului sexual la cadrul strîmt al căsătoriei are însă și avantaje *importante*, și anume că datorită ei se *evită* de obicei *bolile molipsitoare*. Căsătoria scutește guvernul de multă *bătăie de cap*. În fine, intervine *considerentul*, pretutindeni atît de *important*, că aici *unicul factor obișnuit* este *factorul dreptului privat*”. „Fichte spune: persoana necăsătorită este numai pe *jumătate* om. Dar, în acest caz, eu” (adică Hugo) „trebuie să recunosc că, din păcate, această frumoasă maximă, care mă situează deasupra lui Hristos, Fénélon, Kant și Hume, este o *exagerare colosală*”.

„În ceea ce privește monogamia și poligamia, este *evident* că ele sînt în funcție numai de firea *animalică* a omului ! !”

Capitolul despre educație

Aflăm, de la început, că

„arta educației nu are mai puține obiecții împotriva relațiilor juridice referitoare la aceasta” (adică educația în familie) „decît *arta de a iubi* împotriva *căsniciei*”.

„Dificultatea care constă în faptul că nu poți face educație decît în cadrul acestor relații nu este nici pe departe atît de serioasă ca aceea legată de satisfacerea instinctului sexual; aceasta și pentru motivul că este permis să treci, prin contract, educația pe seama unei terțe persoane, astfel încît acela care ar avea o înclinație foarte puternică în această direcție ar putea-o satisface destul de ușor, chiar dacă nu ar fi numai decît vorba de o *persoană anumită* pe care ar dori s-o educe. Însă contrar rațiunii este și faptul că un om căruia în mod cert nimeni nu i-ar încredința vreodată un copil poate, datorită unor *asemenea relații*, să educe și să excludă pe alții de la educare”. „În sfîrșit, intervine și aici o *constrîngere*, în parte prin aceea că dreptul pozitiv interzice foarte adesea educatorului să *renunțe* la aceste *relații*, în parte prin aceea că cel care urmează să fie educat este obligat să se lase educat de o anumită persoană”. „Realitatea acestor relații se bazează de cele mai multe ori pe *simpla întîmplare* a nașterii, care prin *căsătorie* este atribuită *tatălui*. *Relațiile care iau naștere în acest fel* nu sînt prea raționale și pentru faptul că aici intervine de obicei o *preferință* care prin ea însăși împiedică o bună educație; că ele nu sînt neapărat necesare o dovedește faptul că sînt educați și copiii ai căror părinți au murit”.

Capitolul despre dreptul privat

În § 107 ni se spune că „*necesitatea dreptului privat este, în general, fictivă*”.

Capitolul despre dreptul de stat

„A te supune autorității în mâinile căreia se află puterea este o obligație morală sfântă”. „În ceea ce privește diviziunea puterii guvernamentale, e drept că nici o orînduire nu este absolut legală ; însă provizoriu legală este oricare, indiferent cum ar fi repartizată puterea guvernamentală”.

Oare nu a dovedit Hugo că omul poate să azvîrle și ultima cătușă a libertății, și anume aceea de a fi o ființă rațională ?

Aceste cîteva extrase din *manifestul filozofic al școlii istorice* sînt — credem noi — suficiente pentru a ne permite să facem o apreciere istorică a acestei școli, în locul închiuirilor neistorice, în locul unor vagi visuri sentimentale și al ficțiunilor intenționate ; ele sînt suficiente pentru a decide dacă urmașii lui Hugo sînt chemați să fie legiuitorii timpului nostru ⁴¹.

E drept că în decursul timpului și al culturii acest *rudimenter arbore genealogic* al școlii istorice a fost învăluit în negură de *practicile nebuloase ale misticii* ; că *romantismul* l-a împodobit cu arabescuri fantastice ; că filozofia *speculativă* i-a inoculat virusul ei și că numeroasele fructe *savante* care au fost scuturate din acest arbore au fost uscate și înmagazinate cu mare fast în cămara de provizii a erudiției germane ; în realitate însă nu este nevoie decît de puțin *spirit critic* pentru a recunoaște în dosul tuturor acestor fraze moderne parfumate vechile idei murdare ale iluministului nostru „ancien régime”, și în dosul acestei bombastice onctuozițăți — trivialitățile lui nerușinate.

Dacă Hugo spune : „Natura *animalică* este semnul *juridic* distinctiv *al omului*”, cu alte cuvinte dreptul înseamnă dreptul *animalic*, atunci oamenii *moderni* culți folosesc în locul expresiei fățișe, brutale dreptul „*animalic*”, bunăoară, expresia dreptul „*organic*” ; căci cine s-ar gîndi numai decît la *organismul animal* atunci cînd e vorba de *organism* ? Dacă Hugo spune că atît *căsătoria* cît și celelalte instituții *morale-juridice* sînt *lipsite de rațiune*, atunci domnii *moderni* afirmă că, chiar dacă aceste instituții *nu reprezintă creații ale rațiunii umane*, ele sînt totuși *reflectări* ale unei rațiuni „*pozitive*” superioare, și la fel în ce privește toate celelalte articole. Însă cu *toții* trag o *singură* concluzie, pe care o exprimă cu aceeași brutalitate : *dreptul puterii arbitrare*.

Teoriile juridice și istorice ale lui *Haller, Stahl, Leo* și ale acelor care le împărtășesc părerile trebuie considerate doar ca niște *codices rescripti* * ale *dreptului natural* al lui *Hugo*, care, după câteva *operații de triere critică*, dezvăluie din nou în mod citeț vechiul *text inițial*, după cum vom arăta mai amănunțit la timpul potrivit.

Toate *încercările de înfrumusețare* rămân cu atît mai zadarnice cu cît mai dispunem de *vechiul manifest*, care, chiar dacă nu e prea *inteligent*, este totuși *foarte inteligibil*.

Scris la începutul lunii august 1842

„Capitolul despre căsătorie”, interzis de cenzură,
a fost publicat pentru prima oară în limba germană,
după manuscris, de Institutul Marx-Engels,
Moscova, 1927

* — manuscrise, copiate după textul inițial curățat. — *Nota Red.*

[Karl Marx]

Articolul de fond
din nr. 179 al lui „Kölnische Zeitung”⁴²

[„Gazeta renană” nr. 191 din 10 iulie 1842]

Am admirat pînă acum în „Kölnische Zeitung”, dacă nu „ziarul intelectualității renane”, cel puțin „ziarul de publicitate” * renan. Am considerat mai ales „articolele de fond politice” ale acestei publicații drept un mijloc pe cît de înțelegt, pe atît de bine ales pentru a-l dezgusta pe cititor de politică și a-l face cu atît mai dornic să treacă în împărăția plină de prospețime, de activitate clocotitoare, adesea picant-beletristică a anunțurilor, ca să se adeverească și aici regula: per aspera ad astra **, prin politică la stridii. Dar minunatul echilibru între politică și publicitate pe care „Kölnische Zeitung” a știut să-l mențină pînă acum a fost tulburat în ultima vreme de un soi de anunțuri care ar putea fi denumite „anunțuri ale întreprinderilor politice”. În primele momente de zăpăceală, cînd redacția nu se dumirea încă unde să plaseze această nouă specie, s-a întîmplat ca un anunț să se transforme într-un articol de fond, iar articolul de fond într-un anunț, un anunț care în lumea politică poartă numele de „denunț”, dar care atunci cînd este plătit se numește pur și simplu „anunț”.

În nord se obișnuiește ca înainte de mesele slabe să se servească oaspeților băuturi spirtoase alese. Conformîndu-ne acestui obicei, vom servi cu atît mai bucuroși oaspetelui nostru din nord spirt înainte de masă, cu cît însuși menuul, foarte „anemic” *** articol din nr. 179 al lui „Kölnische Zeitung”, este lipsit de orice „spiritus” ****. De aceea vom servi mai

* Joc de cuvinte: „Blatt der Intelligenz” — ziar al intelectualității; „Intelligenzblatt” — ziar de publicitate. — *Nota Trad.*

** — pe calea spinoasă, către stele. Jocul de cuvinte din această frază e bazat pe consonanța cuvîntului latinesc „astra”-stea cu germanul „Auster”-stridie. — *Nota Trad.*

*** Joc de cuvinte: leitender Artikel — articol de fond, leidender Artikel — articol anemic. — *Nota Trad.*

**** Joc de cuvinte: spiritus înseamnă „spirt” și „spirit”. — *Nota Trad.*

întîi cititorului o scenă din „Dialogurile zeilor” de Lucian, pe care o luăm dintr-o traducere „pe înțelesul tuturor”⁴³, dat fiind că printre cititorii noștri se va găsi cel puțin *unul* care nu este elin.

„Dialogurile zeilor” de Lucian

XXIV. Tinguirile lui Hermes.

Hermes. Maia.

Hermes. Există oare, maică dragă, în tot cerul vreun zeu mai chinuit ca mine ?

Maia. Nu vorbi așa, fiul meu !

Hermes. De ce să nu vorbesc așa, eu, care sînt împovărat cu tot felul de treburi, care sînt silit să robotesc mereu de unul singur și să îndeplinesc o mulțime de munci de slugă ? Dis-de-dimineață trebuie să fiu în picioare, să mătur sala de mese, să pun la locul lor pernele din camera de consiliu, iar cînd totul este bine orînduit, să mă prezint la Jupiter și toată ziua să fac pe curierul, alergînd încoace și încolo în îndeplinirea soliiilor lui. Nici nu m-am întors bine și, încă plin de praf, trebuie să servesc ambrozia. Dar, ce este mai rău, sînt singurul căruia nu îi este îngăduit să se odihnească nici noaptea ; căci tot mie îmi incumbă și sarcina de a-i aduce lui Pluto sufletele morților și de a îndeplini tot felul de servicii la judecata lor. Apoi, ca și cînd nu ar fi de ajuns muncile pe care le îndeplinesc peste zi — cînd trebuie să asist la *exercițiile de gimnastică*, să fac pe *crainicul* la adunările populare, să-i ajut pe tribunii poporului să-și memoreze discursurile —, mi se mai cere, așa hărțuit de treburi cum sînt, să mă îngrijesc și de *tot ce ține de domeniul morții*.

După izgonirea sa din Olimp, Hermes, dintr-o veche obișnuință, continuă să îndeplinească „munci de slugă” și să se îngrijească de tot ce ține de „domeniul morții”.

Să judece cititorul dacă anemicul articol din nr. 179 a fost scris de Hermes însuși sau de fiul său Pan, zeul cu picioare de țap ; dar mai întîi să-și aducă aminte că la greci Hermes era zeul elocinței și al logicii.

„A răspîndi prin intermediul ziarelor concepții filozofice și religioase, ca și a le combate în coloanele ziarelor, ni se pare deopotrivă de inadmisibil.”.

’Ascultînd această palavrageală a bătrînului *, mi-am dat numaidecît seama că are de gînd să se lanseze într-o plicticoasă litanie presărată cu sentințe de oracol ; dar, potolindu-mi nerăbdarea, mi-am zis că nu am nici un temei să nu dau crezare acestui om cu scaun la cap, care la el acasă își

* Hermes, redactorul lui „Kölnische Zeitung”. — *Nota Trad.*

exprimă cu atîta candoare și fără nici o reticență părerea, și am continuat să citesc. Dar să vezi minunăție ! Acest articol, căruia nu-i poți reproșa prezența măcar a unei singure idei filozofice, are, cel puțin, tendința de a combate idei filozofice și de a răspîndi idei religioase.

Ce interes poate prezenta pentru noi un articol care își contestă singur dreptul la existență, care-și dă el însuși și anticipație un certificat de incompetență ? Prolixul autor ne răspunde, dîndu-ne indicații de felul cum trebuie citite articolele sale bombastice. El se mulțumește să dea doar crîmpeie de idei a căror „înlănțuire și îmbinare” o lasă pe seama „perspicacității cititorilor”, desigur cea mai potrivită metodă pentru a întocmi anunțuri de felul aceluia cu a căror comercializare se ocupă acest domn. Vom trece deci la „înlănțuire și îmbinare”, și nu este vina noastră dacă din mătăanii nu vom obține un șirag de perle.

Autorul declară :

„Un partid care recurge la asemenea procedee” (adică la răspîndirea și la combaterea prin intermediul ziarelor a concepțiilor filozofice și religioase) „dovedește prin aceasta, după părerea noastră, că intențiile lui nu sînt tocmai curate și că urmărește mai puțin povățuirea și luminarea poporului decît alte scopuri lăturalnice”.

Ținînd seamă de *propria* părere a autorului, articolul nu poate avea decît scopuri lăturalnice. Aceste „scopuri lăturalnice” nu vor întîrzia să iasă la iveală.

Statul, ni se spune, are nu numai dreptul, ci și datoria de „a astupa gura palavragiilor *nechemați*”. Autorul se referă la *adversarii* săi de idei, căci de mult a ajuns la convingerea că el este un palavragiu *din vocație*.

Este vorba deci de o nouă înăsprire a cenzurii privind chestiunile religioase, de o nouă măsură polițienească împotriva presei care abia apucase să respire liber.

„După părerea noastră, i s-ar putea imputa statului mai de grabă o îngăduință exagerată decît o severitate excesivă”.

Dar autorul articolului de fond se răzgîndește : e periculos să faci statului imputări. De aceea el își îndreaptă reproșurile împotriva autorităților, iar acuzația lui la adresa libertății presei se transformă într-o acuzație împotriva cenzorilor. El acuză pe cenzori că fac „prea puțin” uz „de cenzură”.

„Ce-i drept, pînă în prezent *nu statul* a dat dovadă de o îngăduință condamabilă, ci «*anumite autorități*» care au permis școlii filozofice mo-

derne să se dedea la atacuri mirșave împotriva creștinismului, atît în coloanele ziarelor cît și în alte publicații destinate nu numai unui cerc restrîns de oameni de știință”.

Autorul face o nouă pauză și iarăși se răzgîndește. Nu a trecut decît o săptămînă de cînd a găsit că libertatea cenzurii lasă prea puțin loc pentru libertatea presei, și acum socotește că în constrîngerea impusă presei de către cenzori e prea puțină constrîngere.

Era necesară o lămurire.

„Atîta timp cît mai există o cenzură, datorია ei cea mai imperioasă este să extirpeze excrescențele dezgustătoare ale insolenței juvenile, de felul acelor care în ultimele zile au ofensat în repetate rînduri ochii noștri”.

Ochi nevolnici ! Ochi nevolnici ! Dar chiar „ochii cei mai nevolnici vor fi ofensați de o formulare care are în vedere numai capacitatea de înțelegere a maselor largi”.

Dar dacă o formă atenuată a cenzurii permite apariția unor excrescențe dezgustătoare, ce s-ar întîmpla dacă presa ar fi liberă ! Dacă ochii noștri sînt atît de nevolnici încît nu suportă „insolențele” presei supuse cenzurii, cum ar putea fi ei atît de tari încît să suporte „îndrăzneala” * presei libere ?

„Atîta timp cît mai există cenzură, datorია ei cea mai imperioasă este...” Dar dacă a încetat să mai existe ? Această frază trebuie interpretată în felul următor : este o datorie imperioasă a cenzurii să existe cît mai mult timp cu putință.

Și autorul se răzgîndește iarăși :

„Noi nu avem căderea să facem pe acuzatorul *public*, de aceea ne abținem de la orice indicații mai amănunțite”.

Acest om e bunătatea personificată ! El se abține să dea „indicații” mai amănunțite, cînd numai prin explicații absolut clare și precise ne-ar putea demonstra și indica care este în fond părerea lui. În loc de aceasta, el rostește doar în treacăt, cu jumătate de glas, niște cuvinte vagi, menite să provoace suspiciuni. El nu are căderea să facă pe acuzatorul *public*, el are doar căderea de a *acuză pe ascuns*.

În cele din urmă, nefericitul om își aduce aminte că datorია lui e să scrie articole de fond liberale, că trebuie să-și asume rolul de „apărător leal al libertății presei”. Și iată-l adoptînd această ultimă postură :

* Joc de cuvinte : „Mut” — îndrăzneală, „Übermut” — insolență, dar și mai mult decît îndrăzneală. — *Nota Trad.*

„Nu ne era îngăduit să nu protestăm împotriva unui procedeu care, dacă nu reprezintă doar consecința unei neglijențe întâmplătoare, nu poate avea alt scop decât acela de a discredita în ochii opiniei publice mișcarea mai liberă a presei și a face astfel jocul adversarilor, care se tem că, acționind în mod deschis, nu-și vor atinge scopul”.

Cenzura — ne lămurește acest apărător al libertății presei pe cât de temerar pe atât de perspicace —, dacă nu e ca acel leopard englez care poartă inscripția : „I sleep, wake me not !” *, a recurs la acest procedeu „nefast” pentru a discreditat în ochii opiniei publice mișcarea mai liberă a presei.

Mai e oare nevoie să fie discreditată o mișcare a presei care atrage atenția cenzurii asupra „neglijențelor întâmplătoare” și care speră că „foarfeca cenzorului” îi va menține reputația în ochii opiniei publice ?

„Liberă” poate fi denumită o asemenea mișcare numai în măsura în care uneori și licența neobrăzării e denumită „liberă” ; dar nu este oare o neobrăzare a prostiei și a ipocriziei să te erizezi în apărătorul unei mișcări mai libere a presei și totodată să demonstrezi că presa s-ar duce în mod inevitabil de rîpă dacă n-ar sări doi jandarmi s-o sprijine ?

Dar la ce mai este nevoie de cenzură, la ce mai servește acest articol de fond dacă presa filozofică se discreditează ea singură în ochii opiniei publice ? Autorul, firește, nu vrea în nici un caz să fie îngăduită „libertatea cercetării științifice”.

„În zilele noastre, cercetării științifice i se acordă, pe bună dreptate, cel mai larg și mai nelimitat cîmp de acțiune”.

Ideea pe care și-o face însă omul nostru despre cercetarea științifică este ilustrată de următoarea declarație :

„Trebuie să facem însă o distincție netă între ceea ce este o cerință a libertății cercetării științifice, din care creștinismul însuși are numai de cîștigat, și ceea ce depășește limitele cercetării științifice”.

Dar cine altul decât însăși cercetarea științifică poate fi în măsură să stabilească limitele cercetării științifice ? Potrivit articolului de fond menționat mai sus, urmează să i se prescrie științei anumite limite. Acest articol cunoaște deci o „rajiune oficială”, care nu învață de la cercetarea științifică, ci o dăscălește ea pe aceasta, și care, ca o providență luminată, măsoară lungimea fiecărui fir de păr care ar putea transforma o barbă științifică într-o barbă universal-valabilă. Articolul de fond crede în inspirația științifică a cenzurii.

* — „Dorm, nu mă treziți !” — Nota Trad.

Înainte de a urmări mai departe explicațiile „stupide” ale articolului de fond cu privire la „cercetarea științifică”, să ne delectăm o clipă cu „filozofia religiei” a d-lui H. *, cu „propria” sa „știință”.

„Religia este temeliea statului, după cum este și condiția cea mai indispensabilă a oricărei uniuni sociale care nu urmărește numai atingerea unui scop exterior”.

Dovadă: „În forma ei cea mai grosolană, ca *fetișism copilăresc*, ea îl ridică totuși întrucitva pe om deasupra poftelor sale senzuale, care l-ar coborî la nivelul animalului, l-ar face incapabil să îndeplinească o misiune mai înaltă dacă s-ar lăsa dominat exclusiv de ele”.

Articolul de fond denumește fetișismul „cea mai grosolană formă” a religiei. El admite deci că „divinizarea animalelor” reprezintă o formă de religie mai înaltă decât fetișismul, lucru stabilit și fără asentimentul lui de către reprezentanții „cercetării științifice”. Dar divinizarea animalelor nu-l înjosește ea oare pe om, situându-l mai prejos de animal? Nu face ea oare ca animalul să devină o divinitate pentru om?

Darămite perorațiile despre „fetișism”? O adevărată erudiție de cincisprezece parale! Fetișismul, departe de a-l ridica pe om deasupra poftelor sale, este, dimpotrivă, „religia poftelor senzuale”. Fantezia incitată de poftă creează în mintea fetișistului iluzia că un „lucru neînsuflețit” își poate schimba proprietățile sale naturale pentru a satisface poftele lui. De aceea pofta brutală a fetișistului își sfărîmă fetișul de îndată ce acesta încetează a mai fi sluga lui supusă.

„La popoarele care au ajuns la o înaltă însemnătate istorică, epoca de înflorire a vieții lor naționale coincide cu epoca celei mai mari dezvoltări a conștiinței lor religioase, iar perioada de declin a măririi și a puterii lor coincide cu perioada de declin a vieții lor religioase”.

Pentru a deveni un adevăr, afirmația autorului trebuie întoarsă pe dos; el a răsturnat istoria cu capul în jos. Grecia și Roma sînt, fără îndoială, țările cu cea mai înaltă „dezvoltare istorică” din antichitate. Grecia a atins cel mai înalt grad al înfloririi ei pe plan intern în epoca lui Pericle, iar acela al înfloririi ei pe plan extern în epoca lui Alexandru. În epoca lui Pericle, sofistii, Socrate — care poate fi numit filozofia personificată —, arta și retorica au luat locul religiei. Epoca lui Alexandru a fost epoca lui Aristotel, care a tăgăduit atît eternitatea spiritului „individual” cît și pe dumnezeul religiilor pozitive. Cît despre Roma, citiți-l pe Cicero! Filozofia epicu-

* Hermes. — Nota Red.

riană, stoică sau sceptică — față religiile romanilor culti pe vremea cînd Roma a ajuns la apogeul ei. Faptul că o dată cu pieirea statelor din antichitate dispar și religiile acestor state nu necesită nici un fel de explicație specială, căci „adevărata religie” a anticilor era cultul „națiunii lor”, al „statului” lor. Nu pieirea religiilor antice a făcut să se prăbușească statele antice, ci, dimpotrivă, pieirea statelor antice a făcut să se prăbușească vechile religii. Și o ignoranță ca aceea de care dă dovadă autorul articolului de fond se proclamă „legiuitoar” al cercetării științifice” și emite „decrete” pentru filozofie !

„Întreaga lume antică a trebuit să se prăbușească pentru că, o dată cu progresele realizate de popoare în domeniul științei, trebuia să iasă la iveală în mod necesar și erorile pe care se bazau concepțiile lor religioase”.

Așadar, după părerea autorului articolului de fond, întreaga lume antică a pierit din cauză că cercetarea științifică a descoperit erorile vechilor religii. Oare lumea antică nu ar fi pierit dacă cercetarea științifică ar fi trecut sub tăcere erorile religiei sau dacă autorul articolului de fond ar fi putut recomanda spre cenzurare autorităților romane scrierile lui Lucretiu și ale lui Lucian ?

Ne permitem, de altfel, să îmbogățim cu o informație erudiția d-lui H.

[„Gazeta renană” nr. 193 din 12 iulie 1842]

Tocmai pe vremea cînd se apropia pieirea lumii antice a apărut *școala din Alexandria*, care se străduia să demonstreze cu forța „adevărul etern” al mitologiei elene și concordanța ei deplină „cu rezultatele cercetării științifice”. Această orientare, căreia i s-a alăturat și împăratul Iulian, își închipuia că pentru a face să dispară spiritul vremii, care tocmai își croia drumul, e de ajuns să închizi ochii ca să nu-l vezi. Dar să rămînem la concluziile lui H. În vechile religii, „intuirea vagă a divinității era învăluită în bezna cea mai neagră a erorilor” și de aceea nu au putut rezista cercetării științifice. În creștinism lucrurile se prezintă tocmai invers, — va deduce din aceste cuvinte orice mașină de gîndit. Și, într-adevăr, H. afirmă :

„Cele mai prețioase rezultate ale cercetării științifice au servit pînă acum numai a confirma adevărurile religiei creștine”.

Abstracție făcînd de faptul că toate doctrinele filozofice ale trecutului, fără excepție, au fost acuzate de către teologi că s-au lepădat de religia creștină, chiar și aceea a cucernicului Malebranche și a inspiratului Iacob Böhme ; că țărani din Braunschweig i-au dat lui Leibniz porecla de „Löwenix“ (Glaubenichts) *, și că englezul Clarke și ceilalți adepți ai lui Newton i-au adus acuzația că ar fi ateu ; abstracție făcînd de faptul că, așa cum susțin cei mai valoroși și mai consecvenți teologi protestanți, creștinismul nu poate fi pus în concordanță cu rațiunea, deoarece rațiunea „laică“ se află în contradicție cu rațiunea „religioasă“ — ceea ce a fost exprimat de Tertullian în formula sa clasică : „verum est, quia absurdum est“ ** —, abstracție făcînd de toate acestea, cum am putea oare dovedi concordanța concluziilor științifice cu religia altfel decît silind cercetarea științifică să urmeze drumul religiei și să se dizolve astfel în religie. Orice altă constrîngere nu ar constitui în nici un caz o dovadă.

Firește că, dacă de la bun început recunoașteți drept cercetare științifică numai ceea ce corespunde cu propriile voastre vederi, nu vă va fi greu să faceți pe prorocii, dar întrucît este dovada voastră superioară aceleia a brahmanului indian care demonstrează sfințenia vedelor ⁴⁴ prin aceea că nimeni altul decît dînsul nu are dreptul să le citească ?

Intr-adevăr, spune H., „cercetare științifică“. Dar orice cercetare științifică care vine în contradicție cu creștinismul „se oprește la jumătatea drumului“ sau „se află pe un drum greșit“. Există oare o metodă mai comodă de argumentare ?

Cercetarea științifică, de îndată ce „*s-a lămurit*“ asupra conținutului rezultatelor dobîndite, nu va contrazice nici odată adevărurile creștinismului“, dar totodată statul trebuie să aibă grijă ca această „*lămurire*“ să fie imposibilă, căci cercetării nu-i este îngăduit să se adreseze capacității de înțelegere a maselor largi, cu alte cuvinte nu-i este îngăduit nici odată să fie inteligibilă și clară pentru *sine însăși*. Chiar și atunci cînd este atacată în toate zierele regatului de către cercetătorii care sînt străini de ea, știința trebuie să fie modestă și să tacă.

Creștinismul exclude posibilitatea „oricărui nou declin“, însă poliția trebuie să vegheze, și încă cu toată strășnicia, ca ziaristii filozofanți să nu provoace acest declin. În lupta cu adevărul, eroarea se demască singură, fără să fie nevoie

* — care nu crede în nimic. — *Nota Trad.*

** — „este adevărat fiindcă este absurd“. — *Nota Trad.*

de vreo constrângere din partea unei forțe exterioare ; statul trebuie să-i ușureze adevărului această luptă, luînd apărătorilor „erorii” dacă nu libertatea interioară, pe care nu le-o poate lua, cel puțin condiția indispensabilă a acestei libertăți, posibilitatea de existență.

Creștinismul este sigur de victoria sa, dar, după părerea lui H., el nu este atît de sigur încît să se poată lipsi de ajutorul poliției.

Dacă tot ceea ce este în contradicție cu credința voastră este din capul locului eroare și trebuie tratat ca atare, atunci prin ce se deosebesc pretențiile voastre de acelea ale mahomedanilor sau de pretențiile oricărei alte religii ? Trebuie oare filozofia — conform proverbului „cîte bordeie, atîtea obicei” — să adopte în fiecare țară alte principii pentru a nu contraveni tezelor fundamentale ale dogmei ? Trebuie ea oare într-o țară să creadă că $3 \times 1 = 1$, iar în alta că femeile n-au suflet și, în sfîrșit, într-o a treia că în rai se bea bere ? Nu există oare o natură *general umană*, așa cum există o natură generală a plantelor și a aștrilor ? Filozofia își pune întrebarea : ce este adevărat ? iar nu : ce este considerat ca adevărat ? Ea nu întreabă ce este adevărat pentru unii, ci ce este adevărat pentru toți oamenii ; adevărurile ei metafizice nu cunosc granițele geografiei politice, iar adevărurile ei politice știu prea bine unde încep „granițele”, pentru a confunda orizontul iluzoriu al concepțiilor particulare despre lume și al concepțiilor naționale cu adevăratul orizont al spiritului omenesc. Dintre toți apologeții creștinismului, H. este cel mai slab.

Îndelungata existență a creștinismului constituie singura dovadă adusă de H. în favoarea acestuia. Dar nu există oare și filozofia încă din vremea lui Thales și pînă în zilele noastre, și nu susține chiar H. că tocmai în prezent are pretenții mai mari și este mai convinsă de importanța ei ca oricînd ?

Și cum dovedește, în cele din urmă, H. că statul este un stat „creștin”, că scopul lui nu este unirea liberă a unor oameni morali, ci unirea unor oameni credincioși, și nu realizarea libertății, ci realizarea dogmei ? „La baza tuturor statelor noastre europene stă creștinismul”.

Și la baza statului francez ? Dar în cartă⁴⁵, art. 3, nu scrie „fiecare creștin” sau „numai creștinul”, ci „*tous les français sont également admissibles aux emplois civils et militaires*” *.

*. — „toți francezii pot ocupa în egală măsură slujbe civile și militare”. — *Nota Trad.*

La fel și în dreptul civil prusian, partea a II-a, cap. XIII etc., se spune :

„Principala obligație a capului statului este menținerea liniștei și siguranței publice atât în interior cât și în afară, precum și apărarea avutului fiecăruia împotriva violenței și a tulburărilor”.

Dar, potrivit § 1, capul statului întrunește în persoana sa toate „obligațiile și drepturile statului”. Asta nu înseamnă însă că principala obligație a statului constă în a reprima ereziile și în a asigura supușilor săi fericirea lumii de apoi.

Dar, dacă unele state din Europa au într-adevăr la bază creștinismul, înseamnă oare aceasta că ele corespund noțiunii lor, înseamnă oare că „simplul fapt al existenței” unei situații îi dă dreptul la existență ?

După aprecierea lui H., firește că da, căci el amintește adepților filozofiei neohegeliene că,

„potrivit legilor în vigoare în cea mai mare parte a statului, o căsătorie care n-a primit binecuvîntarea bisericii este considerată concubinaj, fiind pedepsit ca atare de către poliție”.

Așadar, dacă pe Rin, conform codului lui Napoleon, o „căsătorie care n-a primit binecuvîntarea bisericii” este considerată „căsătorie”, iar pe Spree, conform dreptului civil prusian, ea este considerată „concubinaj”, atunci pedeapsa „polițienească” trebuie să servească ca argument valabil pentru „filozofi” în sensul că ceea ce în această parte este drept nu mai este drept în partea cealaltă, ca argument că nu în codul lui Napoleon, ci în dreptul civil prusian și-a găsit expresia noțiunea științifică morală și rațională despre căsătorie. Se poate ca această „filozofie a pedepselor polițienești” să fie convingătoare aiurea, dar în *Prusia* ea nu poate convinge pe nimeni. Cît de puțin are dreptul civil prusian tendința de a susține căsătoriile „binecuvîntate” de biserică reiese de altfel din § 12, partea a II-a, cap. 1 :

„Valabilitatea *civilă* a căsătoriei permise de legile țării nu este cu nimic știrbită prin faptul că la încheierea ei nu s-a cerut sau nu s-a acordat încuviințarea din partea autorităților bisericești”.

Și în Prusia căsătoria s-a emancipat deci în parte de influența „autorităților bisericești” și se face distincție între valabilitatea ei „civilă” și cea „bisericească”.

Că marele nostru filozof politic creștin nu are o părere prea „înaltă” despre stat este un lucru de la sine înțeles.

„Dat fiind că statele noastre nu sint numai niște *organizații de drept*, ci sint totodată niște adevărate *institute de educație* a căror solitudine se extinde însă asupra unui cerc *mai larg* de persoane decît aceea a institutelor destinate educației tineretului“ etc., „întreaga noastră educație publică“ „are la bază creștinismul“.

Educația tineretului nostru școlar se bazează în aceeași măsură pe vechii clasici și pe disciplinele științifice în genere, ca și pe catehism.

Statul, după părerea lui H., se deosebește de un cămin de copii nu prin conținutul său, ci prin proporțiile sale : „solitudinea“ lui se extinde asupra unui cerc mai larg de persoane.

Adevărata educație „publică“ a statului rezidă însă mai degrabă în existența lui rezonabilă și publică. Statul însuși educă pe membrii săi, făcînd din ei membri ai statului, transformînd scopurile personale în scopuri generale, instîntul brutal în înclinație morală, independența naturală în libertate spirituală, astfel ca individul să se contopească cu viața colectivității și colectivitatea să se contopească cu cugetul individului.

Articolul de fond, dimpotrivă, nu privește statul ca o uniune de oameni liberi care se educă reciproc, ci ca o gloată de adulți meniți să fie educați de sus și să treacă dintr-o încăpere de școală „strîmtă“ într-una „mai largă“.

Această teorie a educației și a tutelei este expusă aici de către un prieten al libertății presei, care, din dragoste pentru această dulcinee, notează „neglijențele cenzurii“, care știe să înfățișeze la locul cuvenit „capacitatea de înțelegere a maselor largi“ (nu cumva *în ultima vreme* această capacitate de înțelegere a maselor largi a început să i se pară lui „Kölnische Zeitung“ atît de îndoielnică din cauză că aceste mase nu-și mai dau seama de înaltele calități ale „ziarului nefilozofic“?) și care recomandă savanților să aibă o părere pe scenă și alta în culise !

Așa cum articolul de fond și-a expus părerea „*nu prea înaltă*“ despre stat, să ne demonstreze acum și *proasta sa părere „despre creștinism“*.

„Nici un articol de ziar din lume nu va putea convinge o populație care, în general, se simte mulțumită și fericită că se află într-o situație nenorocită“.

Fără îndoială ! Sentimentul *material* al mulțumirii și fericirii reprezintă un argument mai convingător împotriva articolelor de ziar decît nădejdea mîntuitoare și atotbiruitoare

a credinței ! H. nu cîntă : „Reazemul nostru de nădejde este dumnezeu”. Cugetul drept-credincios al „maselor largi” este, prin urmare, mai ușor expus petelor de rugină ale îndoielii decît rafinata cultură universală a „cercului restrîns” !

„Chiar de instigarea la revoltă” se teme H. mai puțin „într-un stat *bine orînduit*” decît într-o „biserică bine orînduită”, care pe deasupra mai este călăuzită pe calea adevărului de către „spiritul lui dumnezeu”. Strașnic credincios ! Dar să vedeți argumentele sale ! Articolele politice sînt, chipurile, pe înțelesul masei, pe cînd cele filozofice nu !

În sfîrșit, dacă alături de însinuarea deghizată a articolului de fond că „*jumătățile* de măsură luate în ultima vreme împotriva filozofiei tinerilor hegelieni au avut urmările obișnuite ale jumătăților de măsură”, dacă alături de această însinuare punem dorința *nevinovată* ca ultimele acțiuni ale discipolilor lui Hegel „să n-aibă consecințe *prea grave*” pentru ei, vom putea înțelege cuvintele lui Cornwall din „Lear” :

El, să măgulească ? Nu !... e prea cinstit și prea deschis la suflet ! Obiceiul lui e să vorbească pe față !... Dacă adevărul îți face plăcere, cu atît mai bine. Dacă nu, el în orice caz ți-a spus-o limpede... Mi-e cunoscut acest soi de secături. Sub purtarea lor fățișe ascund mai multe gînduri rele și umblă cu mai multe vicleșuguri decît 20 de nenorociți care, pentru a-ți arăta că sînt supuși, își încovoiaie prea mult spinarea !⁴⁶

Considerăm că i-am jigni pe cititorii „Gazetei renane” dacă am crede că ei s-ar putea declara cît de cît mulțumiți cu spectacolul — mai mult comic decît serios — al cuvenitei muștrului a unui ci-devant * liberal, „tînăr de altă dată”⁴⁷. Vom mai spune doar cîteva cuvinte în legătură cu „*însuși fondul chestiunii*”. Atîta timp cît ne-am ocupat de polemica împotriva autorului acestui articol amic, am considerat că n-ar fi potrivit să-l întrerupem în opera sa de autonimicire.

[„Gazeta renană” nr. 195 din 14 iulie 1842]

Se pune mai întîi întrebarea : „Trebuie oare filozofia să se ocupe de chestiunile religioase pînă și în articole de ziar ?”

La această întrebare se poate răspunde numai printr-o analiză critică a întrebării însăși.

Filozofia, și în special filozofia germană, are o tendință spre izolare, spre închistare în sistemele sale, spre o introspecție lipsită de orice patimă ; datorită acestui fapt, ea este

* — fost. — Nota Trad.

de la bun început opusă și străină caracterului ziarelor, gata oricînd să dea o ripostă, anunțînd în mod zgomotos nou-tățile zilei și simțîndu-se în elementul lor numai într-o cit mai largă difuzare a știrilor. Filozofia, luată în dezvoltarea ei sistematică, este nepopulară, tainica ei indeletnicire a toarcerii unui fir interior apare ochiului profan ca o activitate pe cit de exaltată pe atît de nepractică; ea este privită ca un profesor de științe oculte ale cărui formule magice au o rezonanță solemnă pentru că nu sînt înțelese de nimeni.

Filozofia, potrivit caracterului ei, n-a făcut niciodată primul pas în direcția schimbării veșmintului preoțesc ascetic cu îmbrăcămintea convențională ușoară a ziarelor. Numai că filozofii nu răsar ca ciupercile; ei sînt rodul epocii lor, al poporului lor, iar seva cea mai subtilă, mai prețioasă și mai ascunsă a acestuia se cristalizează în ideile filozofice. Același spirit care construiește sistemele filozofice în creierul filozofilor construiește căile ferate cu mîinile muncitorilor. Filozofia nu se află în afara lumii, după cum nici creierul nu se află în afara omului, deși nu este situat în stomac. Dar, firește, filozofia ia mai întii, prin intermediul creierului, contact cu lumea, și numai după aceea se așază cu picioarele pe pămînt, în timp ce alte sfere ale activității omenești au de mult picioarele împlintate în pămînt și culeg cu mîinile roadele lumii, fără să bănuiască măcar că și „capul” ține de această lume sau că această lume este lumea capului.

Dat fiind că orice filozofie adevărată reprezintă chintesența spirituală a epocii ei, vine cu necesitate vremea cînd filozofia stabilește un contact și intră în interdependență cu lumea reală a timpului ei nu numai lăuntric, prin conținutul ei, ci și în exterior, prin manifestările ei. Filozofia încetează atunci de a mai fi un sistem determinat față de alte sisteme determinate; ea devine filozofia în genere față de lume, devine filozofia lumii actuale. Manifestările exterioare care dovedesc că filozofia a căpătat această însemnătate, că ea reprezintă suflul viu al culturii, că filozofia a devenit lumească, iar lumea filozofică, au fost în toate timpurile aceleași. Putem deschide orice manual de istorie și vom găsi repetate cu o fidelitate stereotipă cele mai simple ritualuri, care marchează cum nu se poate mai limpede pătrunderea filozofiei în saloane și în casa preotului, în redacțiile ziarelor și în anticamerele curților princiare, în simțămintele de dragoste și de ură ale contemporanilor. Filozofia își face intrarea în lume ajutată de țipetele dușmanilor ei, care își trădează contaminarea interioară prin strigătul sălba-

tic de alarmă împotriva incendiului provocat de idei. Aceste țipete ale dușmanilor ei au pentru filozofie aceeași însemnătate pe care o are primul țipăt al copilului pentru urechea atentă și îngrijorată a mamei : este primul țipăt al ideilor ei, care, făcînd să sară învelișul hieroglific stabilit al sistemului, apar pe lume ca cetățeni ai lumii. Coribanții și cabirii ⁴⁸, care cu surle și trîmbițe vestesc lumii nașterea pruncului Zeus, se ridică mai întii împotriva aceluia dintre filozofi care se ocupă de problemele religioase, în parte pentru că instinctul inchiizitorial știe să facă să vibreze în primul rînd această coardă sentimentală a publicului, în parte pentru că publicul, din care fac parte și adversarii filozofiei, poate să atingă sfera ideală a filozofiei numai prin antenele lui ideale și pentru că singurul cerc de idei care are în ochii publicului aproape aceeași valoare ca și sistemul necesităților materiale este cercul ideilor religioase ; în sfîrșit, pentru că religia nu polemizează cu un anumit sistem de filozofie, ci în genere cu filozofia tuturor sistemelor date.

Adevărata filozofie a prezentului nu se deosebește prin această soartă a sa de adevăratele filozofii ale trecutului. Dimpotrivă, această soartă este o dovadă a veracității filozofiei pe care trebuia să i-o dea istoria.

Și iată că de șase ani încoace ziarele germane au sunat trîmbița împotriva filozofilor care se ocupă de problemele religioase, au defăimat, au denaturat și au prezentat lucrurile într-o lumină cu totul greșită ⁴⁹. Allgemeine Augsburger a intonat arii eroice ; aproape că nu a fost uvertură care să nu fi reluat tema că filozofia nu merită să fie luată în seamă de această cucoană înțeleaptă, că ea ar fi o fanfaronadă bună pentru tineret, un articol de modă al unor clici blazate. Cu toate acestea, era un subiect care nu putea fi evitat, și trîmbița pornea să sune iar, căci Allgemeine Augsburger cînta doar la *un singur* instrument în concertele ei cacofonice, anti-filozofice : la monotona trîmbiță. În toate ziarele germane, începînd cu „Berliner politisches Wochenblatt” și „Hamburger Correspondent” ⁵⁰ și terminînd cu obscurele ziare provinciale, printre care și „Kölnische Zeitung”, se vorbea la nesfîrșit de Hegel și de Schelling, Feuerbach și Bauer, de „Deutsche Jahrbücher” ⁵¹ etc. În fine, publicul deveni nerăbdător să vadă el însuși Leviatanul, cu atît mai nerăbdător cu cît articolele semioficiale amenințau că-i vor prescrie filozofiei, cu ajutorul ordinelor emise din cancelarii, un cadru legitim ; și tocmai în acel moment filozofia își făcu intrarea în coloanele ziare-

lor. Ea păstrase mult timp tăcerea și nu luase în seamă superficialitatea plină de sine care se lăuda că prin câteva fraze publiciste răsuflete va spulbera ca pe niște baloane de săpun studiile îndelungate ale geniului uman, roadele muncii anevoioase, îndeplinite într-o singurătată plină de abnegație, rezultatele acelor lupte ale contemplației invizibile, dar care macină încetul cu încetul; filozofia *protostase chiar împotriva ziarelor*, socotindu-le o arenă improprie pentru scopurile ei, dar în cele din urmă a trebuit să rupă tăcerea și a început să colaboreze la ziare; deodată însă — nemaipomenită diversiune — li se năzare limbușilor gazetari că filozofia nu poate constitui o hrană pentru publicul cititor, și atunci nu s-au putut abține să nu atragă atenția guvernelor că introducerea problemelor religioase și filozofice în paginile ziarelor nu ar fi un lucru cinstit și că n-ar sluji lămuririi publicului, ci ar urmări atingerea unor scopuri lăaturalnice.

Ce lucruri supărătoare ar putea să spună filozofia despre religie sau chiar despre sine însăși pe care flecăreala voastră gazetărească să nu i le fi imputat de mult și încă într-o formă mult mai supărătoare și mai frivolă? Ar fi de ajuns ca ea să repete ceea ce voi, capucini lipsiți de simț filozofic, ați îndrugat despre ea de mii de ori și în mii de feluri, și atunci va fi spus cele mai supărătoare lucruri.

Dar filozofia tratează altfel decît voi temele religioase și filozofice. Voi vă pronunțați asupra lor fără să le fi studiat, ea se pronunță după ce le-a studiat; voi vă adresați sentimentului, ea se adresează rațiunii; voi proferați injurii, ea povățuiește; voi promiteți cerul și pămîntul, ea nu promite decît adevărul; voi cereți cititorilor să creadă în credința voastră, ea nu le cere să creadă în concluziile ei, ci le cere ca îndoielele să fie supuse cercetării; voi înspăimîntați, ea liniștește. Și, într-adevăr, filozofia cunoaște îndeajuns viața pentru a-și da seama că concluziile ei nu sînt măgulitoare nici pentru goana după plăceri și egoismul lumii cerești, nici pentru acela al celei pămîntești. Publicul însă, care iubește adevărul și cunoașterea de dragul lor înseși, poate, desigur, să-și măsoare puterea lui de judecată și moralitatea lui cu puterea de judecată și moralitatea unor scribi ignoranți, servili, inconsecvenți și plătiți.

Firește că, din cauza nimicniciei minții și a convingerilor sale, unul sau altul poate să interpreteze greșit filozofia; dar nu considerați oare voi, protestanții, că catolicii interpretează greșit creștinismul, nu reproșați voi religiei creștine ru-

șinoasele vremuri ale secolului al VIII-lea și al IX-lea, noaptea Sf. Bartolomeu sau inchiziția? Există dovezi evidente că ura teologiei protestante împotriva filozofilor izvorăște în mare parte din toleranța filozofiei față de orice confesiune deosebită ca atare. Lui Feuerbach și Strauss li s-au reproșat în mai mare măsură faptul că au considerat dogmele catolice drept creștine decît că au declarat că dogmele creștinismului nu sînt dogme ale rațiunii.

Dacă unii indivizi nu pot digera filozofia modernă și mor de indigestie filozofică, acest lucru pledează tot atît de puțin împotriva filozofiei pe cît pledează împotriva mecanicii faptul că din cînd în cînd se întîmplă că din cauza unui cazan cu aburi să sară în aer cîțiva pasageri.

Întrebarea dacă problemele filozofice și religioase trebuie discutate în ziar cade de la sine prin propria ei inconsistență.

Dacă asemenea probleme au ajuns să intereseze publicul ca *probleme care se discută în presă* înseamnă că ele au devenit *actuale*; și atunci nu se mai pune întrebarea dacă trebuie să fie discutate, *ci unde* și în ce fel trebuie discutate: dacă în cadrul familiei și în saloane, în școli și în biserici, sau în presă? Dacă trebuie discutate de către adversarii filozofiei sau de către filozofi, în limbajul obscur al opiniei private sau în limbajul luminat al rațiunii publice? Se pune în acest caz întrebarea dacă ceea ce trăiește cu adevărat este de domeniul presei. Atunci nu mai e vorba de un anumit conținut special al presei, atunci se pune în general întrebarea dacă presa trebuie să fie o presă adevărată, adică o presă liberă.

A doua întrebare o separăm complet de prima: „Oare trebuie ziarele, într-un așa-zis stat creștin, să trateze politica din punct de vedere filozofic?”.

Dacă religia devine un factor politic, un obiect al politicii, atunci se pare că nici nu mai e nevoie să menționăm că ziarele nu numai că pot, dar trebuie chiar să ia în discuție probleme politice. De la bun început se pare că înțelepciunea lumii acesteia, filozofia, este mai îndreptățită să se ocupe de împărțirea acestei lumi, de stat, decît înțelepciunea lumii de dincolo, religia. Întrebarea care se pune aici nu este dacă se filozofează despre stat, ci dacă e cazul să se filozofeze despre el, bine sau rău, în mod filozofic sau nefilozofic, cu prejudecăți sau fără prejudecăți, conștient sau inconștient, consecvent sau inconsecvent, în mod cu totul rațional sau numai pe jumătate rațional. Dacă faceți din religie teoria dreptului public, atunci faceți din religie însăși un fel de filozofie.

Nu a separat oare creștinismul în primul rînd statul de biserică ?

Citiți „De civitate Dei“ a sfîntului Augustin, studiați pe părinții bisericii și spiritul creștinismului, și veniți apoi din nou să ne spuneți dacă statul sau biserica sînt „statul creștin“ ? Nu dezmințe oare fiecare clipă a vieții voastre practice teoria voastră ? Socotiți oare că e nedrept să recurgeți la instanțele judecătorești atunci cînd vi se face o nedreptate ? Căci apostolul spune că acest lucru nu-i drept. Întoarceți voi oare obrazul drept atunci cînd sînteți loviți pe cel stîng sau, dimpotrivă, intentați un proces pentru lovire ? Dar iată că evanghelia interzice acest lucru. Nu cereți voi oare drepturi raționale pe lumea aceasta, nu protestați voi la cea mai mică majorare a unei dări și nu vă ieșiți din fire la cea mai mică lezare a libertății personale ? Dar vi s-a spus că suferințele din lumea aceasta sînt neînsemnate în comparație cu fericirea viitoare, că supunerea resemnată și fericirea pe care o dă speranța sînt virtuțile principale.

Oare majoritatea proceselor voastre și a legilor voastre civile nu au ca obiect proprietatea ? Dar vi s-a spus : comorile voastre nu sînt din lumea asta. Sau dacă vă referiți la afirmația că trebuie dat cezarului ceea ce este al cezarului și lui dumnezeu ceea ce este al lui dumnezeu, atunci socotiți nu numai vițelul de aur, ci cel puțin în aceeași măsură rațiunea liberă drept cezarul acestei lumi ; iar „acțiunea rațiunii libere“ o numim noi filozofare.

Cînd s-a propus la început ca în cadrul Sfintei alianțe să se închege o uniune cvasireligioasă de state, iar religia să devină stindardul statelor europene, *papa*, sezînd fondul acestei acțiuni și trăgînd concluzia cea mai justă, a refuzat să se alăture acestei Sfinte alianțe pentru simplul motiv că legătura creștină universală a popoarelor este biserica, iar nu diplomația, nu alianța lumească a statelor.

Statul cu adevărat religios este statul teocratic. Capul unui asemenea stat trebuie să fie sau, ca la evrei, dumnezeul religiei respective, Iehova însuși, sau, ca în Tibet, reprezentantul lui dumnezeu, dalai-lama, sau, în sfîrșit — așa cum pe drept cuvînt cere Görres în ultima lui scriere —, statele creștine trebuie să se supună, fără excepție, unei biserici unice, care să fie o „biserică infailibilă“, căci dacă nu există un cap suprem al bisericii — cum e cazul în protestantism — domi-

nația religiei nu poate fi altceva decît religia dominației, cultul voinței celor ce guvernează.

Atunci cînd într-un stat există mai multe confesiuni cu drepturi egale, el nu mai poate fi un stat religios fără a constitui prin aceasta o lezare a fiecărei confesiuni religioase în parte, și nici o biserică, care afurisește ca eretic pe orice adept al unei alte religii, care face să depindă de credință fiecare bucată de pîine și care face din dogmă singura legătură între individ și existența lui ca cetățean. Întrebați pe locuitorii catolici ai „sărmanului, verdelui Erin”*, întrebați pe hughenotii de dinaintea revoluției franceze : nu la religie au apelat ei, căci religia lor nu era religie de stat, ci la „drepturile omului” ; iar de interpretarea acestor drepturi ale omului se ocupă filozofia ; ea cere ca statul să fie statul naturii umane.

Dar — spune raționalismul inconsecvent, mărginit, pe cît de necredincios pe atît de teologic — spiritul creștin universal, indiferent de deosebirea dintre confesiuni, trebuie să constituie spiritul statal ! Este cea mai mare ireligiozitate, este o aroganță a rațiunii laice să separi spiritul universal al religiei de religia existentă în realitate. Această separare a religiei de dogmele și instituțiile ei e tot una cu a afirma că în stat trebuie să domnească spiritul universal al dreptului, indiferent de legile respective și de instituțiile dreptului, existente în realitate.

Dacă vă mîndriți că sînteți cu atît mai presus de religie încît vă socotiți îndreptățiți să separați spiritul ei universal de comandamentele ei existente în realitate, atunci de ce reproșați filozofilor faptul că nu se opresc la jumătatea drumului și că duc această separare pînă la capăt atunci cînd numesc spiritul universal al religiei spirit uman, iar nu spirit creștin ?

Creștinii trăiesc în state cu orînduiri diferite : unii într-o republică, alții într-o monarhie absolută, iar alții într-o monarhie constituțională. Creștinismul nu stabilește dacă anumite orînduiri sînt *bune* sau *rele*, căci el nu face o distincție între ele ; el predică ceea ce trebuie să predice religia : fiți supuși stăpînirii, căci *orice stăpînire* este de la Dumnezeu. Așadar nu din creștinism, ci din propria natură a statului, din propria lui esență trebuie să deduceți dreptul orînduirilor de

* — vechea denumire a Irlandei. — *Nota Red.*

stat, cu alte cuvinte nu din natura societății creștine, ci din natura societății umane.

Statul bizantin a fost adevăratul stat religios, căci acolo dogmele erau chestiuni de stat, dar statul bizantin a fost cel mai rău stat. Statele de tip ancien régime* au fost state prin excelență creștine, dar cu toate acestea ele au fost state ale „voinței curții”.

Există o dilemă în fața căreia orice minte omenească „sănătoasă” este neputincioasă.

Sau statul creștin corespunde noțiunii statului ca realizare a libertății raționale, și atunci este de ajuns ca el să fie un stat rațional pentru a fi un stat creștin, și este de ajuns să se deducă statul din rațiunea relațiilor umane — operă pe care o înfăptuiește filozofia. Sau statul libertății raționale nu poate fi dedus din creștinism, dar voi înșivă trebuie să recunoașteți că nu spre acest rezultat tinde creștinismul, căci el nu vrea un stat defectuos; iar un stat care nu înseamnă realizarea libertății raționale este un stat defectuos.

Puteți să rezolvați cum vreți această dilemă, dar veți fi nevoiți să recunoașteți că statul trebuie construit nu pornind de la religie, ci de la rațiunea libertății. Numai cea mai crasă ignoranță poate să susțină că această teorie — transformarea noțiunii de stat într-o noțiune independentă — este o inspirație de moment a filozofilor moderni.

Filozofia a făcut același lucru în politică pe care l-a făcut fizica, matematica, medicina și oricare altă știință în propria ei sferă. Bacon de Verulam a calificat fizica teologică drept o fecioară consacrată domnului care este sterilă; el a emancipat fizica de teologie și ea a devenit fecundă. După cum nu întrebați pe medic dacă este credincios, tot astfel nu trebuie să-l întrebați nici pe omul politic. Cam în același timp cu marea descoperire a lui Copernic — aceea a adevăratului sistem solar — a fost descoperită și legea gravitației statelor: centrul de greutate al statului a fost găsit în el însuși, și după cum diferite guverne europene au încercat — ce-i drept în mod superficial, așa cum se întâmplă la început în practică — să aplice această lege în sensul stabilirii unui echilibru al statelor, tot așa au început mai întâi Machiavelli, Campanella, iar mai târziu Hobbes, Spinoza, Hugo Grotius și apoi Rousseau, Fichte, Hegel să privească statul cu ochi omenești și să de-

* — vechiul regim (înainte de revoluția franceză din 1789—1794). — *Nota Red.*

„Dacă legile lui naturale din rațiune și din experiență, și nu din teologie. Ei s-au sinchisit tot atât de puțin ca și Copernic de faptul că Iosua Navi i-a poruncit soarelui să stea la Ghe-deon și lunii în valea Aialonului. Filozofia modernă nu a făcut decît să continue munca începută încă de Heraclit și Aristotel. Voi nu polemizați, prin urmare, cu rațiunea filozofiei moderne, ci împotriva filozofiei veșnic noi a rațiunii. Desigur că ignoranța, care a descoperit pentru prima dată poate abia ieri sau alaltăieri, în „Gazeta renană” sau în „Königsberger Zeitung”⁵², străvechile idei despre stat, socotește aceste idei ale istoriei drept niște inspirații subite ale unor indivizi izolați, deoarece pentru această ignoranță ele sînt noi și ea a aflat de existența lor abia peste noapte ; ea nu-și dă seama că preia ea însăși vechiul rol al doctorului de la Sorbona care a socotit de datoria lui să-l acuze în mod public pe Montesquieu pentru că a fost atât de frivol încît a proclamat virtutea politică, în locul celei religioase, drept cea mai înaltă calitate a statului ; ea nu-și dă seama că preia rolul lui Joachim Lange, care l-a denunțat pe Wolff pe motiv că învățătura lui despre predestinare ar avea drept consecință dezertarea soldaților și, prin aceasta, slăbirea disciplinei militare și, în cele din urmă, destrămarea statului ; în sfîrșit, ea uită că dreptul civil prusian a rezultat tocmai din școala filozofică a „acestui lup”^{*}, iar codul francez al lui Napoleon nu-și are obîrșia în Vechiul testament, ci în ideile școlii lui Voltaire, Rousseau, Condorcet, Mirabeau, Montesquieu și în revoluția franceză. Ignoranța este un demon care — ne temem — va mai juca un rol în multe tragedii ; pe bună dreptate au înfățișat-o cei mai mari poeți greci, în înfricoșătoarele drame ale caselor regale din Micena și Teba, sub chipul destinului tragic.

Dar dacă altădată profesorii de drept public, filozofi, considerau că la baza construirii statului stau fie imbolduri, ca, de pildă ambiția sau sociabilitatea, fie chiar rațiunea, dar nu rațiunea socială, ci cea individuală, — concepția mai ideală și mai profundă a filozofiei moderne construiește statul pornind de la ideea întregului. Ea consideră statul ca un mare organism în care trebuie să se realizeze libertatea juridică, morală și politică, astfel ca fiecare cetățean, supunîndu-se

* Joc de cuvinte : Wolff — nume propriu ; dieses Wolfes — acestul lup. — *Nota Trad.*

legilor statului, să se supună numai legilor naturale ale propriei sale rațiuni, ale rațiunii umane. Săpientia sat *.

În încheiere adresăm încă o dată un filozofic cuvînt de adio lui „Kölnische Zeitung”. El a fost cît se poate de bine inspirat cînd a pus în slujba lui pe un „fost” liberal. Poți fi foarte lesne liberal și reacționar în același timp, numai să fii destul de abil și să te adresezi întotdeauna liberalilor de penultimă oră care nu cunosc altă dilemă decît aceea a lui Vidocq: „ori deținut, ori temnicer”. A fost o inspirație și mai bună că liberalul de penultimă oră a luat atitudine împotriva liberalilor de ultimă oră. Nu există dezvoltare fără partide și nici progres fără delimitare. Sperăm că o dată cu articolul de fond din nr. 179 a început pentru „Kölnische Zeitung” o eră nouă, era caracterului.

Scris între 29 iunie
și 4 iulie 1842

* — Pentru înțelept e de ajuns. — *Nota Trad.*

[Karl Marx]

Comunismul și „Allgemeine Zeitung” din Augsburg

[„Gazeta renană” nr. 289 din 16 octombrie 1842]

Colonia, 15 octombrie. În nr. 284 gazeta din Augsburg ne-a oferit o probă de neîndemînare, descoperind că „Gazeta renană” este o *comunistă* prusiană — ce-i drept, nu o comunistă adevărată, dar, oricum, o persoană care cochetează colosal cu comunismul și-i aruncă ochiade platonice.

Dacă acest produs indecent al fanteziei cumetrei din Augsburg are un caracter dezinteresat, dacă aceste elucubrații fără noimă ale imaginației ei înfierbîntate sînt legate de speculații și calcule diplomatice, asupra acestei chestiuni să se pronunțe însuși cititorul după ce îi vom prezenta presupusul corpus delicti *.

„Gazeta renană”, spune ea, a publicat în foileton un articol comunist cu privire la casele de locuit din Berlin⁵³, însoțindu-l cu următoarea observație: aceste comunicări „nu sînt lipsite de interes pentru istoria acestei importante probleme actuale”. De aici rezultă, după logica gazetei din Augsburg, că „Gazeta renană” „prezintă asemenea maculatură dezgustătoare, însoțind-o cu recomandăția ei”. Prin urmare, dacă eu afirm, de exemplu, că „următoarele comunicări ale lui «Mefistofeles»⁵⁴ cu privire la treburile interne ale gazetei din Augsburg nu sînt lipsite de interes pentru istoria acestei cucoane care face pe grozava” înseamnă oare că prin aceasta recomand „maculatură” murdară din care își confecționează garderoba ei pestriță cumătra din Augsburg? Sau trebuie să socotim că comunismul nu este o importantă problemă actuală pentru simplul fapt că el nu este o problemă actuală de salon, că poartă rufe murdare și nu miroase a apă de tran-dafir?

* — corp delict. — Nota Trad.

Totuși, pe bună dreptate e indignată cumătra din Augsburg de neînțelegerea noastră. Importanța comunismului nu constă în aceea că el reprezintă o problemă actuală din cele mai serioase pentru Franța și Anglia. Comunismul are o *importanță europeană* prin faptul că gazeta din Augsburg l-a folosit pentru a face din el o frază. Unul dintre corespondenții ei din Paris — un convertit care tratează istoria așa cum tratează un cofetar botanica — a avut de curînd o idee năstrușnică : monarhia ar trebui să caute să-și însușească în felul ei ideile socialiste-comuniste. Înțelegeți acum indignarea cumeței din Augsburg, care nu ne va ierta niciodată că am prezentat publicului comunismul în goliiciunea lui *nedeghizată*, înțelegeți *ironia* veninoasă cu care ni se adresează : așa *recomandați* voi comunismul, care a avut cîndva fericirea de a furniza o frază elegantă gazetei din Augsburg !

Al doilea reproș la adresa „Gazetei renane” se referă la cuvintele de încheiere ale unei dări de seamă despre discursurile comuniste rostite la Congresul de la Strassburg⁵⁵ ; căci cele două surori vitrege și-au împărțit în așa fel prada, încît celei *renane* i-au revenit *dezbaterele*, iar celei *bavareze* *ospețele* savanților din Strassburg. Pasajul încriminat sună textual astfel :

„Stării de mijloc i se întîmplă astăzi ceea ce i s-a întîmplat nobilimii în 1789 ; pe atunci starea de mijloc a pretins pentru sine privilegiile nobilimii și le-a obținut ; *astăzi starea care nu posedă nimic cere să iie pârtașă la bogăția claselor de mijloc, care se află acum la cîrma statului*. Însă starea de mijloc este astăzi mai bine pregătită împotriva unui atac neașteptat decît era nobilimea în 1789 și ne putem aștepta ca problema să se rezolve pe cale pașnică”.

Că profeția lui Sieyès s-a împlinit și că le tiers état * a devenit totul și că vrea să fie totul, lucrul acesta îl recunoaște cu melancolică indignare și Bülow-Cummerow, și fostul „Berliner politisches Wochenblatt” **, și d-rul Kosegarten, într-un cuvînt toți publiciștii cu concepții feudale. Că starea care nu posedă astăzi nimic cere să fie pârtașă la bogăția claselor de mijloc este un fapt care și fără cuvîntările de la Strassburg și în pofida tăcerii de la Augsburg izbește privilegiile tuturor pe străzile orașelor Manchester, Paris și Lyon. Nu cumva crede cumătra noastră din Augsburg că indignarea și tăcerea ei au dezmințit faptele timpului ? *Impertinența*

* — starea a treia. — *Nota Trad.*

** — aluzie la Frederic Wilhelm al IV-lea. — *Nota Red.*

acestei cumetre se manifestă pînă și în fuga ei. Ea dă bir cu fugiții în fața fenomenelor primejdioase ale timpului și crede că praful stîrnit de fuga ei, ca și vorbele de ocară pe care, plină de teamă, le proferează printre dinți, ar putea orbi și deruta fenomenele incomode ale timpului, ca și pe cititorul comod.

Sau poate că cumătra din Augsburg s-a supărat pe corespondentul nostru din cauză că acesta și-a exprimat speranța că conflictul, a cărui existență nu poate fi negată, se va rezolva „pe cale pașnică” ? Sau ne reproșează faptul că nu am prescriș imediat o rețetă încercată și nici nu i-am oferit pe dată cititorului uimit un raport clar ca lumina zilei asupra soluționării inadecvate a problemei? Noi nu posedăm arta de a soluționa cu o singură frază probleme pe care se străduiesc două popoare să le rezolve.

Dar, draga și scumpa mea cumătră din Augsburg, în legătură cu comunismul ne dați să înțelegem că Germania este acum săracă în existențe independente, că nouă zecimi din tineretul intelectual cerșește pîine de la stat pentru a-și asigura viitorul, că fluviile noastre sînt neglijate, că navigația stagnază, că orașelor noastre comerciale, altă dată înfloritoare, le lipsește vechea strălucire, că instituțiile libere se cuceresc extrem de încet în Prusia, că populația noastră excedentară pribegeste neputincioasă prin lume, pierzîndu-și, în mijlocul popoarelor străine, caracterul ei german; și pentru toate aceste probleme nu oferiți nici o rețetă, nu faceți nici o încercare „de a vă lămuri asupra mijloacelor pentru realizarea” faptei mărețe care să ne izbăvească de toate aceste păcate ! Sau nici nu așteptați o soluționare pașnică ! Acest gînd pare a-l exprima un alt articol din același număr, trimis din Karlsruhe, în care se pune Prusiei, în legătură cu Uniunea vamală, întrebarea perfidă : „Ar putea oare cineva să creadă că o asemenea criză poate trece tot atît de ușor ca o pîruială din pricina fumatului în Tiergarten?”. Argumentul pe care-l folosiți în susținerea îndoielii dv. este un argument *comunist*. „În acest caz lăsați să izbucnească o criză industrială, lăsați să se piardă capitaluri de milioane și mii de muncitori să rămîna fără pîine”. Cît de nepotrivită s-a dovedit „speranța” noastră „pașnică” din moment ce ați hotărît să declanșați o criză sîngeroasă; probabil că pentru acest motiv recomandați Marii Britanii în articolul dv., potrivit unei logici care vă este proprie, pe medicul demagog dr. M'Douall, emigrat

în America, deoarece „cu această specie de supuși loiali tot nu poți face nimic”.

Înainte de a ne despărți de dv., am dori, în trecut, să vă mai atragem atenția asupra propriei dv. înțelepciuni, căci cu metoda dv. de a face frazeologie este inevitabil ca, în naivitatea dv., să nu exprimați din când în când o idee tocmai pentru că nu aveți vreo idee. Dv. găsiți că polemica d-lui Hennequin din Paris împotriva parcelării proprietății funciare îl pune pe acesta într-o uimitoare armonie cu autonomiștii !⁵⁶ Uimirea, spune Aristotel, este începutul filozofării. Dar la dv. acest început este totodată și sfârșitul. Altfel v-ar fi scăpat oare neobservat faptul uimitor că în Germania principiile comuniste sînt răspîndite nu de către liberali, ci de către prietenii dv. *reacționari* ?

Cine vorbește de *corporații meșteșugărești* ? Reacționarii. Tagma meseriașilor trebuie să formeze, spun ei, un stat în stat. Vi se pare curios că asemenea gînduri, exprimate în termeni moderni, sună astfel : „Statul trebuie să se transforme în tagma meseriașilor” ? Dacă pentru meseriaș tagma sa urmează să fie statul și dacă, în același timp, meseriașul modern, ca orice om modern, nu înțelege și nu trebuie să înțeleagă prin stat nimic altceva decît sfera comună tuturor concetățenilor săi, cum ați putea să sintetizați altfel cele două noțiuni decît în noțiunea de *stat al meseriașilor* ?

Cine duce polemică împotriva *parcelării proprietății funciare* ? Reacționarii. Într-o scriere pătrunsă de spirit feudal (Kosegarten despre parcelare), apărută de curînd, se merge atît de departe, încît *proprietatea privată* este considerată un *privilegiu*. Acesta este principiul de bază al lui *Fourier*. Și atunci cînd oamenii sînt de acord în ceea ce privește principiile, nu pot oare exista controverse în legătură cu consecințele și aplicarea lor ?

„Gazeta renană”, care nu recunoaște ideilor comuniste în forma lor actuală nici măcar o *realitate teoretică*, deci cu atît mai puțin ar putea să dorească *realizarea lor practică*, sau măcar s-o considere posibilă, va supune aceste idei unei critici temeinice. Dar că niște lucrări ca acelea ale lui Leroux, Considerant și, în primul rînd, opera subtilă a lui Proudhon nu pot fi criticate pe baza unor impresii superficiale de moment, ci numai după un studiu îndelungat și aprofundat, lucrul acesta l-ar înțelege și cumătra din Augsburg dacă nu s-ar mulțumi cu niște simple fraze de salon și ar fi în stare să dea ceva mai bun. Atitudinea noastră față de asemenea

lucrări teoretice trebuie să fie cu atît mai serioasă cu cît noi nu sîntem de acord cu cumătra din Augsburg, care găsește „realitatea” ideilor comuniste nu la Platon, ci la un obscur cunoscut de-al ei care, avînd unele merite în anumite ramuri de cercetare științifică, și-a cedat toată averea de care dispunea pe atunci, a spălat, potrivit dorinței lui taica Enfantin, farfuriile tovarășilor săi și le-a lustruit cizmele. Avem ferma convingere că nu încercarea practică, ci fundamentarea teoretică a ideilor comuniste reprezintă pericolul propriu-zis; căci la încercările practice, chiar dacă ar avea un caracter de masă, se poate răspunde cu tunuri de îndată ce devin primejdioase, însă ideile care pun stăpînire pe mintea noastră, care cuceresc convingerile noastre, ideile de care rațiunea a ferecat conștiința noastră sînt lanțuri pe care nu le poți sfărîma fără să-ți sfișii inima, sînt demoni pe care omul îi poate învinge numai supunîndu-se lor. Însă gazeta din Augsburg nu a cunoscut, firește, niciodată acele suplicii ale conștiinței provocate de revolta dorințelor subiective ale omului împotriva convingerilor obiective ale propriei sale rațiuni, deoarece ea nu are nici inteligență proprie, nici convingeri proprii și nici conștiință proprie.

[Karl Marx]

Dezbaterile celei de-a 6-a diete renane

*Articolul al treilea **

Dezbaterile asupra legii cu privire la furtul de lemne ⁵⁸

[„Gazeta renană” nr. 298 din 25 octombrie 1842]

Până acum am prezentat două dezbateri furtunoase în cadrul dietei, dibuirile ei în problema libertății presei și lipsa ei de libertate în ceea ce privește aceste dibuiri. Acum, acțiunea se petrece pe pământ. Înainte de a trece la problema pămîntească propriu-zisă în toată amploarea ei, la problema parcelării proprietății funciare, oferim cititorului nostru câteva picturi de gen în care se oglindește în toată varietatea sa spiritul și — am putea chiar spune — natura fizică a dietei.

Ce-i drept, legea cu privire la furtul de lemne ar merita să fie discutată — la fel ca și legea cu privire la braconaj, la delictele silvice și agricole — nu numai în legătură cu dieta, ci ar merita în egală măsură să fie discutată ca atare. Dar noi nu dispunem de proiectul de lege propriu-zis. Materialul nostru se reduce la câteva amendamente vagi, enunțate doar pe jumătate de către dietă și comisia ei, la legi care figurează numai ca numere de paragrafe. Inseși dezbaterile dietei sînt comunicate într-o formă atît de parcimonioasă, de incoerentă și de apocrifă, încît comunicarea seamănă cu o mistificare. Judecînd după fragmentul de care dispunem, prin această tăcere pasivă dieta a intenționat să dea provinciei noastre o dovadă de respect.

Un fapt caracteristic pentru aceste dezbateri te izbește de la prima vedere. Dieta apare ca un *legislator suplimentar*

* Spre regretul nostru, nu am putut comunica cititorilor noștri cel de-al doilea articol ⁵⁷. Redacția „Gazetei renane”.

alături de legislatorul de stat. Va fi extrem de interesant să arătăm, pe baza unui exemplu concret, calitățile legislative ale dietei. De aceea cititorul ne va ierta dacă îi vom pune la încercare răbdarea și perseverența, două virtuți de care a fost nevoie să dăm noi înșine în permanență dovadă la tratarea acestui subiect atât de arid. Prezentînd o expunere a dezbaterilor dietei în legătură cu legea cu privire la furtul de lemne, prezentăm în același timp *dezbaterile dietei cu privire la vocația ei de legislator*.

Încă de la începutul dezbaterilor, un deputat orășenesc este împotriva *formulării* date titlului legii, care extinde categoria „furt” asupra unei simple încălcări a regulamentului silvic.

Un deputat din rîndurile nobilimii îi răspunde :

„Tocmai datorită faptului că sustragerea lemnului nu este considerată furt ea are loc atît de des”.

Pornind de la această analogie, un asemenea legislator ar trebui să conchidă : tocmai datorită faptului că o palmă nu este considerată omor sînt atît de frecvente palmele. Prin urmare, să se decreteze că o palmă înseamnă omor.

Un alt deputat din rîndurile nobilimii găsește

„și mai periculoasă evitarea cuvîntului «furt», deoarece oamenii care ar afla despre discuția cu privire la acest cuvînt ar putea lesne crede că sustragerea de lemne nu este considerată furt nici chiar de către dietă”.

Dieta trebuie să decidă dacă consideră o contravenție la legea silvică drept furt ; dar, dacă dieta nu va declara că această contravenție constituie un furt, oamenii ar putea crede că ea într-adevăr nu consideră o asemenea contravenție drept furt. Cel mai bun lucru este, așadar, să se renunțe la această problemă spinoasă, controversată. Aici este vorba de un eufemism, și eufemismele trebuie evitate. Proprietarul de pădure îi astupă gura legislatorului, căci și pe-reții au urechi.

Același deputat merge și mai departe. El consideră toată această analiză a expresiei „furt” drept „o preocupare de a face *îmbunătățiri redacționale*” care nu cadrează cu adunarea plenară”.

După aceste demonstrații convingătoare, dieta a votat titlul legii.

Pornind de la punctul de vedere menționat mai sus, care consideră transformarea unui cetățean într-un hoț drept o simplă neglijență de redactare și respinge orice obiecție ca fiind un simplu purism gramatical, se înțelege de la sine că și *sustragerea de crăci uscate* sau culegerea de vreascuri se integrează în categoria furt și este sancționată la fel ca tăierea frauduloasă a copacilor.

Susmenționatul deputat orășenesc remarcă, ce-i drept :

„Dat fiind că pedeapsa poate merge chiar pînă la o detențiune îndelungată, o asemenea severitate ar putea împinge pe calea crimei pe niște oameni care în general nu s-au abătut de la drumul cel bun. La aceasta ar contribui și faptul că în închisoare ei s-ar afla la un loc cu hoșii de meserie ; de aceea el este de părere să fie sancționată ca o simplă contravenție polițienească culegerea sau sustragerea crăcilor uscate”.

Un alt deputat orășenesc îl combate însă prin observația profundă că

„în pădurile din regiunea sa adeseori se fac doar creștături în copacii tineri, și cînd, din această cauză, se usucă, ei intră în categoria crăcilor uscate”.

Imposibil să sacrifici într-un mod mai elegant și în același timp mai simplu dreptul omului dreptului copacilor tineri. Dacă acest paragraf de lege va fi adoptat, mulți oameni fără înclinații criminale vor fi în mod inevitabil tăiați de pe pomul verde al moralității și aruncați, ca niște crăci uscate, în infernul crimei, infamiei și mizeriei. Pe de altă parte, dacă dieta va respinge paragraful, se poate întîmpla să fie vătămați cîțiva copaci tineri, și nici nu este nevoie să adăugăm că idolii de lemn vor birui și li se vor aduce jertfe omenesti !

Codul penal⁵⁹ al secolului al XV-lea și al XVI-lea califică drept furt de lemne numai sustragerea lemnelor tăiate și tăiatul pe furiș al pădurii. Într-adevăr, dieta noastră nu va crede că acolo se spune :

„Dacă cineva culege ziua fructe pentru a le minca și, luîndu-le cu sine, nu pricinuieste prin aceasta o pagubă mare, el trebuie pedepsit — ținîndu-se seamă de poziția sa și de împrejurările în care a fost săvîrșită fapta — de legea civilă” (prin urmare nu de codul penal).

Sîntem puși în situația să apărăm Codul penal al secolului al XVI-lea față de acuzația unei diete renane a secolului al XIX-lea care-i reproșează o omenie exagerată, ceea ce și facem.

Culegerea crăcilor uscate și cel mai complicat furt de lemne ! O caracteristică le este comună amîndurora : însușirea unor lemne care sînt proprietate străină. Înseamnă deci că ambele sînt furturi. La aceasta se rezumă logica perspicace a legislatorilor noștri.

De aceea atragem atenția în primul rînd asupra *deosebirii* care există între ambele aceste fapte, și, dacă trebuie admis că din punctul de vedere al stării de fapt ele diferă prin însăși esența lor, cu greu s-ar putea afirma că ele pot fi considerate identice din punctul de vedere al legii.

Pentru a-ți însuși un copac verde trebuie să-l desprinzi prin violență de legătura lui organică. Acest act, care reprezintă un atentat fățiș împotriva copacului, devine implicit un atentat fățiș împotriva proprietarului copacului.

Mai departe, dacă lemnul tăiat îl sustragi de la o terță persoană, atunci el este un produs al proprietarului său. Lemnul tăiat este lemn care a fost prelucrat. În locul conexiunii naturale cu proprietatea a apărut o conexiune artificială. Prin urmare, cine sustrage lemn tăiat sustrage o proprietate.

În schimb, cînd se culeg crăci uscate, nu se separă nimic de proprietate. Aici se separă de proprietate numai ceea ce se și separase de ea. Hoțul de lemne dă cu de la sine putere o sentință împotriva proprietății. Culegătorul de crăci uscate însă nu face decît să execute o sentință care decurge din însăși natura proprietății, căci voi posedați numai copacul, însă copacul nu mai este posesorul acelor vreascuri.

Prin urmare, culegerea de crăci uscate și furtul de lemne sînt două lucruri esențial diferite. Obiectul este diferit, nu mai puțin diferită este acțiunea în legătură cu obiectul, prin urmare și intenția trebuie să fie diferită, căci ce unitate de măsură obiectivă trebuie să aplicăm intenției dacă nu conținutul acțiunii și forma acțiunii ? Și, în ciuda acestei deosebiri esențiale, voi calificați ambele fapte drept furt și le pedepsiți ca atare pe amîndouă. Ba voi pedepsiți mai sever culegerea crăcilor uscate decît furtul de lemne, căci o pedepsiți prin însuși faptul că o calificați drept furt, pedeapsă pe care, desigur, nu o aplicați nici furtului de lemne. Altfel ar fi trebuit să calificați furtul de lemne drept omorîre a copacilor și să-l pedepsiți ca și cînd ar fi vorba de omor. Legea nu este scutită de obligația generală de a spune adevărul. Ea are această obligație îndoit, căci ea este expresia generală și autentică a naturii juridice a lucrurilor. De aceea natura juridică a lu-

crurilor nu se poate orienta după lege, ci, dimpotrivă, legea trebuie să se orienteze după natura juridică a lucrurilor. Dar dacă legea califică drept furt de lemne o faptă care abia poate fi considerată o încălcare a regulamentului silvic, atunci legea *minte* și omul sărac cade jertfă unei minciuni legale.

„Il y a deux genres de corruption — spune Montesquieu —, l'un lorsque le peuple n'o observe point les lois ; l'autre lorsqu'il est corrompu par les lois : mal incurable parce qu'il est dans le remède même” *⁶⁰.

Pe cât de puțin veți reuși să ne siliți să credem că există o crimă acolo unde nu este nici o crimă, pe atât de bine veți reuși să transformați crima însăși într-un act juridic. Ați șters granițele, dar vă înșelați când credeți că acest lucru va fi numai spre folosul vostru. Poporul vede pedeapsa, dar nu vede crima, și pentru că vede pedeapsa acolo unde nu există crimă, el nu va mai vedea crima acolo unde este pedeapsă. Aplicând categoria furtului unde ea nu poate fi aplicată, ați idealizat-o și în cazurile când această categorie trebuie aplicată.

Nu se anulează oare singură această părere brutală care nu reține decît o determinare comună a unor acțiuni diferite, făcînd cu totul abstracție de deosebiriile dintre ele? Dacă orice violare a proprietății, fără deosebire și fără vreo determinare mai concretă, este furt, oare nu este furt orice proprietate privată? Posedînd proprietatea mea privată, nu exclud eu oare de la această proprietate pe orice altă persoană? Nu violez eu, prin urmare, dreptul ei de proprietate? Dacă negați deosebirea dintre feluri esențial diferite ale uneia și aceleiași crime, atunci negați și crima ca *ceva diferit de drept*, atunci suprimați însuși dreptul, căci orice crimă are o latură comună cu dreptul. Este de aceea un fapt confirmat deopotrivă de istorie și de rațiune că asprimea care nu ține seamă de deosebiri anihilează orice rezultat pozitiv al pedepsei, deoarece ea anihilează pedeapsa ca rezultat pozitiv al dreptului.

Care este însă obiectul disputei noastre? Dieta, ce-i drept, tăgăduiește orice deosebire între culegerea crăcilor uscate, încălcarea regulamentului silvic și furtul de lemne. Ea înlătură deosebirea dintre aceste acțiuni, considerînd-o ca nedeterminantă pentru caracterul acțiunii atunci cînd este vorba

* „Există două feluri de corupții — unul cînd poporul nu respectă legile ; celălalt cînd el este corupt de legi : o boală incurabilă, întrucît ea se află în leacul însuși”. — *Nota Trad.*

de *interesul delincventului silvic*, dar o recunoaște de îndată ce este vorba de *interesul proprietarului pădurii*.

Astfel comisia propune să se introducă următoarea *completare* :

„Să se considere drept circumstanță agravantă tăierea sau doborîrea copacilor verzi cu ajutorul unui instrument de tăiat și folosirea ferăstrăului în locul securii“.

Dieta aprobă această diferențiere. Aceeași perspicacitate care face cu atîta conștiinciozitate o distincție între secure și ferăstrău atunci cînd e vorba de interesul propriu este atît de lipsită de conștiinciozitate atunci cînd este vorba de interesele altora, încît nu face nici o distincție între crăci uscate și copaci verzi. Deosebirea este importantă atunci cînd constituie o circumstanță agravantă, dar ea este lipsită de orice importanță ca circumstanță atenuantă, deși nu poate fi vorba de circumstanțe agravante atîta timp cît nu sînt posibile circumstanțele atenuante.

Această logică se repetă de mai multe ori în cursul dezbatărilor.

La discutarea § 65, un deputat orășenesc își exprimă dorința

„ca și *valoarea lemnului* sustras să servească drept criteriu pentru fixarea pedepsei“, „dar acest deziderat este combătut de către referent ca fiind *nepractic*“.

Același deputat orășenesc face în legătură cu § 66 următoarea remarcă :

„În general, în toată legea nu se găsește nici o indicație cu privire la valoare care să majoreze sau să reducă pedeapsa“.

Importanța valorii în fixarea pedepsei în cazul violării proprietății rezultă de la sine.

Dacă noțiunea de crimă impune pedeapsa, apoi crima propriu-zisă cere o anumită măsură a pedepsei. Crima reală este limitată. De aceea și pedeapsa trebuie să fie limitată pentru a fi reală ; ea va trebui să fie limitată după un principiu juridic pentru a fi dreaptă. Sarcina constă în a face din pedeapsă consecința reală a crimei. Pedeapsa trebuie să apară în ochii criminalului ca efectul necesar al propriei sale fapte, deci ca *propria sa faptă*. Limita pedepsei sale trebuie să fie, prin urmare, limita faptei sale. *Conținutul* determinat care este violat este limita crimei determinate. *Măsura* acestui conținut este, prin urmare, și măsura crimei. Pentru proprietate o asemenea măsură este *valoarea* ei. În timp ce personalitatea, indi-

ferent de limitele în care se află, există totdeauna ca un întreg, proprietatea există numai în cadrul anumitor limite, care nu sînt numai determinabile, dar și determinate, nu numai măsurabile, dar și măsurate. Valoarea reprezintă existența civilă a proprietății, expresia logică în care proprietatea capătă abia un sens social și capacitatea de a fi transmisă. Se înțelege că această determinare obiectivă, dată de însăși natura obiectului, trebuie să constituie totodată o determinare obiectivă și esențială a pedepsei. Dacă aici, unde este vorba de cifre, legislația poate recurge numai la indicii exterioare, pentru a nu se încurca într-un nesfârșit lanț de determinări ea este obligată să aducă cel puțin o reglementare oarecare. Problema nu constă în a epuiza toate deosebirile, ci în a face aceste deosebiri. Dieta nu a considerat însă cîtuși de puțin necesar să-și îndrepte distinsa ei atenție spre astfel de mărunțșuri.

Dar, poate, credeți că puteți trage concluzia că dieta a exclus complet valoarea la fixarea pedepsei? Cît de nechibzuită și de nepractică ar fi această concluzie ! Proprietarul de pădure — ceva mai departe ne vom opri mai îndelung asupra acestei chestiuni — nu cere hoțului numai restituirea simplei valori generale ; el atribuie, în plus, acestei valori un caracter individual și pe această individualitate poetică își bazează el pretenția unei despăgubiri speciale. Acum e limpede pentru noi ce înțelege referentul prin *practic*. Proprietarul de pădure, practic cum e, raționează astfel : cutare prevedere a legii este bună în măsura în care îmi este de folos, căci ceea ce este în folosul meu este bine. Cutare prevedere a legii este inutilă, dăunătoare și nepractică în măsura în care, dintr-un simplu capriciu teoretic de drept, poate fi aplicată și acuzatului. Intrucît acuzatul îmi aduce mie prejudicii, se înțelege de la sine că tot ce micșorează dauna ce i se pricinuieste lui este dăunător pentru mine. Aceasta este înțelepciunea practică.

Noi, oamenii nepractici, pretindem însă pentru masa săracă, lipsită de drepturi politice și sociale, ceea ce așa-zii istorici, în servilismul lor savant și studios, au descoperit ca fiind adevărata piatră filozofală pentru a transforma orice pretenție impură în aurul pur al dreptului. Noi revendicăm pentru sărăcime *dreptul cutumiar*, și anume un drept cutumiar cu caracter local, ci un drept cutumiar al sărăcimii din toate țările. Noi mergem și mai departe și afirmăm că dreptul cutumiar poate fi, prin natura sa, *numai* un drept al masei celei mai oropsite, al masei elementare care nu posedă nimic.

Prin așa-zisele obiceiuri ale celor privilegiați se înțeleg niște obiceiuri care contravin dreptului. Apariția lor datează din perioada în care istoria omenirii mai constituia o parte a istoriei naturii și în care, potrivit mitologiei egiptene, toți zeii se ascundeau sub înfățișarea unor animale. Omenirea apare scindată în anumite specii de animale, a căror interdependență nu este determinată de egalitate, ci de inegalitate, de o inegalitate consfințită prin legi. Starea omenirii în care domină lipsa de libertate, impune drepturi care să exprime această lipsă de libertate, căci acest drept animalic — spre deosebire de dreptul uman care este întruchiparea libertății — este incarnarea lipsei de libertate. *Feudalismul*, în sensul cel mai larg al cuvântului, reprezintă imperiul spiritual animalic, lumea omenirii scindate, în opoziție cu lumea omenească pe cale de a se diferenția și a cărei inegalitate nu este altceva decât o refracție multicoloră a egalității. În țările feudalismului naiv, în țările în care domină sistemul de castă, unde omenirea este literalmente rînduită în sertare (*verschubkastet* *), iar membrele nobile, articulate în voie ale marelui sfînt — ale sfintei ființe umane — sînt tăiate cu fărăstrăul, sfărîmate cu toporul și dislocate cu violență, găsim de aceea *cultul animalelor*, religia animalelor în forma ei primitivă, căci omul socotește totdeauna drept ființă supremă ceea ce constituie adevărata lui esență. Singura formă de egalitate care se manifestă în viața reală a animalelor este egalitatea unui animal dintr-o anumită specie cu celelalte animale din aceeași specie; este egalitatea unei specii determinate cu ea însăși, dar nu egalitatea genului. Genul animal ca atare se manifestă numai în atitudinea ostilă a diferitelor specii de animale care-și opun unele altora însușirile lor speciale ce le diferențiază. În *stomacul animalului de pradă*, natura a creat arena unirii, furnalul celei mai totale contopiri, organul interdependenței dintre diferitele specii de animale. La fel trăiește în feudalism o rasă pe socoteala alteia, pînă la ultima, care, aidoma unui polip țintuit de pămînt, dispune numai de numeroase brațe, necesare pentru a culege roadele pămîntului pentru rasele superioare, în timp ce ea însăși trăiește din praf; căci dacă în regnul animal natural trîntorii sînt omorîți de către albinele lucrătoare, în imperiul spiritual, dimpotrivă, albinele lucrătoare sînt cele omorîte — tocmai prin muncă — de către trîntori. Cînd privilegiații fac apel la *drep-*

* Joc de cuvinte: Kaste — castă, *verschubkastet* — rînduit în sertar. — *Nota Trad.*

tul lor cutumiar împotriva dreptului statornicit prin lege, înseamnă că ei cer, în locul conținutului uman al dreptului, forma sa animalică, care și-a pierdut acum caracterul ei real, devenind o simplă mască de animal.

[„Gazeta renană” nr. 300 din 27 octombrie 1842]

Drepturile cutumiare ale nobililor se opun prin *conținutul* lor formei legii generale. Ele nu pot fi fixate în legi, deoarece reprezintă expresii ale ilegalității. Contrazicînd prin conținutul lor forma legii — adică forma generalității și necesității —, aceste drepturi cutumiare dovedesc tocmai prin aceasta că reprezintă *nedreptatea devenită obișnuită*; că nu trebuie deci apărute în opoziție cu legea, ci abrogate ca ceva opus legii, iar practicarea lor ar trebui chiar pedepsită în anumite împrejurări; căci comportarea unei persoane nu încetează de a fi ilegală numai pentru că acest fel de comportare a devenit pentru ea un obicei, după cum un tilhar care e fiu de tilhar nu poate fi scuzat prin idiosincrasiiile sale familiale. Dacă un om încalcă în mod intenționat legea, atunci intenția lui trebuie pedepsită; dacă însă o face din obișnuință, obiceiul lui trebuie să fie pedepsit ca un obicei prost. În epoca legilor generale, dreptul cutumiar rațional nu este nimic altceva decît *obiceiul dreptului statornicit prin lege*, căci dreptul nu a încetat a fi obicei pentru că s-a constituit ca lege, el a încetat însă de a fi *numai* obicei. Dreptul devine pentru cel ce-l respectă un obicei care-i este propriu, iar celui ce nu-l respectă el îi este impus cu forța, deși nu este obiceiul lui. Dreptul nu mai depinde de faptul dacă din întîmplare obiceiul este sau nu rațional, ci obiceiul devine rațional pentru că dreptul a căpătat formă de lege, pentru că obiceiul a devenit un obicei de stat.

Ca *domeniu aparte*, care există alături de dreptul statornicit prin lege, dreptul cutumiar este rațional numai acolo unde el există *alături de lege* și *în afară de ea*, unde obiceiul este *anticiparea* unui drept statornicit prin lege. Prin urmare, nici vorbă nu poate fi de un drept cutumiar al păturilor privilegiate. Legea recunoaște nu numai dreptul lor rațional, dar adeseori chiar și pretențiile lor absurde. Păturile privilegiate nu au dreptul de a anticipa legea, deoarece legea a anticipat toate consecințele posibile ale dreptului lor. De aceea ele insistă asupra dreptului cutumiar, pe care îl consideră doar o

sursă de menus plairs * pentru ca același conținut care în lege este tratat numai potrivit limitelor sale raționale să găsească în obicei un teren larg pentru capriciile și pretențiile care depășesc aceste limite raționale.

Dar dacă aceste drepturi cutumiare ale nobililor reprezintă obiceiuri care contrazic noțiunea de drept rațional, apoi drepturile cutumiare ale sărăcimii reprezintă drepturi care contrazic obiceiurile dreptului pozitiv. Conținutul drepturilor cutumiare ale sărăcimii nu se opune formei legale; el se opune mai degrabă propriei sale lipse de formă. Forma legii nu se opune acestui conținut, numai că el nu a căpătat încă această formă. Nu e nevoie de reflexii prea profunde pentru a ne da seama cât de *unilateral* au tratat și au trebuit să trateze legislațiile luminate *drepturile cutumiare ale sărăcimii*, care, după cum se consideră, își au sursele lor cele mai fecunde în diferitele drepturi *germanice* ⁶¹.

În ceea ce privește *dreptul privat*, legislațiile cele mai liberale s-au mărginit să formuleze drepturile preexistente și să le dea un caracter general. Acolo unde nu au existat asemenea drepturi, ele nu le-au instituit. Ele au lichidat obiceiurile particulare, dar totodată au scăpat din vedere că, în timp ce ilegalitatea stărilor s-a manifestat sub forma pretențiilor arbitrare, dreptul celor ce se aflau în afara stărilor s-a manifestat sub forma concesiilor întâmplătoare. Aceste legislații au procedat just față de aceia care, pe lângă drepturi, beneficiau și de unele obiceiuri, dar au procedat nejust față de cei care, lipsiți fiind de drepturi, beneficiau numai de obiceiuri. Așa cum au transformat în revendicări legale pretențiile arbitrare atunci când acestea aveau un conținut juridic rațional, ei ar fi trebuit să transforme și concesiile întâmplătoare în concesiii necesare. Putem lămuri acest lucru cu ajutorul unui exemplu, acela al mănăstirilor. Mănăstirile au fost desființate, averea lor secularizată, și această măsură a fost justă. Dar, pe de altă parte, sprijinul întâmplător pe care cei săraci îl găseau în mănăstiri n-a fost nicidecum transformat într-o altă sursă pozitivă de venit. Când proprietatea mănăstirilor a fost transformată în proprietate privată și mănăstirile au primit o despăgubire oarecare, nu au fost despăgubiți și săracii care trăiau de pe urma lor. Dimpotrivă, ei au fost supuși unor noi îngrădiri, răpindu-li-se un drept de care se bucuraseră pînă atunci. Așa s-au petrecut lucrurile ori de cîte ori privilegiile au fost transformate în drepturi. O latură pozitivă a acestor

* — mici plăceri. — *Nota Trad.*

abuzuri, care constituia de asemenea un abuz întrucît făcea din dreptul uneia din părți o simplă întîmplare, nu a fost în așa fel înlăturată încît întîmplarea să fie transformată în necesitate, ci făcîndu-se abstracție de această întîmplare.

Unilateralitatea acestor legislații era inevitabilă, întrucît toate drepturile cutumiare ale săracilor se bazau pe caracterul imprecis al anumitor forme de proprietate. Din cauza acestei imprecizii, ele nu purtau nici pecetea proprietății private, dar nici pe aceea de proprietate comună, ci reprezentau un amestec de drept privat și drept public, așa cum îl întîlnim în toate instituțiile evului mediu. Organul de care se serveau legislațiile pentru a înțelege astfel de forme ambigue a fost intelectul; dar intelectul nu este numai unilateral, ci rolul lui esențial constă în a face lumea unilaterală — o acțiune importantă și demnă de admirație, căci numai unilateralitatea formează și desprinde ceea ce este specific din masa neorganică a întregului. Caracterul lucrurilor este un produs al intelectului. Fiecare lucru, pentru a fi ceva, trebuie să se izoleze și să fie izolat. Încadrînd orice conținut al lumii într-o determinare stabilă, petrificînd, ca să spunem așa, esența fluidă, intelectul scoate la iveală varietatea lumii, căci fără aceste numeroase unilateralități lumea nu ar fi multilaterală.

Intelectul a licheidat, prin urmare, formele hibride, nestabile ale proprietății, folosind categoriile existente ale dreptului privat abstract a cărui schemă a găsit-o de-a gata în dreptul roman. Intelectul legiuitor s-a crezut cu atît mai îndreptățit să anuleze obligațiile acestei proprietăți nestabile față de clasa mai săracă, cu cît el a desființat și privilegiile de stat ale acestei proprietăți; însă el a uitat că, chiar din punctul de vedere al dreptului privat, aici a existat un dublu drept privat: un drept privat al proprietarului și un drept privat al celui lipsit de proprietate, abstracție făcînd de faptul că nici o legislație nu a desființat privilegiile juridice de stat ale proprietății, ci le-a dezbrăcat numai de caracterul lor întîmplător și le-a atribuit un caracter civil. Dar dacă orice formă medievală a dreptului, prin urmare și proprietatea, a avut sub toate raporturile un caracter hibrid, dualist, ambiguu și dacă intelectul a afirmat pe bună dreptate principiul său al unității împotriva acestei determinări contradictorii, el a scăpat totuși din vedere că există obiecte ale proprietății care prin natura lor nu pot dobîndi niciodată caracter de proprietate privată predeterminată. Obiecte care prin esența lor elementară și prin existența lor întîmplătoare sînt de domeniul

dreptului de ocupație și anume al dreptului de ocupație al acelei clase care tocmai datorită acestui drept a fost lipsită de orice altă proprietate și care în societatea civilă ocupă aceeași poziție pe care o ocupă aceste obiecte în natură.

Vom vedea că obiceiurile care sînt comune întregii clase sărace știu să sezeze cu instinct sigur latura *imprecisă* a proprietății; vom vedea că această clasă nu numai că tinde în mod instinctiv să-și satisfacă o necesitate naturală, dar că simte totodată necesitatea de a-și satisface tendința de a avea drepturi. Crăcile uscate ne servesc drept exemplu. Ele sînt tot atît de puțin legate organic de arborele viu, pe cît e legată de un șarpe pielea lepădată de acesta. În contrastul care există între vreascurile și ramurile uscate, rupte, separate de viața organică, de o parte, și trunchiurile și copacii plini de sevă, înrădăcinați adînc în pămînt, care asimilează organic aerul, lumina, apa și pămîntul, încorporîndu-le în propria lor formă și în viața lor individuală, de altă parte, natura însăși pare a ne oferi imaginea contrastului dintre săraci și bogați. Aceasta este o reprezentare fizică a sărăciei și a bogăției. Sărăcia omenească simte această înrudire și deduce din acest sentiment de înrudire dreptul ei de proprietate; ea consideră că, dacă bogăția organică a naturii este partea predeterminată a proprietarului, atunci sărăcia fizică este partea întîmplătoare a nevoii. În acest joc al forțelor elementare, săracii simt o forță binevoitoare, mai umană decît cea omenească. În locul întîmplătoarei samavolnicii a privilegiaților apare hazardul forțelor elementare care smulg proprietății private ceea ce aceasta nu vrea să cedeze de bunăvoie. Pe cît de puțin li se cuvin bogaților pomenile ce se împart pe stradă, pe atît de puțin li se cuvin aceste *pomeni ale naturii*. Dar sărăcimea își găsește dreptul în însăși *activitatea* ei. Prin *acțiunea de a culege*, clasa elementară a societății omenești are față de produsele forței elementare ale naturii rolul de a introduce ordine în ele. La fel stau lucrurile cu produsele care, în creșterea lor sălbatică, reprezintă doar o anexă absolut întîmplătoare a posesiunii, dar care sînt atît de neînsemnate încît prin însuși acest fapt nu pot constitui un obiect de activitate pentru adevăratul proprietar; la fel stau lucrurile cu dreptul de a culege spicele rămase după strîngerea recoltei, ca și cu alte drepturi cutumiare similare.

În aceste obiceiuri ale clasei sărace se manifestă, prin urmare, un simț instinctiv al dreptului; rădăcina acestor obiceiuri este pozitivă și legitimă, iar forma *dreptului cutumiar* este aici cu atît mai firească cu cît *însăși existența clasei*

sărace a rămas și azi un *simplu obicei* al societății civile, un obicei care nu și-a găsit încă locul potrivit în sfera organizării conștiente a statului.

Dezbaterile examinate de noi ne oferă de îndată un exemplu de felul cum sînt tratate aceste drepturi cutumiare, un exemplu în care se oglindește pe deplin metoda și spiritul întregului procedeu.

Un deputat orășenesc este împotriva dispoziției prin care și culesul de fragi și de coacăze în pădure este privit drept furt. El pledează mai ales în favoarea copiilor oamenilor săraci „care, culegînd aceste fructe, cîștigă cîtiva bănuți pentru părinții lor ; acest lucru a fost îngăduit din *vremuri imemoriale* de către proprietari și a devenit astfel un *drept cutumiar* pentru cei mici”. Acest fapt este însă combătut prin observația unui alt deputat, după spusele căruia „în regiunea lui aceste fructe au devenit obiect de comerț, fiind exportate cu butoaiele în Olanda”.

Într-adevăr, într-o *regiune* s-a ajuns pînă acolo, încît un drept cutumiar al săracilor a fost transformat într-un *monopol* al bogaților. Avem aici o dovadă concludentă că un bun obștesc poate fi monopolizat ; de aici rezultă de la sine că el trebuie monopolizat. Natura obiectului impune monopolul, deoarece interesele proprietății private au născocit acest monopol. Ideea modernă care a încolțit în mintea cîtorva negustorași lacomi de bani devine irefutabilă de îndată ce, datorită ei, străvechile interese funciare teutone obțin un venit în plus de pe urma vreascurilor din pădure.

Legiuitorul înțelept va preveni infracțiunea pentru a nu fi nevoit s-o pedepsească ; dar el face acest lucru nu prin limitarea sferei dreptului, ci prin aceea că va răpi oricărei năzuințe de a obține drepturi esența ei negativă, oferind dreptului o sferă pozitivă de acțiune. El nu se va limita să înlătore din calea membrilor unei clase *imposibilitatea* de a se ridica pe o treaptă juridică superioară, ci va oferi acestei clase o *posibilitate reală* de a se bucura de drepturile sale. Dar dacă statul nu se dovedește destul de uman, destul de bogat și de generos pentru a face acest lucru, el are cel puțin obligația indiscutabilă de a nu transforma într-o *crimă* ceea ce constituie, numai datorită împrejurărilor, o *infracțiune*. El trebuie să îndrepte cu cea mai mare blîndețe ca pe o *neregulă* socială ceea ce nu poate pedepsi ca pe o crimă antisocială decît comițînd cea mai mare nedreptate. Altfel el va combate instinctul social, crezînd că combate forma lui antisocială. Într-un cu-

vînt, exercitarea drepturilor cutumiare populare — acolo unde aceste drepturi sînt suprimate — poate fi privită doar ca simplă *încălcare a regulamentelor polițienești*, însă în nici un caz nu poate fi pedepsită ca o crimă. Pedeapsa polițienească este un mijloc pentru a pedepsi o faptă căreia circumstanțele îi imprimă caracterul de încălcare a unei reguli exterioare fără ca aceasta să constituie o violare a eternei orînduiri juridice. Pedeapsa nu trebuie să inspire mai multă oroare decît delictul, rușinea de a fi comis o infracțiune nu trebuie să se transforme într-o rușine pentru lege. Dacă nenorocirea devine infracțiune sau infracțiunea devine nenorocire, temeliile statului sînt subminate. Străină de acest punct de vedere, dieta nu respectă nici măcar regulile elementare ale legislației.

Sufletul meschin, anchilozat, stupid și egoist al interesului vede doar un punct, punctul în care el se simte lezat ; la fel și omul grosolan e totdeauna înclinat să considere pe cutare sau cutare trecător drept cea mai infamă și mai decăzută creatură din lume numai pentru faptul că acest trecător l-a călcat pe bătăături. El face din bătăăturile sale un mijloc de apreciere a faptelor oamenilor. Punctul pe care i l-a atins un trecător devine pentru el unicul punct prin care ființa acestui trecător vine în contact cu lumea. Un om mă poate însă călca pe bătăături fără a înceta prin aceasta să fie un om cinstit, ba chiar excelent. Așa cum nu este cazul să judecați oamenii din punctul de vedere al bătăăturilor voastre, tot așa nu trebuie să-i priviți prin prisma intereselor voastre personale. Interesele personale transformă sfera în care te izbești ostil de un om în sfera vieții acestui om. El face din lege un *prinzător de șobolani* * care se gîndește numai cum să nimicească rozătoarele dăunătoare, — căci prinzătorul de șobolani nu este un cercetător al naturii și de aceea el nu vede în șobolani decît niște dăunători. Statul însă ar trebui să vadă în omul care a călcat regulamentul silvic mai mult decît un delincvent silvic, mai mult decît un *dușman al pădurii*. Nu este el legat cu fiecare dintre cetățenii săi prin mii de nervi vitali și este oare în drept statul să taie toți acești nervi numai pentru că unul dintre cetățenii săi a tăiat cu de la sine putere un *singur* nerv ? Statul va vedea deci și în delincventul silvic un om, un membru viu al statului în care pulsează sîngele inimii sale, un soldat care e dator să-și apere patria, un martor de

* Aluzie la legenda despre vrăjitorul din Hameln, care prindea șobolani cu ajutorul unui fluier. — *Nota Trad.*

care trebuie să țină seamă tribunalul, un membru al comunității chemat să ocupe funcții publice, un tată de familie a cărui existență este sacră și, înainte de toate, un cetățean al statului ; iar statul nu poate să excludă în mod ușuratic de la toate aceste funcții pe unul dintre membrii săi, căci statul se amputează singur ori de câte ori face dintr-un cetățean un infractor. Dar înainte de toate legiuitorul *moral* va considera drept lucrul cel mai grav, mai dureros și mai periculos să includă în categoria delictelor o faptă care pînă acum nu era considerată ca atare.

Interesul este însă practic și nimic nu este mai practic pe lume decît să-ți dobori dușmanul ! „Cînd urăști, nu vrei să și ucizi ?”, ne învață încă Shylock ⁶². Adevăratului legiuitor nu-i este îngăduit să se teamă de altceva decît de nedreptate, însă interesul ridicat la rangul de legiuitor cunoaște numai frica de consecințele dreptului — frica de răufăcători, împotriva cărora există legi. Legile dictate de lașitate se caracterizează prin cruzime, căci lașitatea poate fi energică numai fiind crudă. Interesul personal este însă totdeauna laș, căci inima lui, sufletul lui este un lucru exterior care-i poate fi oricînd smuls sau vătămat. Și cine nu tremură în fața pericolului de a-și pierde inima și sufletul ? Cum să fie uman legislatorul egoist cînd neomenia, o esență materială străină, constituie esența lui supremă ? Quand il a peur, il est terrible *, spune ziarul „National” ⁶³ despre Guizot. Această deviză se poate înscrie în frunța tuturor *legislațiilor dictate de egoism*, deci și de *lașitate*.

Cînd samoezii omoară o fiară, înainte de a o jupui o asigură în modul cel mai serios că numai rușii îi pricinuesc acest rău, că un cuțit rusesc o despică și că, prin urmare, trebuie să se răzbune numai împotriva rușilor. Poți transforma legea într-un *cuțit rusesc*, chiar dacă nu ai pretenția să fii un samoed ! Să vedem cum se ajunge la așa ceva !

La § 4 comisia a propus :

„Cînd distanța e mai mare de 2 mile, *guardul silvic care face denunțul stabilește valoarea potrivit prețurilor locale existente*”.

Împotriva acestei propuneri a protestat un deputat orășenesc care a declarat :

„Propunerea ca pădurarul care a făcut denunțul să facă totodată evaluarea lemnului sustras ar fi foarte riscantă. Nu încapе nici o îndoială că acest funcționar care face denunțul merită încredere, dar numai

* Cînd îi e frică, este teribil. — *Nota Trad.*

în ceea ce privește stabilirea faptului însuși, și nicidecum atunci cînd e vorba de stabilirea valorii. Aceasta ar trebui să fie stabilită conform unei evaluări propuse de autoritățile locale și aprobate de consiliul comunal. Ce-i drept, s-a propus ca § 14, potrivit căruia amenda se încasează în folosul proprietarului pădurii, să nu fie adoptat" etc. „Dacă ar rămîne în vigoare § 14, dispoziția de față ar fi de două ori periculoasă, căci este în natura lucrurilor ca pădurarul, care se află în serviciul proprietarului de pădure și este plătit de el, să aprecieze cit mai scump valoarea lemnului sustras”.

Dieta a aprobat propunerea comisiei.

Aici avem de-a face cu constituirea jurisdicției patrimoniale⁶⁴. Funcționarul care veghează la respectarea intereselor patrimoniale este totodată, în parte, și judecător. Determinarea valorii constituie o parte a sentinței. Prin urmare, sentința este anticipată în parte în procesul-verbal de denunțare. Guardul silvic care face denunțul face parte din completul de judecată; el este expertul al cărui aviz este obligator pentru tribunal și el exercită o funcție de la care exclude pe ceilalți judecători. Ar fi absurd să te opui procedurii inchizitoriale, din moment ce e posibil să existe pînă și jandarmi patrimoniali și denunțatori care sînt în același timp și judecători.

Dar chiar abstracție făcînd de această violare fundamentală a instituțiilor noastre, la o analiză a calităților guardului silvic care face denunțul devine evident cît de puțin dispune acesta de capacitatea obiectivă de a fi concomitent și cel care stabilește valoarea lemnului sustras.

În calitatea sa de guard silvic, el este personificarea genului protector al lemnului. Protecția, și încă protecția personală, fizică, implică un atașament eficace și activ din partea paznicului pădurii pentru obiectul tutelii sale, un atașament care-l face, ca să spunem așa, să se contopească cu pădurea. Pădurea trebuie să reprezinte pentru el totul, trebuie să aibă pentru el o valoare absolută. Cel care face evaluarea, dimpotrivă, are o atitudine de neîncredere sceptică față de lemnul sustras, îl măsoară cu o privire atentă, prozaică, îi aplică o unitate de măsură profană și vă spune exact cît valorează. Paznicul și cel care trebuie să facă evaluarea sînt două lucruri tot atît de diferite ca și un mineralog și un negustor de minerale. Guardul silvic nu poate evalua valoarea lemnului sustras, căci în fiecare proces-verbal în care taxează valoarea furată el își taxează *propria sa valoare*, deoarece taxează valoarea propriei sale activități; și credeți oare că

el nu va păzi la fel de bine *valoarea* obiectului său ca și *substanța* lui?

Funcțiile încredințate unui om pentru care brutalitatea înseamnă o datorie profesională se contrazic nu numai în ceea ce privește obiectul pazei, ci în aceeași măsură și în ceea ce privește *persoanele*.

În calitatea sa de guard silvic, paznicul pădurii este obligat să apere interesele proprietarului particular, dar în calitatea celui care face evaluarea el trebuie în egală măsură să apere interesele contravenientului la regulamentul silvic împotriva pretențiilor exagerate ale proprietarului particular. I se întâmplă poate să facă uz de pumni în interesul pădurii și, în momentul imediat următor, să fie nevoit să lucreze cu capul în interesul dușmanului pădurii. El, interesul personificat al proprietarului de pădure, trebuie să fie o garanție împotriva interesului acestuia.

Guardul silvic este totodată și un denunțator. Procesul-verbal este un denunț. Valoarea obiectului devine deci obiectul denunțului; guardul silvic își pierde, prin urmare, demnitatea sa judecătorească, iar funcția judecătorului se degradează profund, întrucît nu se mai deosebește în acest moment de funcția de denunțator.

În sfîrșit, guardul silvic denunțator, care nu este apt de a fi expert nici în calitatea sa de denunțator și nici în aceea de guard silvic, este în solda și în serviciul proprietarului de pădure. Cu același drept evaluarea ar fi putut fi încredințată, sub prestare de jurămint, însuși proprietarului de pădure, întrucît în realitate el a luat în persoana paznicului său doar chipul unei terțe persoane.

Dar, în loc de a considera cel puțin dubios acest rol al guardului silvic denunțator, dieta, dimpotrivă, găsește dubioasă singura dispoziție care, în acest rai al privilegiilor forestiere senioriale, rezervă statului o ultimă aparență de putere, și anume *angajarea pe viață* a guardului silvic. Împotriva acestei dispoziții se protestează în modul cel mai vehement, și furtuna de proteste cu greu a putut să fie domolită prin explicația dată de referent

„că au fost și în trecut diete care au cerut să se renunțe la angajarea pe viață a guardului silvic, însă guvernul nu s-a declarat de acord, considerînd angajarea pe viață drept o măsură de protecție a supușilor”.

Prin urmare, dieta s-a tocmit și în trecut cu guvernul ca acesta să renunțe la protecția supușilor lui, și dieta s-a ales

doar cu tocmeala. Să examinăm argumentele, pe cât de generoase pe atât de incontestabile, care s-au adus împotriva angajării pe viață.

Un deputat al comunelor rurale

„găsește că angajarea pe viață a guardului silvic ca o condiție a încrederii ce trebuie să i se acorde va prejudicia interesele micilor proprietari de pădure, iar un altul stăruie ca protecția să fie deopotrivă de eficace pentru micii proprietari de pădure ca pentru cei mari”.

Un deputat din starea principiilor observă că

„angajările pe viață la particulari sînt contraindicate, și în Franța ele nici nu sînt necesare pentru a insufla încredere în procesele-verbale ale guarzilor silvici; însă trebuie să se facă neapărat ceva pentru a stăvili creșterea numărului de delictе”.

Un deputat orășenesc declară :

„Trebuie să se dea crezare tuturor reclamațiilor făcute de guarzii silvici care au fost angajați cu formele convenite și care au depus jurământ. În numeroase comune, și în special pentru proprietarii de parcele mici, angajarea pe viață este, ca să spunem așa, imposibilă. Dispoziția ca numai funcționarilor silvici angajați pe viață să li se acorde încredere ar lipsi pe acești proprietari de orice ocrotire a pădurilor lor. În provincie, comunele și proprietarii particulari au încredințat — și au fost nevoiți să încredințeze în cea mai mare parte — jitarilor și paza pădurilor lor, deoarece proprietatea lor silvică nu e destul de mare pentru a permite angajarea de pădurari *proprii*. Ar fi într-adevăr ciudat dacă acestor jitari, care au depus jurământ și pentru paza pădurii, nu li s-ar acorda deplină încredere atunci cînd ar constata o sustragere de lemne, în timp ce s-ar bucura de încredere atunci cînd ar denunța o încălcare a regulamentului silvic”.

[„Gazeta renană” nr. 303 din 30 octombrie 1842]

Așa au cuvîntat *orașul*, *satele* și *principii*. În loc să se ateneze diferența dintre drepturile delincventului silvic și pretențiile proprietarului de pădure, se constată, dimpotrivă, că această diferență nu este destul de mare. Aici nu se urmărește cîtuși de puțin să se aplice aceeași unitate de măsură la apărarea intereselor proprietarului de pădure și a celor ale delincventului silvic, ci există doar dorința de a aplica aceeași unitate de măsură la apărarea intereselor marilor proprietari de pădure și ale micilor proprietari. În acest din urmă caz, egalitatea cea mai minuțioasă trebuie să fie lege, în timp ce în primul caz inegalitatea este o axiomă. De ce pretinde micul proprietar de pădure aceeași protecție ca și cel mare? Pentru că ambii sînt proprietari de pădure. Dar proprietarul de pădure și infractorul la regulamentul silvic nu sînt ei oare

amîndoi cetățeni ai statului. Dacă un mare proprietar de pădure și unul mic au același drept la protecția statului, oare nu au cu atît mai mult acest drept un cetățean mare și unul mic ?

Atunci cînd deputatul din starea principilor se referă la Franța — interesul nu cunoaște antipatii politice —, el omite numai să adauge că în Franța guardul silvic semnalează faptul, dar nu stabilește valoarea. Tot așa uită onorabilul exponent al orașelor că în cazul de față jitarul nu poate fi considerat competent, întrucît nu este vorba numai de constatarea unei sustrageri de lemne, ci și de stabilirea valorii acestor lemne.

În ce constă esența întregului raționament pe care l-am ascultat pînă acum ? Micul proprietar de pădure, ni se spune, nu dispune de *mijloace* pentru a angaja un guard silvic pe viață. Ce rezultă din acest raționament ? Rezultă că micul proprietar de pădure nu este în măsură să facă acest lucru. Ce concluzie trage însă micul proprietar de pădure ? Că el este în măsură să angajeze un guard silvic revocabil care să facă și evaluarea. Faptul că este lipsit de mijloace constituie pentru el un drept de privilegiu.

Apoi, micul proprietar de pădure nu are nici mijloacele de a întreține o *instanță de judecată* independentă. Prin urmare, statul și acuzatul să renunțe la o instanță de judecată independentă și să lase slugii micului proprietar de pădure dreptul de a judeca sau, dacă nu are slugă, să-i lase slujnicei lui acest drept, iar dacă nu are nici slujnică, atunci să i-l lase lui personal. Nu are oare acuzatul același drept la puterea judecătorească, ca organ al statului, ca la cea executivă ? De ce să nu se organizeze în acest caz și tribunalul după mijloacele micului proprietar de pădure ?

Poate fi oare modificat raportul dintre stat și acuzat din cauza lipsei de mijloace a particularului — a proprietarului de pădure ? Statul are un drept bine determinat față de acuzat, deoarece el apare în fața acestui individ ca stat. De aici rezultă pentru el obligația nemijlocită de a se comporta față de infractor ca stat și potrivit caracterului statului. Statul nu numai că are mijloacele de a acționa în conformitate atît cu rațiunea, generalitatea și demnitatea sa, cît și în conformitate cu dreptul, viața și proprietatea cetățeanului incriminat ; dar are în mod indiscutabil și obligația de a dispune de aceste mijloace și de a le aplica. Nimeni nu va cere acest lucru proprietarului de pădure, a cărui pădure nu este statul și al cărui suflet nu este sufletul statului. — Ce rezultă de aici ? Rezultă

că, întrucît proprietatea privată nu dispune de mijloacele de a se ridica pînă la punctul de vedere al statului, statul are obligația de a coborî la mijloacele proprietății private, care sînt contrare rațiunii și dreptului.

Această pretenție a interesului privat, al cărui suflet meschin nu a fost niciodată luminat și pătruns de ideea de stat, reprezintă o lecție serioasă și temeinică pentru stat. Dacă statul, fie și într-o singură privință, merge pînă acolo încît, în loc să acționeze potrivit caracterului său, acționează potrivit caracterului proprietății private, rezultă în mod nemijlocit că în ceea ce privește forma mijloacelor sale el trebuie să se adapteze limitelor proprietății private. Interesul privat este destul de șiret pentru a împinge și mai departe această consecință și a face din cea mai limitată și mai mizerabilă formă a sa limita și regula activității de stat. De unde rezultă invers, fără a mai vorbi de înjosirea totală a statului, că împotriva acuzatului sînt puse în mișcare mijloacele cele mai contrare rațiunii și dreptului, căci scrupulele excesive față de interesele proprietății private limitate se transformă în mod necesar într-o excesivă lipsă de scrupule față de interesele acuzatului. Dar dacă de aici reiese clar că interesul privat tinde să coboare și coboară statul pînă la rolul de instrument al interesului privat, cum să nu rezulte de aici că o *reprezentare a intereselor private*, a stărilor sociale, caută să coboare și coboară statul pînă la modul de a gîndi al interesului privat? Orice stat modern, oricît de puțin ar corespunde noțiunii sale, va fi silit la prima încercare practică a unei asemenea puteri legislative să exclame: căile tale nu sînt căile mele și gîndurile tale nu sînt gîndurile mele!

Cît de puțin întemeiată este angajarea pe un anumit termen a guardului silvic în a cărui atribuție intră reclamațiile poate fi demonstrat cel mai bine printr-un argument adus *împotriva* angajării pe viață, argument despre care nu se poate spune că a scăpat cuiva din greșeală, deoarece a fost citit. Un membru al stării orășenești, în discursul său citit, a făcut următoarea observație:

„Paznicii angajați pe viață pentru paza pădurilor comunale nu se află și nu se pot afla sub un control atît de sever ca funcționarii regali. Orice *imbold* pentru îndeplinirea conștiințioasă a datoriei este *paralizat* prin angajarea pe viață. Dacă guardul silvic își îndeplinește măcar pe jumătate îndatoririle sale și se ferește să i se poată imputa vreun delict real, vor fi întotdeauna destul de numeroase intervențiile care să nu permită să i se aplice prevederile § 56 cu privire la concedieri. În aceste

împrejurări, părțile interesate nici nu vor îndrăzni măcar să pună chestiunea concedierilor”.

Amintim cum s-a acordat deplină încredere guardului silvic care face denunțul atunci cînd a fost vorba să i se încredințeze să facă evaluarea valorii. Amintim că § 4 era un *vot de încredere* în favoarea acestuia.

Aflăm acum pentru prima dată că e necesar ca guardul silvic care face denunțul să fie supus unui control, și încă unui control sever. Pentru prima dată el nu apare numai ca un om, ci ca un cal, întrucît pintenii și hrana constituie unicul stimulent al conștiinței lui, iar prin angajarea lui pe viață sentimentul datoriei lui este nu numai slăbit, dar chiar complet paralizat. Vedem că egoismul are două feluri de măsuri și de greutăți cu care măsoară și cîntărește oamenii, două concepții despre lume, două feluri de ochelari dintre care unii permit să se vadă lucrurile în negru, iar ceilalți în roz. Cînd este vorba să sacrifice pe alți oameni uneltelor sale și să înfrumusețeze mijloacele sale echivoce, egoismul își pune ochelarii roz, care fac să-i apară uneltele și mijloacele sale într-o aureolă fantastică; atunci el se amăgește pe sine și pe alții cu visurile plăcute, dar nepractice ale unui suflet delicat și lesne încrezător. Fiecare încrețitură a feței sale este un zîmbet binevoitor. Egoismul strînge mîna adversarului său pînă i-o zdrobește, dar face acest lucru dintr-un sentiment de încredere. Dar iată că dintr-o dată este vorba de propriul lui avantaj; acum se pune problema ca din culise, unde iluziile scenei dispar, să verifichi cu toată atenția utilitatea uneltelor și a mijloacelor. Ca un riguros cunoscător de oameni, el își pune cu precauție și cu neîncredere ochelarii negri ai înțelepciunii, ochelarii practici. Asemenea unui experimentat geambăș, el îi cîntărește pe oameni îndelung și minuțios încît să nu-i scape nimic, și ei îi apar tot atît de mici, de jalnici și de murdari cît este și egoismul însuși.

Nu vrem să polemizăm cu concepția despre lume a egoismului, dar vrem să-l obligăm să fie consecvent. Nu vrem ca să monopolizeze pentru el toată înțelepciunea lumii, lăsînd altora numai fanteziile. Noi opunem doar o clipă spiritului sofistic al interesului privat propriile lui concluzii.

Cum ne-am putea aștepta la o atitudine de imparțialitate față de acuzat din partea guardului silvic care face denunțul atunci cînd va deveni sclavul incontestabil al samavolniciei voastre, dacă, așa cum căutați să-l prezentați voi, el este un om căruia angajarea pe viață nu-i conferă nici pe departe un

sentiment de independență, siguranță și demnitate în îndeplinirea îndatoririlor sale, ci, dimpotrivă, îi răpește orice imbold pentru aceasta? Dacă numai pintenii îl pot determina pe acest om să-și facă datoria și dacă tocmai voi purtați acești pinteni, atunci ce soartă trebuie să prezicem acuzatului care nu poartă nici un fel de pinteni? Dacă nici voi nu sinteți în stare să exercitați un control destul de riguros asupra acestui om, atunci cum să-l poată controla statul sau partea urmărită? Oare nu se aplică mai curînd unei funcții revocabile tocmai ceea ce dv. afirmați despre o funcție pe viață: „Dacă guardul silvic îndeplinește măcar pe jumătate îndatoririle sale, vor fi întotdeauna destul de numeroase intervențiile care să nu permită să i se aplice prevederile § 56 cu privire la concedieri”? Oare nu veți interveni cu toții pentru dînsul atîta timp cît el își îndeplinește jumătate din îndatoririle sale, acelea de a vă apăra interesele?

Transformarea încrederii naive, excesive față de paznicul pădurii într-o neîncredere cicălitoare, chițibușară ne dezvăluie esența chestiunii. Nu paznicului silvic, ci vouă înșivă v-ați acordat o încredere atît de mare, pretinzînd totodată ca această încredere în voi să devină dogmă pentru stat și pentru delincventul silvic.

Nu funcția oficială, nici jurămîntul și nici conștiința paznicului pădurii trebuie să constituie garanțiile acuzatului împotriva voastră, ci sentimentul vostru de dreptate, omenia, dezinteresarea și cumpătarea voastră reprezintă pentru acuzat garanții împotriva paznicului pădurii. Controlul vostru este pentru el singura și ultima garanție. În reprezentarea nebuloasă pe care vi-o faceți despre superioritatea voastră personală, în poetica voastră autoîncîntare oferiți celui în cauză individualitățile voastre ca pavază împotriva legilor voastre. Mărturisesc că nu împărtășesc această reprezentare romantică despre proprietarii de pădure. În genere nu cred că niște persoane trebuie să servească drept garanție contra legilor; dimpotrivă, cred că legile trebuie să servească drept garanție contra persoanelor. Și se va încumeta oare fantezia cea mai îndrăzneată să-și închipuie că niște oameni care, avînd înalta misiune de a legifera, nu sînt în stare să se ridice nici măcar pentru o clipă de la mentalitatea îngustă, practică, meschină a interesului privat pînă la înălțimea teoretică a unor puncte de vedere generale și obiective, că niște oameni care se cutremură chiar și numai la gîndul unor eventuale prejudicieri, folosind orice mijloace pentru a-și apăra interesele,

și-ar putea oare cineva închipui că acești oameni vor deveni filozofi în fața unui pericol real? Dar nimeni, nici chiar cel mai bun legiuitor, nu are dreptul să pună persoana sa mai presus de legea lui. Nimeni nu este autorizat să-și acorde sieși un vot de încredere care poate avea consecințe pentru terțe persoane.

Următoarele fapte vor arăta dacă ați fost măcar îndreptățiți să cereți să vi se acorde o încredere specială.

Un deputat orășenesc declară

„că trebuie să se pronunțe împotriva § 87 întrucit prevederile acestui paragraf ar prilejui cercetări îndelungate și inutile care ar constitui o încălcare a libertății individuale și a libertății relațiilor comerciale. Nu trebuie considerat în mod anticipat că orice individ este un infractor și nu trebuie presupus numaidecît că s-a comis un delict înainte de a avea dovezi că el a fost comis”.

Un alt deputat orășenesc spune că acest paragraf trebuie anulat. Ofensa cuprinsă în cuvintele: „oricine trebuie să dovedească de unde are lemnele” — astfel încît oricare cetățean poate fi suspectat de furt sau de dosire de obiecte furate — ar însemna o imixtiune brutală și jignitoare în viața cetățenilor. Paragraful a fost adoptat.

Într-adevăr, voi pretindeți prea mult de la inconsecvența umană dacă-i cereți să proclame principiul neîncrederii acolo unde aceasta este în detrimentul ei, și principiul încrederii acolo unde aceasta este în folosul vostru, dacă încrederea și neîncrederea ei trebuie să privească cu ochii interesului vostru privat și să simtă cu inima interesului vostru privat.

Împotriva angajării pe viață se mai aduce încă un argument, despre care este greu de spus ce-l caracterizează mai mult: disprețul pe care îl provoacă sau ridicolul.

„Apoi nu este admisibil ca *voința liberă a persoanelor particulare* să fie în felul acesta în așa măsură îngrădită; de aceea trebuie permise numai angajări revocabile”.

Este, desigur, o noutate pe cît de îmbucurătoare pe atît de neașteptată că omul are o voință liberă care nu poate fi îngrădită după plac. Oracolele pe care le-am ascultat pînă acum seamănă cu cele ale străvechiului oracol din Dodona⁶⁵. Ele veneau din pădure. Voința liberă nu posedă vreo particularitate de castă. Cum să înțelegem atunci această neașteptată apariție rebelă a ideologiei? Căci, în ceea ce privește ideile, avem în fața noastră numai epigoni de-ai lui Napoleon.

Voința proprietarului de pădure cere să i se acorde libertatea de a se răfui în voie cu delincventul silvic cum va crede el de cuviință, în felul cel mai puțin costisitor. Această voință vrea ca statul să-i predea pe răufăcător, lăsându-l la discreția ei. Ea pretinde *plein pouvoir**. Ea nu combate îngrădirea voinței libere; ea combate numai *modul* de îngrădire care îngrădește în așa măsură, încît lovește nu numai în delincventul silvic, ci și în proprietarul de pădure. Nu pretinde oare această voință liberă prea multe libertăți? Nu este ea oare o voință foarte liberă, excepțional de liberă? Și nu este oare ceva nemaipomenit să ai îndrăzneala de a îngrădi, în secolul al XIX-lea, „în felul acesta în așa măsură” voința liberă a persoanelor particulare care emit legi publice? Este într-adevăr ceva nemaipomenit.

Dar și reformatorul îndărătnic — voința liberă — trebuie să se înroleze în seria de argumente temeinate în fruntea căroră stă sofismul interesului. Numai că această voință liberă trebuie să-și însușească bunele maniere: ea trebuie să fie o voință liberă precaută, loială, o voință liberă care știe să întocmească lucrurile în așa fel încît sfera ei să coincidă cu sfera arbitrarului persoanelor particulare privilegiate. O singură dată s-a pomenit de voința liberă, și atunci ea a apărut sub înfățișarea unui burtă-verde bine hrănit care aruncă cu buturugi în spiritul voinței raționale. Și, la drept vorbind, ce era să caute acest spirit aici, unde voința este înlănțuită de interesele cele mai meschine și mai egoiste ca sclavul de banca unei galere?

Culmea acestui întreg raționament poate fi rezumată în următoarea observație care răstoarnă cu capul în jos întreaga chestiune discutată aici:

„Pădurarii și brigadierii regali n-au decît să fie angajați pe viață, dar, cînd e vorba de comune și de persoane particulare, acest procedeu trezește cele mai serioase îngrijorări”.

Ca și cum singurul motiv de îndoială n-ar consta în faptul că aici, în locul funcționarilor de stat, acționează slujbași particulari! Ca și cum angajarea pe viață nu ar fi îndreptată tocmai împotriva persoanei particulare *îndoielnice!* Rien n'est plus terrible que la logique dans l'absurdité**, adică nimic nu este mai îngrozitor decît logica egoismului.

* — deplină putere. — *Nota Trad.*

** — Nimic nu este mai îngrozitor decît logica absurdității! — *Nota Trad.*

Această logică, care transformă sluga proprietarului de pădure într-un reprezentant al autorității de stat, *transformă autoritatea de stat într-o slugă a proprietarului de pădure*. Orînduirea de stat, ca și rolul diferitelor organe administrative, — totul trebuie dat peste cap pentru a putea fi coborît la rolul de unealtă a proprietarului de pădure și pentru ca interesul acestuia să devină sufletul-motor al întregului mecanism. Toate organele statului devin urechi, ochi, brațe, picioare cu care interesul proprietarului de pădure ascultă, spionează, evaluează, apără, apucă și aleargă.

La § 62 comisia propune să se adauge un ultim alineat în care să se prevadă că incapacitatea de plată a inculpatului trebuie să fie constatată de receptor, primar și doi reprezentanți ai comunei la domiciliul inculpatului. Un deputat al comunelor rurale găsește că participarea *receptorului* la această acțiune este în contradicție cu legislația în vigoare. Această contradicție, se înțelege, nu a fost luată în considerare.

La discutarea § 20 comisia a propus :

„În provincia renană, proprietarul de pădure cu drepturi depline să fie autorizat să predea autorităților locale pe deținuți pentru ca zilele de muncă la care aceștia au fost condamnați să fie trecute, respectiv scăzute din contul prestației comunale pe care proprietarul de pădure o datorează comunei”.

Împotriva acestei propuneri s-a obiectat

„că primarii nu pot fi folosiți ca executori ai unor membri ai comunei și că munca deținuților nu poate fi primită ca o compensare a muncii care trebuie prestată de salahori sau servitori plătiți”.

Raportorul remarcă :

„Chiar dacă pentru domnii primari ar fi o povară să constringă pe deținuții silvici recalcitranți și iritați să muncească, este totuși o obligație care decurge din funcția lor să readucă la datorie persoanele aflate sub autoritatea lor care dau dovadă de nesupunere și rea-voință, și nu este oare o *faptă nobilă* aceea de a-l readuce pe drumul cel bun pe deținutul care a apucat pe căi greșite ? Și cine altul în sat dispune pentru aceasta de mai multe mijloace decît d-l *primar* ?”

Și Reinecke (Vulpoiul) la fiecare strecura o vorbă
cu o mutră atît de tristă,

Încît... plîngea norodul cu ochii în batistă...

Încalte Urecheatul era din cale-afară nemîngiat ⁶⁶.

Dieta a acceptat propunerea.

[„Gazeta renană” nr 305 din 1 noiembrie 1842]

Bunul domn primar e dator să preia această povară și să facă o *faptă nobilă* pentru ca d-l proprietar de pădure să se

poată achita fără nici un fel de cheltuieli de datoria sa față de comună. Cu același drept ar putea proprietarul de pădure să folosească pe primar ca bucătar-șef sau ca obărchelner. Nu ar fi oare o faptă nobilă dacă primarul ar ține ordine în bucătăria și în pivnița persoanelor aflate sub autoritatea lui? Infractorul condamnat nu se află sub autoritatea primarului, ci sub aceea a temnicerului. Nu pierde oare primarul mijloacele și demnitatea funcției sale dacă din reprezentantul unei comune devine executorul unor membri ai comunei, când se transformă din primar în temnicer? Nu se simt oare jigniți ceilalți membri liberi ai comunei când munca lor cinstită în folosul comun e coborâtă la nivelul unei munci co-reționale, efectuate în folosul unor indivizi?

De altfel este inutil să etalăm aceste sofisme. D-l raportor să aibă bunătatea să ne spună el însuși cum sînt apreciate frazele umane de către oamenii pe care experiența i-a făcut înțelepți. Iată cum îl pune el pe *proprietarul de pădure* să-l dăscălească pe *proprietarul de pămînt* care face pe pe umanitaristul :

„Dacă un hoț ar tăia din lanul unui moșier cîteva spice, el i-ar putea spune : «Nu am pîine, de aceea iau cîteva spice din ogorul întins care vă aparține», așa cum cel ce fură lemne spune : «Nu am lemne de foc, de aceea fur lemne din pădure». Pe moșier îl apără articolul 444 din Codul penal, care prevede o pedeapsă de 2—5 ani închisoare pentru tăiatul spicelor ; proprietarul de pădure nu se bucură de o ocrotire atît de puternică”.

În această din urmă exclamație plină de invidie și de necaz este exprimată întreaga profesie de credință a proprietarului de pădure. De ce ești așa de generos, moșierule, când este vorba de interesele *mele*? Fiindcă interesele *tale* au fost puse la adăpost. Prin urmare, să nu ne facem iluzii! Generozitatea ori nu costă nimic, ori aduce un profit. Prin urmare, moșierule, nu vei reuși să-l înșeli pe proprietarul de pădure! Iar tu, proprietarul de pădure, nu-l înșela pe primar!

Ar fi de ajuns și acest intermezzo pentru a dovedi cît de puțin sens pot avea „faptele nobile” în discuțiile noastre, deși întreaga dezbateră dovedește că motivele morale și umane nu constituie în cazul de față decît niște fraze goale. Dar interesul este zgîrcit chiar cu frazele. El le inventează numai atunci când are nevoie de ele, când îi aduc avantaje considerabile. Atunci el devine elocvent, singele îi pulsează mai repede în vine, e capabil chiar de fapte nobile, profitabile pentru dînsul, dar făcute pe socoteala altora, de cuvinte linguși-

toare și de complimente. Și toate, toate acestea sînt exploatare numai cu scopul de a face din delincventul silvic o monedă mai curentă de care să se folosească proprietarul de pădure, numai cu scopul de a face din delincventul silvic o afacere rentabilă, numai ca să-și poată investi într-un mod mai convenabil capitalul, căci delincventul silvic a devenit un capital pentru proprietarul de pădure. Nu este vorba aici de a abuza de primar spre binele delincventului silvic, ci de a abuza de serviciile lui în folosul proprietarului de pădure. Ce destin ciudat și cît de surprinzător e faptul că, în rarele momente în care se menționează doar în treacăt un bine problematic pentru delincvent, se garantează un bine incontestabil pentru d-l proprietar de pădure !

Încă un exemplu de asemenea sentință umană !

Raportorul : „Legea franceză nu cunoaște transformarea pedepsei cu închisoarea în muncă în pădure, însă el, raportorul, consideră această transformare o măsură înțeleaptă și binefăcătoare, căci detențiunea în închisoare nu duce întotdeauna la îndreptarea condamnatului, ci, dimpotrivă, foarte adeseori la perversitatea lui“.

Mai înainte, cînd a fost nevoie ca niște nevinovați să fie transformați în infractori, închisorile erau declarate bune, deși un deputat a spus, referindu-se la cei ce culeg crăci uscate, că în închisori ei vin în contact cu hoții de meserie. Acum însă instituțiile de corecție s-au transformat dintr-o dată în instituții de perversitate, căci în momentul de față este în interesul proprietarului de pădure ca închisorile să perversitească. Prin îndreptarea delincvenților se înțelege o *sporire a procentelor* pe care delincvenții au nobila misiune să le aducă proprietarului de pădure.

Interesul nu are memorie, căci el se gîndește numai la sine însuși. *Singurul lucru* care contează este el însuși, și asta nu uită niciodată. Contradicțiile nu-l tulbură cîtuși de puțin, căci niciodată nu intră în contradicție cu sine însuși. El este un permanent improvizator, pentru că nu are un sistem, ci recurge doar la *expediente*.

În timp ce argumentele umane și juridice nu fac nimic altceva decît

Ce qu'au bal nous autres sots humains,
Nous appelons faire tapisserie *,

* — Ceea ce la bal noi simpli muritori numim a sprijini pereții. —
Nota Trad.

expedientele sînt factorii cei mai activi în mecanismul rațional al interesului. Printre aceste expediente noi remarcăm două, care revin mereu în cursul dezbaterilor, constituind niște categorii principale : „*motivele serioase*” și „*consecințele dăunătoare*”. Îl vedem cînd pe raportorul comisiei, cînd pe un alt membru al dietei acoperind cu scutul unor motive temeinice, înțelepte și serioase fiecare dispoziție echivocă și apărînd-o de săgețile ripostelor. Vedem cum este respinsă orice concluzie care decurge din premise juridice, invocîndu-se consecințele lor dăunătoare sau îngrijorătoare. Să ne oprim o clipă asupra acestor expediente elastice, asupra acestor expediente par excellence *, asupra acestor expediente mai mult decît bune în orice împrejurare.

Interesul știe cum să ponegrească dreptul, înfățișînd perspectiva consecințelor dăunătoare, efectele sale asupra lumii exterioare ; totodată el se pricepe să absolute nedreptatea cu ajutorul motivelor serioase, adică retrăgîndu-se în interiorul lumii lui ideale. Dreptul are consecințe dăunătoare în lumea exterioară, printre oamenii răi ; nedreptatea își are motive serioase în inima omului detreabă care o decretează. Însă atît motivele serioase cît și consecințele dăunătoare au o trăsătură specifică comună : aceea de a nu privi lucrul în raport cu el însuși, de a nu trata dreptul ca un obiect de sine stătător, ci, lăsînd la o parte dreptul, să îndrumeze atenția noastră fie spre lumea exterioară, fie spre propria noastră rațiune ; cu alte cuvinte, ele manevrează în dosul dreptului.

În ce constau aceste consecințe dăunătoare ? Toată expunerea noastră arată că nu trebuie să înțelegem prin aceasta consecințe dăunătoare pentru stat, pentru lege, pentru acuzat. Tot așa vom arăta în cîteva cuvinte și cît se poate de concret că prin consecințe dăunătoare nu trebuie să se înțeleagă consecințe dăunătoare pentru *securitatea cetățenilor*.

Am aflat chiar de la membrii dietei că dispoziția potrivit căreia „*oricine trebuie să dovedească de unde are lemnele*” ar însemna o imixtiune brutală și jignitoare în viața cetățenilor, expunînd pe orice cetățean unor șicane supărătoare. O altă dispoziție declară hoț pe orice om în *păstrarea* căruia se află lemne furate, deși un deputat afirmă :

„Aceasta poate constitui un pericol pentru mulți oameni cinstiți. În vecinătatea mea au fost aruncate în curtea unui om lemne furate, și acest nevinovat a fost tras la răspundere”.

* — prin excelență. — Nota Trad.

Paragraful 66 condamnă de la patru săptămîni pînă la 2 ani închisoare pe orice cetățean care cumpără o mătură care nu este monopolizată. În legătură cu aceasta, un deputat orășenesc face următoarea observație :

„Acest paragraf amenință cu închisoarea pe toți locuitorii districtelor Elberfeld, Lennep și Solingen“.

În sfîrșit, au fost încredințate *militarilor*, nu numai ca un drept, ci și ca o obligație, supravegherea și îndeplinirea funcțiilor polițienești privind delictele silvice și braconajul, deși în art. 9 al Codului penal se vorbește numai de funcționari care se află sub supravegherea procurorilor statului și pot fi deci urmăriți nemijlocit de aceștia, ceea ce nu e cazul cu militarii. Prin aceasta este amenințată atît independența tribunalelor cît și libertatea și securitatea cetățenilor.

Nu este deci cîtuși de puțin vorba de consecințe dăunătoare pentru securitatea cetățenească, ci, dimpotrivă, însăși securitatea cetățenească este privită aici ca o *circumstanță avînd consecințe dăunătoare*.

Ce înseamnă, prin urmare, consecințe dăunătoare ? Dăunător este ceea ce aduce prejudicii intereselor proprietarului de pădure. Dacă, prin urmare, consecințele dreptului sînt defavorabile proprietarului de pădure, ele reprezintă consecințe dăunătoare. Și în acest caz interesul dă dovadă de perspicacitate. Dacă mai înainte el nu a văzut ceea ce se vede cu ochiul liber, el vede acum chiar ceea ce se poate vedea numai cu microscopul. Lumea întregă este pentru el bună ca sarea în ochi, o lume plină de primejdii tocmai pentru că nu este lumea unui singur interes, ci lumea multor interese. Interesul privat se consideră scop final al lumii. Prin urmare, dacă dreptul nu realizează acest scop final, atunci el este un drept care contravine scopului. Un *drept în detrimentul interesului privat* este, prin urmare, un *drept cu consecințe dăunătoare*.

Dar poate că *motivele serioase* sînt mai bune decît consecințele dăunătoare !

Interesul nu gîndește, ci calculează. Motivele joacă la el rolul unor cifre. Motivul este un temei pentru desființarea temeiurilor juridice ; și cine se mai îndoiește că interesul privat are destule temeiuri pentru a atinge acest scop ? Seriozitatea motivului constă în elasticitatea, adaptată la fiecare caz în parte, cu care el știe să se îndepărteze de situația faptică obiectivă și să se legene pe sine și pe alții în iluzia că nu

trebuie să te gîndești la fapta bună, ci este de ajuns ca, atunci cînd săvîrșești o faptă rea, să ai gînduri bune.

Pentru a relua iarăși firul expunerii noastre, vom face mai întîi o completare la faptele nobile recomandate d-lui primar.

„Comisia a propus ca § 34 să fie modificat precum urmează: dacă inculpatul cere citarea guardului silvic care întocmește procesul-verbal, el este obligat să depună *anticipat* spezele aferente la judecătoria silvică”.

Statul și judecătoria nu trebuie să facă nimic gratuit în interesul inculpatului. Este necesar ca plata să se facă anticipat, ceea ce, evident, îngreuiază de la bun început confruntarea guardului silvic care a făcut denunțul cu acuzatul.

O faptă nobilă. O singură faptă nobilă! Dăm un regat pentru o faptă nobilă! Dar singura faptă nobilă care a fost propusă trebuie s-o săvîrșească d-l primar spre binele d-lui proprietar de pădure. Primarul este reprezentantul faptelor nobile, el este întruchiparea lor, și prin această sarcină care, într-un spirit de dureroasă abnegație, i-a fost impusă primarului s-a încheiat și s-a terminat pentru totdeauna seria faptelor nobile.

Dacă, în slujba statului și spre binele moral al infractorului, d-l primar trebuie să facă mai mult decît este datoria lui, atunci n-ar trebui oare d-nii proprietari de pădure, în numele aceluiași bine, să ceară *mai puțin* decît este în *interesul* lor?

S-ar putea crede că răspunsul la această întrebare a și fost dat în partea deja examinată a dezbaterilor, dar aceasta ar fi o greșeală. Vom trece acum la *stabilirea sancțiunilor*.

„Un deputat al nobilimii consideră că proprietarul de pădure nu este încă îndeajuns de despăgubit chiar dacă (pe lingă simpla recuperare a valorii) i-ar reveni și amenzile, întrucît adeseori acestea nu ar putea fi încasate”.

Un deputat orășenesc observă:

„Dispozițiile acestui paragraf (§ 15) ar putea avea consecințele cele mai grave. Proprietarul de pădure ar primi în felul acesta o *triplă* despăgubire, și anume valoarea, apoi amenda, care reprezintă de 4, de 6 și chiar de 8 ori valoarea, și, în fine, o despăgubire specială care adeseori va fi stabilită într-un mod absolut arbitrar și care ar fi mai mult rezultatul unei ficțiuni decît al realității. În orice caz, el crede că ar trebui stabilit ca pretenția la despăgubirea specială menționată să fie formulată chiar la judecătoria silvică și specificată în hotărîrea acestei judecătoriai.

Că decurge din însăși natura lucrurilor că paguba nu se poate baza doar pe procesul-verbal, ci trebuie dovedită în mod special”.

În legătură cu aceasta, raportorul și un alt membru al die-
tei au explicat în ce mod s-ar putea obține, în diferitele ca-
zuri citate de ei, *valoarea suplimentară* menționată aici. Pa-
ragraful a fost adoptat.

Infrațiunea devine o loterie, la care proprietarul de pă-
dure poate chiar să câștige dacă are noroc. El poate să pri-
mească o valoare suplimentară, dar el poate face și o afacere
rentabilă prin faptul că, pe lângă valoarea propriu-zisă pe
care o primește oricum, încasează și o amendă de 4, de 6 sau
de 8 ori mai mare decât această valoare. Dar dacă în afară
de simpla valoare primește și o despăgubire specială, atunci
amenda de 4, de 6 sau de 8 ori mai mare înseamnă în orice
caz un câștig net. Dacă un reprezentant al nobilimii crede că
amenzile cuvenite nu reprezintă o garanție suficientă, întru-
cât adeseori ele nu pot fi încasate, atunci în nici un caz înca-
sarea lor nu va fi ușurată prin faptul că, în afara lor, mai tre-
buie încasată valoarea și despăgubirea. De altfel vom vedea
cum se procedează pentru a face inofensivă această insolva-
bilitate a inculpatului.

Ar fi putut oare proprietarul de pădure să-și asigure mai
bine lemnele decât prin sistemul de mai sus care transformă
infrațiunea în rentă? Ca un comandant priceput, el trans-
formă atacul împotriva lui într-o garanție sigură de victorie
și de câștig, căci pînă și valoarea suplimentară a lemnului —
această fantezie economică — se transformă, datorită furtului,
într-o substanță. Proprietarului de pădure trebuie să i se asi-
gure nu numai lemnele sale, dar și afacerile sale cu lemne,
în timp ce omagiul comod pe care-l aduce el vătafului său —
statul — constă în faptul că nu-i plătește serviciile. A trans-
forma sancționarea infrațiunii astfel încît o victorie a drep-
tului asupra atentatelor împotriva dreptului să devină o vic-
torie a egoismului asupra atentatelor împotriva egoismului
— iată o idee genială.

Atragem însă în mod special atenția cititorilor noștri
asupra dispoziției § 14, dispoziție care ne determină să renun-
țăm la obiceiul de a considera *leges barbarorum*⁶¹ drept legi
ale barbarilor. Căci *pedeapsa* ca atare, adică restabilirea unui
drept care nu trebuie confundat cu achitarea valorii și despă-
gubirea pierderilor, adică restabilirea proprietății private, se
transformă dintr-o *pedeapsă publică* într-o *compensație* acor-
dată unor particulari; banii încasați din amenzi nu intră în

vistieria statului, ci în caseta particulară a proprietarului de pădure.

Ce-i drept, un deputat orășenesc face remarca : „Aceasta este în contradicție cu demnitatea statului și cu principiile unei justiții penale echitabile” ; însă un deputat al nobilimii „face apel la sentimentul de dreptate și de echitate al adunării în vederea apărării intereselor proprietarului de pădure”, prin urmare la un sentiment de dreptate și de echitate *cu totul aparte*.

Popoarele barbare pun să i se plătească păgubașului pentru o anumită infracțiune o anumită compensație bănească (amendă). Noțiunea de pedeapsă publică a luat naștere abia în opoziție cu acest punct de vedere care consideră infracțiunea numai o lezare a individului. Dar poporul și teoria care să binevoiască să revendice pentru individ dreptul de a aplica pedeapsa, atît pe cea privată cît și pe cea publică, încă n-au fost inventate.

Desigur, un *quid pro quo* * total trebuie să fi indus în eroare dieta. Proprietarul de pădure legiuitor și-a confundat pentru o clipă rolurile, pe cel de legiuitor cu cel de proprietar de pădure. O dată, ca proprietar de pădure, a obligat pe hoț să-i plătească lemnele, iar a doua oară, ca legiuitor, l-a obligat să-i plătească pentru *intențiile* lui *frauduloase*, și din întîmplare proprietarul de pădure a fost acela care a primit de două ori plata. Prin urmare, nu mai avem de-a face cu simplul *droit des seigneurs* **. Trecînd prin epoca dreptului public am ajuns la epoca dreptului patrimonial dublat, potențat. Proprietarii patrimoniali folosesc progresul epocii, care se opune pretențiilor lor, pentru a uzurpa atît pedeapsa particulară, specifică concepțiilor barbare, cît și pedeapsa publică, specifică concepțiilor moderne.

Prin restituirea valorii și acordarea în plus a unei despăgubiri speciale nu mai există nici un raport între hoțul de lemne și proprietarul de pădure, deoarece delictul a fost cîmpetit lichidat. Atît hoțul cît și proprietarul au revenit pe de-a-ntregul la situația lor anterioară. Prin furtul de lemne proprietarul de pădure a fost afectat numai în măsura în care a avut de suferit pădurea, iar nu în măsura în care a fost încălcat dreptul. Proprietarul de pădure a fost atins numai de partea senzorială a delictului ; esența criminală a faptei nu o constituie însă atentatul împotriva lemnului ca ceva

* — confundarea unui lucru cu altul. — *Nota Trad.*

** — drept seniorial. — *Nota Trad.*

material, ci atentatul împotriva laturii lui statale, împotriva dreptului de proprietate ca atare, adică realizarea unei concepții contrare dreptului. Are oare proprietarul de pădure cumva pretenții personale față de concepția juridică a hoțului? Și ce altceva înseamnă majorarea pedepsei în caz de recidivă decît o pedepsire a concepției infractorului? Sau poate oare proprietarul de pădure să aibă revendicări personale acolo unde nu are nici un drept la pretenții personale? Oare înainte de furtul lemnelor proprietarul de pădure întruhipa statul? Nu, dar după furtul lemnelor el devine întruchiparea statului. Lemnele au o calitate destul de ciudată: îndată ce au fost furate, ele conferă proprietarului lor calități proprii statului, pe care înainte nu le avea. Proprietarului de pădure nu i se poate, desigur, restitui decît ce i s-a luat. Dacă i se restituie statul — și acesta îi este restituit din moment ce în afară de dreptul privat el capătă și un drept public asupra delincventului —, atunci înseamnă că și statul i-a fost furat, înseamnă că statul a constituit proprietatea lui particulară. Hoțul de lemne, ca un al doilea Cristofor, a purtat pe umerii săi, în buturugile furate, însuși statul.

Pedepsirea publică înseamnă concilierea infracțiunii cu rațiunea de stat; ea este de aceea un drept al statului, dar un drept pe care statul nu-l poate ceda unor persoane particulare, după cum un om nu poate ceda altcuiva conștiința sa. Orice drept pe care statul îl exercită împotriva infractorului este în același timp un drept public al infractorului. Nici un fel de substituție de verigi intermediare nu poate transforma raportul delincventului față de stat într-un raport față de persoane particulare. Chiar dacă s-ar admite ca statul să renunțe la drepturile sale, cu alte cuvinte să se sinucidă, totuși renunțarea de către stat la obligațiile sale nu ar fi numai nepăsare, ci o crimă.

Proprietarul de pădure nu poate primi, prin urmare, de la stat un drept privat asupra pedepsei publice, după cum nici el însuși, ca atare nu are vreun drept să pedepsească. Dar dacă eu, din lipsă de pretenții legitime, transform infracțiunea unei terțe persoane într-o sursă personală de venit pentru mine, nu devin prin aceasta complicele ei? Sau sînt într-o mai mică măsură complicele ei pentru că asupra ei se abate pedeapsa, iar mie îmi revin beneficiile infracțiunii? Vina nu se micșorează prin faptul că o persoană particulară abuzează de calitatea ei de legiuitor ca să-și aroge sie însăși

drepturi de stat datorită infracțiunii comise de niște terțe persoane. Delapidarea de bani publici, de bani ai statului, este o crimă de stat, iar amenzile nu sînt ele oare bani publici, bani ai statului ?

Hoțul de lemne a sustras lemne de la proprietarul de pădure, dar acesta s-a folosit de hoț pentru a sustrage *statul însuși*. Că aceasta este absolut adevărat, o dovedește § 19, care nu se mulțumește cu amenda, ci formulează totodată și pretenții la *persoana* acuzatului. Potrivit § 19, delincventul silvic este pur și simplu dat pe mîna proprietarului de pădure prin faptul că *este obligat să presteze muncă în pădure*, ceea ce, după părerea unui deputat orășenesc,

„ar putea duce la mari inconveniente. El vrea numai să atragă atenția asupra pericolului pe care-l prezintă aplicarea acestei pedepse unor persoane de alt sex”.

Un deputat al nobilimii dă un răspuns cu adevărat memorabil :

„Este, desigur, tot atît de necesar pe cît de util ca la discutarea unui proiect de lege să dezbaterem și să stabilim mai întii principiile lui ; dar din moment ce acest lucru a fost făcut, nu mai e cazul ca la discutarea fiecărui paragraf în parte să ne întoarcem din nou la aceste principii” ;

după aceasta paragraful a fost adoptat fără *nici o obiecție*.

Dacă sîntezi atît de îndemînatici încît să porniți de la niște principii proaste, veți obține un titlu de drept infailibil asupra unor consecințe proaste. Ce-i drept, ați putea crede că nulitatea principiului se manifestă prin anomalia consecințelor sale, dar, dacă cunoașteți lumea, veți înțelege că omul înțelept e în stare să epuizeze pînă la ultima consecință ceea ce a reușit să obțină o dată. Ne miră numai faptul că proprietarul de pădure nu are dreptul să facă și foc în sobă cu hoții de lemne. Întrucît problema se referă nu la drept, ci la principiile de la care binevoiește dieta să pornească, acestei concluzii nu i-ar sta în cale nici măcar un fir de nisip.

În contradicție directă cu dogma enunțată mai sus, o scurtă privire retrospectivă ne arată cît de necesar ar fi fost ca la fiecare paragraf în parte să fie discutate din nou principiile, și totodată, că votînd aceste paragrafe, aparent fără nici o legătură între ele, paragrafe inserate la un interval apreciaabil unul de altul, s-a obținut prin vicleșug să fie *adoptată* o dispoziție după alta, prin faptul că, după ce prima a fost votată, la următoarele s-a renunțat pînă și la *aparența* condiției care a stat la baza adoptării primei dispoziții.

[„Gazeta renană” nr. 307 din 3 noiembrie 1842]

Atunci cînd, cu prilejul discutării § 4, a fost vorba să se încredințeze guardului silvic care face denunțul dreptul de a evalua paguba, un deputat orășenesc a făcut următoarea observație :

„Dacă propunerea ca amenzile să fie vărsate în vistieria statului nu ar fi aprobată, dispoziția de față ar fi de două ori periculoasă”.

Și este limpede că guardul silvic are mai puține motive să supraevalueze paguba atunci cînd face evaluarea în interesul statului decît atunci cînd o face în interesul patronului său. Dar deputații au fost destul de abili să evite discutarea acestui punct și să lase să se creadă că § 14, care atribuie amenzile proprietarului de pădure, ar putea fi respins. În felul acesta a fost adoptat § 4. După ce au fost votate vreo 10 paragrafe s-a ajuns în sfîrșit la § 14, datorită căruia § 4 capătă un sens schimbat și periculos. Dar legătura între aceste două paragrafe este complet ignorată, § 14 este adoptat, iar banii proveniți din amenzi urmează să ia drumul casetei particulare a proprietarului de pădure. Principalul, ba chiar singurul argument care se invocă în sprijinul acestei hotărîri este interesul proprietarului de pădure, care, se spune, nu este despăgubit în suficientă măsură prin simpla restituire a valorii furtului. Dar în § 15 se dă iarăși uitării faptul că amenzile au fost atribuite proprietarului de pădure și se decretează că i se cuvine, în afară de simpla valoare a daunelor, și o despăgubire specială pe motiv că aici e vorba de o valoare suplimentară, ca și cum el n-ar fi primit ceva în plus prin amenzile care i se plătesc. S-a mai făcut chiar observația că amenzile nu pot fi încasate întotdeauna. Așadar, mai întîi lucrurile sînt *prezentate* în așa fel ca și cum numai în privința banilor ar fi vorba să se ia locul statului, dar în § 19 această mască este lepădată și se revendică nu numai banii, ci și persoana infractorului însuși, nu numai buzunarul omului, ci și omul însuși.

În acest loc intervine în mod net și fățiș, ba chiar cu o sinceritate conștientă, metoda înșelăciunii, deoarece ea nu mai șovăie să se proclame principiu.

Simpla restituire a valorii și despăgubirea pentru daunele pricinuite dădeau, desigur, proprietarului de pădure numai dreptul la o *pretenție particulară* față de delincventul silvic, pentru a cărei realizare îi stau la dispoziție instanțele de judecată civile. Dacă delincventul silvic nu poate plăti, atunci

proprietarul de pădure se află în situația oricărei persoane particulare care are un debitor insolubil, ceea ce bineînțeles, nu-i conferă creditorului nici un drept la muncă forțată, la corvezi, într-un cuvânt la o *iobăgie temporară* a delincventului. Ce-i conferă, atunci, proprietarului de pădure dreptul de a avea această pretenție? *Amenzile!* Revendicând amenzile, proprietarul de pădure a revendicat, după cum am văzut, în afara dreptului său privat și un *drept de stat* asupra delincventului, luînd el locul statului. Dar, asigurîndu-și pentru sine amenzile, proprietarul de pădure a ascuns în mod prudent faptul că și-a asigurat însuși dreptul de a pedepsi. Înainte el înțelegea prin *amenzi bani*, pe cînd acum el le consideră o *pedepsă* și recunoaște triumfător că, datorită amenzilor, el a transformat dreptul public într-o proprietate a sa privată. În loc să se cutremure în fața acestei consecințe pe cît de revoltătoare pe atît de criminale, el folosește această consecință tocmai pentru că este o consecință. Dacă bunul simț afirmă că este contrar dreptului nostru, că este contrar oricărui drept să îngădui unui cetățean al statului să dispună de un altul ca de un iobag temporar, i se răspunde dînd din umeri că principiile au fost deja discutate, deși în realitate nu au existat nici principii, nici discuție. În felul acesta proprietarul de pădure obține prin vicleșug, cu ajutorul amenzilor, *persoana delincventului*. Abia § 19 dezvăluie sensul echivoc al paragrafului 14.

Vedem astfel că § 4 ar fi trebuit să fie anulat de § 14, § 14 de § 15, § 15 de § 19, iar § 19 însuși ar fi trebuit să fie pur și simplu anulat, anulînd întregul principiu penal tocmai pentru că în § 19 se manifestă tot caracterul vicios al acestui principiu.

Nici nu se poate o mai abilă aplicare a principiului *divide et impera* *. La paragraful care precede nu te gîndești la cel următor, iar la paragraful următor uiți de cel precedent. Unul a fost deja discutat, iar celălalt încă nu, așa că, datorită unor motive direct opuse, amîndouă stau mai presus de orice discuție. Principiul recunoscut este însă „sentimentul de dreptate și de echitate în vederea apărării intereselor proprietarului de pădure”, care este direct opus sentimentului de dreptate și de echitate în vederea apărării intereselor aceluia al cărui avut este doar viața, libertatea, omenia, titlul de cetățean, care nu are altă proprietate decît pe sine însuși.

* — dezbină și stăpînește. — *Nota Trad.*

Iată cît de departe am ajuns. — Proprietarul de pădure primește, în locul buturugii, ceea ce altădată a fost un om.

Shylock : O, prea-nvățatule judecător ! Halal sentință !
Vino, gata fii !

Portia : Așteaptă-oleacă ! Mai e încă ceva :
Sinetul nu-ți dă nici un pic de sînge.
Cuvîntu-i lămurit : „un funt de carne”.
Fă după zapis : un funt de carne.
Dar dacă, la tăiat, tu vei vărsa
Un strop de sînge creștinesc : moșia ta
Și-averea-ți, după legea Veneției,
Trec, dintr-o dată, în mîna statului...

Gratiano : Prea dreptul judecător ! Auzi, evreule, cită știință !

Shylock : Așa e legea ?

Portia : Vezi-o tu însuți !⁶⁷

O veți vedea și voi îndată !

Pe ce vă întemeiați voi pretențiile voastre de a face dintr-un delincvent silvic iobagul vostru ? Pe amenzi. Noi am demonstrat că nu aveți dreptul la amenzi. Dar să nu mai vorbim de asta. În ce constă principiul vostru de bază ? El constă în asigurarea interesului proprietarului de pădure, chiar dacă din această cauză ar trebui să piară lumea dreptului și a libertății. Pentru voi nu încape nici o discuție că *daunele* pricinuite vouă de către delincventul silvic trebuie *compensate într-un fel sau altul*. Această bază anchilozată a raționamentului vostru este atît de putredă, că este de ajuns o singură adiere a rațiunii sănătoase pentru a o sfărîma în mii de bucăți.

Statul poate și trebuie să spună : eu sînt o garanție a dreptului împotriva oricăror factori întîmplători. Singur dreptul e nemuritor în mine ; de aceea vă dovedesc că infracțiunea este muritoare, prin faptul că o suprim. Dar statul nu poate și nu trebuie să spună : un interes privat, o existență determinată a proprietății, o parcelă de pădure, un copac, o așchie de lemn — și, în comparație cu statul, copacul cel mai mare este abia o așchie — sînt asigurate împotriva tuturor factorilor întîmplători, sînt nemuritoare. Statul nu poate să acționeze împotriva naturii lucrurilor, el nu poate să apere finitul de condițiile cărora le e supus acesta ; nu poate să-l apere de factorii întîmplători. Așa cum statul, atîta timp cît infracțiunea n-a fost încă comisă, nu poate să garanteze proprietatea voastră împotriva oricărei întîmplări, tot așa infracțiunea nu poate schimba această natură nesigură a proprietății voastre în contrariul ei. Desigur, statul va asigura interesul vostru privat în măsura în care el poate fi asigurat prin legi raționale și măsuri preventive raționale, dar statul nu poate recunoaște.

pretenției voastre particulare față de infractor alt drept decât acela al tuturor pretențiilor particulare : protecția pe care o acordă instanțele judecătorești civile. Dacă, datorită insolvenității infractorului, nu puteți obține pe această cale o compensație, nu rezultă de aici nimic altceva decât că *orice cale legală* pentru obținerea acestei compensații a fost epuizată. Pământul nu-și iese din orbita lui din această pricină, statul nu părăsește calea luminoasă a dreptății, iar voi veți afla că tot ce e pământesc e trecător, ceea ce, ținând seamă de religiozitatea voastră profundă, nu va constitui pentru voi o nouătare picantă sau un lucru mai neobișnuit decât furtuna, incendiul și frigurile. Dar dacă statul ar vrea să-l transforme pe infractor în iobagul vostru temporar, atunci ar însemna că nemurirea dreptului este sacrificată interesului vostru privat mărginit. El ar dovedi prin aceasta infractorului caracterul muritor al dreptului, în timp ce pedeapsa ar trebui să-i dovedească caracterul nemuritor al dreptului.

Atunci când, pe vremea regelui Filip, orașul Anvers ar fi putut destul de ușor să oprească înaintarea spaniolilor prin inundarea teritoriului său, breasla măcelarilor nu a admis acest lucru, deoarece pe izlazurile de acolo se aflau la pășune boii ei grași⁶⁸. Voi cereți ca statul să renunțe la domeniul său spiritual numai pentru ca buturugile voastre să fie răz-bunate.

Mai urmează să ne ocupăm de încă câteva dispoziții de ordin secundar ale paragrafului 16. Un deputat orășenesc observă :

„Potrivit legislației încă în vigoare, opt zile de închisoare echivalează cu o amendă în bani de 5 taleri. Nu există un motiv suficient pentru a renunța la această prevedere” (adică să se înlocuiască cele 8 zile cu 14 zile).

La acest paragraf comisia propusese următorul amendament :

„În nici un caz să nu se condămne la mai puțin de 24 de ore închisoare”.

Când s-a observat că acest minim este prea mare, un reprezentant al nobilimii a obiectat :

„În legislația silvică franceză nu există pedeapsă mai mică de trei zile”.

În aceeași clipă în care dieta, în opoziție cu legea franceză, înlocuiește 5 taleri cu 14 zile închisoare, în loc de 8, ea

se opune din respect față de legea franceză înlocuirii a 3 zile de închisoare cu 24 de ore.

Deputatul orășenesc amintit mai sus observă apoi :

„În orice caz, a transforma în 14 zile închisoare amenda de 5 taleri pentru sustragerea de lemne, care, oricum, nu poate fi privită ca o infracțiune pasibilă de o pedeapsă grea, ar fi o măsură cit se poate de aspră. Aceasta ar avea drept consecință faptul că unui om înstărit, care dispune de bani pentru a se răscumpăra, i se va aplica o pedeapsă simplă, pe cînd celui sărac i se va da o pedeapsă dublă”.

Un deputat al nobilimii observă că în regiunea Cleve s-au comis numeroase delictе silvice numai pentru a ajunge la închisoare și a primi astfel rația de deținut. Nu demonstrează oare acest deputat al nobilimii tocmai ceea ce a vrut el să combată, și anume că numai foamea și lipsa de adăpost împing pe oameni la încălcarea regulamentului silvic ? Constituie oare această mizerie îngrozitoare o circumstanță agravantă ?

Același deputat orășenesc spune mai departe :

„Reducerea rației de hrană, care a mai fost criticată aici, este o măsură prea dură și mai ales impracticabilă cînd e vorba de *munci corecționale*”.

Mai mulți deputați se declară împotriva reducerii rației de hrană pînă la regimul de *piine și apă* ca fiind o măsură prea aspră. Un deputat al comunelor rurale observă că în districtul Trier s-a introdus deja reducerea rației și că această măsură s-a dovedit foarte *eficace*.

De ce atribuie onorabilul orator tocmai apei și pîinii rezultatele bune obținute la Trier, și nu — să zicem — *intensificării sentimentului religios*, de care dieta a știut să vorbească atît de mult și de înduioșător ? Cine ar fi bănuït atunci că pîinea și apa sînt adevărate mijloace de mîntuire ! La unele dezbateri ai fi crezut că a reînviat parlamentul sfinților⁶⁹ din Anglia. Pe cînd acum ? În loc de rugăciune, încredere și cîntece, — pîine și apă, închisoare și muncă în pădure ! Cîtă generozitate cînd e vorba de fraze frumoase menite să asigure locuitorilor Renaniei un loc în rai ; și aceeași risipă de generozitate pentru a pune la regim de pîine și apă o întregă clasă de locuitori din Renania și a o mîna cu biciul la muncă forțată în pădure — o idee pe care nici măcar un proprietar olandez de plantații nu și-ar permite s-o aplice față de negrii lui. Ce dovedește oare acest lucru ? El dovedește că este ușor

să fii sfânt atunci cînd nu vrei să fii uman. Numai astfel va putea fi înțeles următorul pasaj :

„Un membru al dietei a opinat că prevederile § 23 sînt *inumane* ; totuși ele au fost acceptate”.

În afară de faptul că este *inuman*, nu mai aflăm nimic despre acest paragraf.

Întreaga noastră expunere a dovedit că dieta face din puterea executivă, autoritățile administrative, existența acuzatului, ideea de stat și chiar din infracțiune și pedeapsă simple *mijloace materiale ale interesului privat*. În consecință, și *sentința judecătorească* este privită ca un simplu mijloc, iar *puterea legală a sentinței* ca o formalitate inutilă.

„Comisia propune ca din § 6 să se scoată cuvintele : «*avînd putere legală*», deoarece adoptarea lor ar pune la îndemîna hoților de lemne, la condamnările în contumacie, un mijloc de a se sustrage în caz de recidivă de la o pedeapsă mai aspră ; mai mulți deputați protestează însă împotriva acestui argument și declară că trebuie să se opună propunerii comisiei de a înlătura din § 6 al proiectului expresia «*sentință cu putere legală*». Această calificare a sentințelor a fost dată, desigur, atît aici cît și în paragraf, nu fără o motivare juridică. Firește că s-ar realiza mai ușor și mai frecvent intenția unei pedepsiri mai grave a recidivei dacă orice primă sentință judecătorească ar fi suficientă pentru a motiva aplicarea pedepsei mai grave. Se pune însă întrebarea dacă e cazul să se sacrifice astfel *interesului ocrotirii pădurii*, subliniat de referent, un *principiu juridic esențial*. Nu putem fi de acord ca încălcarea unui principiu procedural indiscutabil să imprime calitatea de sentință legală unei sentințe care nu are încă putere legală. Un alt deputat orășenesc a propus, la rîndul său, respingerea amendamentului comisiei. Amendamentul, socoate el, încalcă prevederile Codului penal conform cărora nici o pedeapsă nu poate fi înăsprită înainte ca prima pedeapsă să fi fost stabilită printr-o sentință cu putere legală. La aceasta referentul răspunde : «*Această lege constituie în ansamblul ei o lege excepțională*, și din această cauză este admisibilă și o *dispoziție excepțională* cum este cea propusă». Propunerea comisiei de a elimina expresia «*avînd putere legală*» a fost adoptată”.

Sentința există numai pentru a constata recidiva. Formele judecătorești reprezintă, pentru febrilul și nesățiosul interes privat, niște piedici supărătoare și inutile pe care i le pune în cale o pedantă etichetă juridică. Procesul nu este decît o escortă sigură care trebuie să însoțească pe adversar la închisoare, o simplă pregătire pentru execuție ; atunci cînd are pretenția de a fi mai mult decît atît, procesul este redus la tăcere. Teama egoismului pîndește, calculează și combină în modul cel mai exact cum ar putea adversarul să folosească pentru sine terenul juridic pe care trebuie să te aventurezi și să-l accepți ca pe un rău necesar pentru a te întîlni cu adver-

sarul, și încearcă apoi, prin contramanevrele cele mai abile, să-i prevină acțiunile. Pornit să-ți impui fără nici o restricție interesele private, te lovești de dreptul însuși ca de o piedică și îl tratezi ca pe o piedică. Încerci să închei o tranzacție cu el, te tocmești cu el, reușești să-i smulgi din cînd în cînd un principiu, îl potolești implorîndu-l să ia în considerare și dreptul interesului, îl bați pe umăr, îi șoptești la ureche că e vorba doar de o excepție și că nu există regulă fără excepție, într-un cuvînt cauți ca prin terorismul și rigurozitatea pe care i-o îngădui față de dușman să-l despăgubești, ca să spunem așa, pentru elasticitatea echivocă a conștiinței cu care tratezi dreptul ca garanție a acuzatului și ca obiect de sine stătător. Interesul dreptului are voie să vorbească numai în măsura în care el este dreptul interesului, dar trebuie să tacă de îndată ce intră în conflict cu această persoană sacră.

Proprietarul de pădure care a *pedepsit* el însuși este atît de consecvent încît judecă tot el, căci el își asumă în mod vădit rolul de judecător atunci cînd declară legală o sentință lipsită de putere legală. Cît de absurdă și nepractică este, în genere, iluzia că poate exista un judecător imparțial cînd legiuitorul este părtinitor. La ce folosește o sentință dezinteresată atunci cînd legea este interesată ? Judecătorul poate doar să formuleze interesul legii cu o rigurozitate puritană ; el poate numai s-o aplice fără menajamente. Imparțialitatea este în acest caz forma sentinței, iar nu conținutul ei. Legea anticipează conținutul. Dacă procesul nu este altceva decît o formă fără conținut, atunci o asemenea bagatelă formală nu are o valoare de sine stătătoare. Potrivit acestei păreri, dreptul chinez ar deveni drept francez dacă l-ai sili să se încadreze în procedura franceză ; *dreptul material* își are însă *procedura* sa *specifică, necesară*. Și așa cum în dreptul chinez figurează în mod necesar bastonul, așa cum de codul penal medieval se leagă în mod necesar ca formă a procesului tortura, în mod tot atît de necesar procesul public, liber impune un conținut public prin natura sa, dictat de libertate, și nu de interesul privat. Între proces și drept există o legătură tot atît de strînsă ca, bunăoară, între formele plantelor și plantele înseși, între formele animalelor și carnea și sîngele animalelor. *Unul și același* spirit trebuie să însuflețească procesul și legile, căci procesul este numai *forma de viață a legii*, prin urmare manifestarea vieții ei interioare.

Pirații din Tidong⁷⁰ rup brațele și picioarele prizonierilor lor pentru a fi siguri de ei. Pentru a fi siguri de delincvenții

silvici, dieta nu numai că a rupt brațele și picioarele dreptului, dar i-a străpuns și inima. Considerăm de aceea că meritul dietei în restabilirea procedurii noastre în ceea ce privește unele categorii este nul. În schimb trebuie să prețuim cum se cuvine sinceritatea și consecvența cu care dieta dă conținutului lipsit de libertate o formă lipsită de libertate. Dacă în dreptul nostru se introduce conținutul material al interesului privat care nu suportă lumina publicității, atunci să i se dea și forma potrivită, forma procedurii secrete, pentru ca cel puțin să nu fie trezite și alimentate nici un fel de iluzii periculoase și de automulțumire. Considerăm ca o datorie a tuturor renanilor, și în special a juriștilor renani, să-și îndrepte în această clipă principala lor atenție asupra *conținutului dreptului*, pentru ca să nu ne rămână, în cele din urmă, doar o simplă mască. Forma este lipsită de orice valoare dacă nu este o formă a conținutului.

Propunerea comisiei discutată mai sus și votul aprobativ al dietei constituie punctul culminant al întregii dezbateri, întrucât *conflictul dintre interesele pazei pădurii și principiile juridice*, sancționate de propria noastră lege, pătrunde acum în conștiința dietei însăși. Dieta a trebuit să se pronunțe dacă trebuie sacrificate principiile juridice interesului pazei pădurii sau dacă interesul pazei pădurii trebuie sacrificat în favoarea principiilor juridice, și *interesul s-a dovedit mai puternic decât dreptul*. Ba s-a recunoscut chiar că toată legea este o *excepție de la lege* și s-a tras de aici concluzia că se poate introduce orice dispoziție excepțională. Dieta s-a mărginit să tragă concluziile pe care le-a omis legiuitorul. Peste tot unde legiuitorul a uitat că este vorba de o excepție de la lege, și nu de o lege, acolo unde el a afirmat punctul de vedere juridic, — acolo intervine imediat activitatea dietei noastre și îndreaptă și completează cu un tact sigur ceea ce a omis legiuitorul, permițând interesului privat să dicteze dreptului legi acolo unde dreptul dicta legile sale interesului privat.

Prin urmare, dieta și-a *îndeplinit cu prisosință misiunea*. Potrivit *menirii* sale, ea a apărat un anumit *interes particular* și l-a considerat drept scop final. Faptul că astfel a călcat în picioare dreptul este o *simplă consecință a sarcinii ei*, deoarece, prin natura sa, interesul este un instinct orb, excesiv, unilateral, într-un cuvânt un instinct natural anarhic; și poate oare promulga legea ceea ce este anarhic? Interesul privat va fi tot atât de puțin în stare să promulge legi prin faptul că este așezat pe tronul legiuitorului, pe cât de puțin va putea

vorbi mutul dacă i se pune în mână un cornet acustic enorm.

Am urmărit în silă aceste discuții plictisitoare și anoste, dar am considerat de datoria noastră să arătăm, pe baza unui exemplu, la ce ne-am putea aștepta de la o *dietă reprezentantă a intereselor particulare* dacă ar fi cîndva într-adevăr chemată să legifereze.

Repetăm încă o dată : reprezentanții din dietă și-au îndeplinit misiunea lor de reprezentanți ai stărilor, dar sîntem departe de a voi să-i justificăm prin aceasta. În ei, renanul ar fi trebuit să învingă starea socială, omul ar fi trebuit să învingă pe proprietarul de pădure. Chiar în conformitate cu legea, reprezentanților stărilor li s-a încredințat nu numai reprezentarea intereselor particulare, ci și reprezentarea interesului provinciei, și, oricît de contradictorii ar fi aceste două sarcini, într-un eventual conflict ei nu ar fi trebuit să stea o clipă la îndoială să sacrifice interesul particular în favoarea reprezentării provinciei. Sentimentul dreptului și al legalității este *trăsătura cea mai caracteristică* a renanului. Dar se înțelege de la sine că interesul particular nu cunoaște nici patrie, nici provincie, nici spirit universal, nici patriotism local. Contrar afirmațiilor acelor scriitori fanteziști cărora le place să vadă în reprezentarea intereselor particulare un romantism ideal, o profunzime de sentimente de nepătruns și un izvor nesecat de forme individuale și speciale ale moralității, o asemenea reprezentare, dimpotrivă, desființează toate deosebirile naturale și spirituale, întronînd în locul lor abstracția imorală, irațională și insensibilă a unei materii determinate și a unei conștiințe determinate, supuse ei ca un sclav.

Lemnele rămîn lemne, în Siberia ca și în Franța ; proprietarul de pădure rămîne proprietar de pădure în Kamciatka ca și în Renania. Dacă, prin urmare, lemnele și proprietarul de pădure ca atare promulgă legile, aceste legi nu se vor deosebi prin nimic unele de altele decît prin punctul geografic unde au fost promulgate și prin limba în care au fost formulate. Acest *materialism josnic*, acest păcat față de spiritul sacru al popoarelor și al omenirii, este o consecință directă a acelei învățături pe care o predică „Preussische Staats-Zeitung” legiuitorului, și anume ca la discutarea legii silvice să se gîndească numai la lemne și la pădure, și să *nu rezolve* fiecare problemă materială în parte *în mod politic*, adică țînînd seamă de ansamblul rațiunii de stat și de moralitatea statului.

Sălbaticii din Cuba au considerat aurul drept *fetișul spaniolilor*. Ei au organizat în cinstea lui o serbare, au cîntat în jurul lui și l-au aruncat apoi în mare. Dacă sălbaticii din Cuba ar fi asistat la ședința dietei renane, nu ar fi socotit oare *lemnul* drept *fetișul renanilor*? Dar o ședință ulterioară le-ar fi arătat că de fetișism se leagă cultul animalelor, și sălbaticii din Cuba ar fi aruncat în mare *iepurii* pentru a salva pe oameni ⁷¹.

[Karl Marx]

Proiectul de lege cu privire la divorț ⁷²

[„Gazeta renană” nr. 353 din 19 decembrie 1842]

Colonia, 18 decembrie. „Gazeta renană” a adoptat, în privința *proiectului de lege cu privire la divorț*, o poziție cu totul aparte și pînă în prezent nimeni nu i-a făcut încă do- vada netemeinicii acestei poziții. „Gazeta renană” este de acord cu proiectul în măsura în care ea consideră că legisla- ția prusiană de pînă acum a căsătoriei este imorală, că mul- țimea și frivolitatea motivelor de divorț de pînă acum sînt inadmisibile, că procedura de pînă acum nu corespunde dem- nității obiectului, ceea ce, de altfel, se poate spune despre în- treaga procedură veche a Prusiei. În schimb, „Gazeta renană” a formulat împotriva noului proiect următoarele obiecții principale: 1) *reforma* a fost înlocuită cu o simplă *revizuire*, menținîndu-se deci dreptul civil prusian ca lege de bază, ceea ce a avut ca urmare caracterul extrem de echivoc și de stîngaci al măsurilor; 2) căsătoria este privită de către legislație nu ca o instituție *morală*, ci ca o instituție *religi- oasă și bisericească*, ignorîndu-se astfel esența *lumească* a căsătoriei; 3) procedura propusă este foarte defectuoasă și reprezintă o îmbinare superficială de elemente care se con- trazic; 4) că există în mod evident, pe de o parte, o seve- ritate polițienească în contradicție cu noțiunea căsătoriei, iar pe de altă parte o prea mare indulgență față de așa-zisele considerente de echitate; 5) întreaga redactare a proiectului lasă mult de dorit în ceea ce privește consecvența logică, precizia, claritatea și fermitatea punctului de vedere.

În măsura în care adversarii proiectului critică vreuna din aceste lipsuri, noi sîntem de acord cu ei, însă nu putem în nici un caz să aprobăm apologia fără rezerve pe care ei o fac sistemului anterior. Repetăm încă o dată ideea exprimată de noi mai înainte: „Dacă legislația nu poate decreta mora-

litatea, cu atît mai puţin poate ea să confere imoralităţii un caracter de drept" ⁷³. Dacă întrebăm pe *aceşti* adversari ai proiectului (care nu sînt adversari ai concepţiei după care căsătoria ar avea un caracter bisericesc şi ai celorlalte lip-suri menţionate) pe ce se întemeiază raţionamentul lor, ei ne vorbesc într-una de nenorocirea soţilor uniţi împotriva voinţei lor. Ei se situează pe o poziţie eudemonistă, au în vedere numai pe cei doi indivizi şi uită *familia*, uită că aproape fiecare divorţ înseamnă destrămarea familiei respective şi că, chiar din punct de vedere pur juridic, copiii şi averea lor nu pot fi lăsaţi la cheremul voinţei arbitrare a părinţilor şi al capriciilor lor. Dacă căsătoria n-ar fi baza familiei, ea ar constitui tot atît de puţin un obiect de legiferare ca, de pildă, prietenia. Prin urmare, ei ţin seamă *numai* de voinţa individuală, sau, mai precis, de *voinţa arbitrară* a soţilor, dar nu ţin seamă de *voinţa căsătoriei*, de substanţa morală a acestei legături. Legiuitorul trebuie însă să se considere un cercetător al naturii. El nu *face* legile, nu le inventează, ci numai le formulează, el exprimă în legi pozitive conştiinţa legile interne ale unor relaţii spirituale. Aşa cum ar trebui să reproşăm legiuitorului ca un act extrem de arbitrar dacă ar substitui esenţei lucrurilor propriile sale capricii, tot aşa şi legiuitorul are dreptul să considere extrem de arbitrar faptul că nişte persoane particulare vor să-şi impună capriciile lor împotriva esenţei lucrurilor. Nimeni nu este constrîns să încheie o căsătorie, dar fiecare trebuie constrîns ca, o dată ce a contractat o căsătorie, să se supună legilor căsătoriei. Cel ce contractează o căsătorie nu *crează* căsătoria şi nici nu o *inventează*, după cum un înotător nu inventează natura şi nici legile apei şi ale gravitaţiei. De aceea căsătoria nu se poate supune bunului plac al celui ce se căsătoreşte, ci, dimpotrivă, bunul plac al acestuia trebuie să se supună căsătoriei. Cine desface căsătoria în mod arbitrar afirmă prin aceasta că arbitrarul, *anarhia este legea căsătoriei*, căci nici un om cu mintea întreagă nu va avea pretenţia ca actele lui să fie considerate drept acte privilegiate, rezervate *numai lui*, ci le va prezenta mai degrabă ca nişte acte legitime, *permise tuturor*. Dar împotriva cărui lucru protestaţi voi? Împotriva legilor dictate de arbitrar, căci nu veţi fi vrînd să ridicaţi arbitrarul la rangul de lege şi în acelaşi timp să-l învinuiţi pe legiuitor că procedează arbitrar.

Hegel spune: *în sine*, ca noţiune, căsătoria nu poate fi desfăcută, dar *numai în sine*, adică numai ca noţiune ⁷⁴. Prin

aceasta nu se spune absolut nimic despre ceea ce e *specific* în căsătorie. Toate raporturile morale sînt indistructibile ca *noțiune*, lucru de care ne putem lesne convinge dacă presupunem că sînt *adevărate*. Un *adevărat* stat, o *adevărată* căsătorie, o *adevărată* prietenie sînt indistructibile, dar nici un stat, nici o căsătorie, nici o prietenie nu corespund întru totul noțiunii lor; și după cum o prietenie reală *se poate destrăma* chiar în cadrul familiei, iar statul real în cadrul istoriei mondiale, tot așa *se poate deface* și căsătoria reală în cadrul statului. Nici o *existență* morală nu corespunde sau, cel puțin, nu *trebuie* neapărat să corespundă *esenței* sale. Așa cum în natură descompunerea și moartea apar de la sine atunci cînd o existență nu mai corespunde de fel menirii sale, așa cum istoria mondială decide dacă un stat s-a îndepărtat atît de mult de ideea de stat încît nu merită să mai existe, tot așa și statul decide în ce condiții o căsătorie *existentă* a încetat de a mai fi o căsătorie. Divorțul nu este altceva decît constatarea că respectiva căsătorie *a murit*, că existența ei este doar aparență și amăgire. Se înțelege de la sine că nu voința arbitrară a legiuitorului și nici voința arbitrară a unor persoane particulare, ci numai *esența lucrurilor* poate hotărî dacă o căsătorie a murit sau nu, căci un *act de constatare a decesului* depinde, precum se știe, de situația de fapt, iar nu de *dorințele* părților interesate. Dar dacă pentru moartea *fizică* cereți probe concludente și incontestabile, nu este oare clar că legiuitorul ar trebui să constate o moarte *morală* numai după simptomele cele mai neîndoielnice, căci păstrarea vieții relațiilor morale este nu numai dreptul, ci și *datoria* lui, datoria autoconserării lui!

Certitudinea că *condițiile* în care, potrivit cu stadiul științei și cu mentalitatea generală, *existența* unei relații morale nu mai corespunde *esenței* sale vor fi constatate fără idei preconcepute o poți avea, firește, numai atunci cînd legea este expresia conștientă a voinței poporului, prin urmare numai atunci cînd este creată împreună cu ea și prin ea. Încă cîteva cuvinte cu privire la înlesnirea sau îngreuierea divorțului: puteți oare considera că un corp din natură este sănătos, solid, bine organizat dacă orice izbitură din afară, orice vătămare îl poate nimici? Nu v-ați simți oare jigniți dacă cineva ar stabili drept axiomă că prietenia voastră nu poate rezista nici la cele mai neînsemnate întîmplări și că *trebuie* să se destrame din pricina celui mai mic capriciu? În privința că-

sătoriei însă legiuitorul poate să precizeze numai condițiile în care *se admite* desfacerea ei, prin urmare cînd căsătoria este în esență *desfăcută*. Desfacerea căsătoriei pe cale judecătorească nu este decît consemnarea destrămării ei interne. Punctul de vedere al legiuitorului este punctul de vedere al necesității. Legiuitorul *respectă* deci căsătoria, recunoaște esența ei profund morală din moment ce o consideră destul de puternică pentru a rezista multor conflicte fără să piară ea însăși. Indulgența față de dorințele indivizilor s-ar transforma în duritate față de ceea ce constituie esența acestor indivizi, față de rațiunea lor morală care se concretizează în raporturi morale.

În sfîrșit, nu putem decît să învinuim de nechibzuință pe cei ce acuză de *fățarnicie* țările cu *legi severe cu privire la divorț*, țări printre care are *mîndria* să se numere și Provincia renană. Numai niște oameni al căror orizont nu trece dincolo de descompunerea morală ce-i înconjură pot cuteza să aducă asemenea învinuiri. În Provincia renană, de exemplu, ele sînt socotite de-a dreptul ridicole sau sînt privite cel mult ca o dovadă că poate să dispară pînă și *reprezentarea* unor raporturi morale și că orice fapt moral poate fi interpretat ca o *ficțiune* și o minciună. Aceasta este o consecință directă a legilor care n-au fost dictate de respectul față de om — o greșeală care nu este înlăturată prin aceea că de la disprețul pentru natura materială a omului se trece la disprețul pentru natura lui ideală și că i se cere, în locul supunerii conștiente în fața forțelor moral-naturale, o supunere oarbă față de o autoritate supramorală și supranaturală.

[Karl Marx]

[Interzicerea lui „Leipsiger Allgemeine Zeitung”⁷⁵]

Interzicerea lui „Leipziger Allgemeine Zeitung”
pe teritoriul statului prusian

[„Gazeta renană” nr. 1 din 1 ianuarie 1843]

Colonia, 31 decembrie. Presa germană păşeşte în noul an sub auspicii *aparent* defavorabile. Recenta interdicţie a difuzării lui „*Leipziger Allgemeine Zeitung*” în provinciile statului prusian spulberă în mod categoric toate visurile optimiste ale celor care s-au încrezut prea mult în marile *concesii* ale viitorului. Şi cum „*Leipziger Allgemeine Zeitung*”, care apare sub *controlul cenzurii din Saxonia*, a fost interzis pentru că s-a ocupat de problemele prusiene, ni se năruie şi speranţa că se va permite discutarea *liberă, nesupusă cenzurii*, a treburilor noastre interne. Aceasta e o concluzie bazată pe fapte reale şi nimeni nu o va putea tăgădui.

Principalele acuzaţii aduse lui „*Leipziger Allgemeine Zeitung*” au fost aproximativ următoarele :

„Acest ziar răspindeşte o sumedenie de zvonuri, dintre care, până la urmă, cel puţin jumătate se dovedesc a fi false. Totodată el nu se mulţumeşte cu simpla constatare a faptelor, ci caută să descopere şi mobilurile lor ascunse. Şi, oricît de greşite ar fi uneori aprecierile lui, ele sînt invariabil exprimate cu patosul infailibilităţii şi adeseori cu o patimă plină de venin. Întreaga lui comportare este lipsită de consecvenţă, de «modestie», de «maturitate», într-un cuvînt este o comportare urită”.

Presupunînd că toate aceste acuzaţii ar fi întemeiate, se pune întrebarea dacă ele sînt îndreptate împotriva *caracterului arbitrar* al lui „*Leipziger Allgemeine Zeitung*” sau dacă nu sînt, mai degrabă, îndreptate împotriva *caracterului necesar* al tinerei *prese populare* care ia naştere tocmai acum. Este vorba numai de existenţa unui *anumit fel* de presă sau, dim-

potrivă, de curmarea existenței *adevăratei* presei, adică a *presei populare* ?

Presa franceză, engleză și, în general, oricare presă a vădit, în perioada de început a existenței sale, aceleași trăsături ca și presa germană, și fiecare din ele a meritat să i se aducă și i s-au adus aceleași acuzații. Presa nu este și nu trebuie să fie nimic altceva decât exprimarea *cu glas tare* a „gîndurilor și sentimentelor de fiecare zi ale unui popor care gîndește într-adevăr ca popor”, exprimare, ce-i drept, „adeseori pătimașă, exagerată și greșită”. Ca și viața însăși, presa este în continuă devenire și niciodată desăvîrșită. Ea trăiește în mijlocul poporului și împărtășește în mod sincer toate nădejțile și temerile lui, dragostea și ura lui, bucuriile și suferințele lui. Ceea ce ea, cuprinsă de speranță și teamă, află din viață vestește cu glas tare și-și rostește sentința vehement, pătimaș, unilateral, așa cum îi dictează emoțiile care-i stăpînesc, în clipa respectivă, sentimentele și gîndurile. Ceea ce-i eronat în faptele relatate de ea sau în aprecierile emise de ea astăzi va fi rectificat de ea însăși mâine. Ea întruchipează adevărata politică „originală” în adevăratul înțeles al acestui cuvînt, politică pe care în alte cazuri o îndrăgesc atît de mult adversarii presei.

Imputările care s-au tot făcut în ultimele zile tinerei „prese” erau din cele mai contradictorii. Iată, se spunea, ce politică fermă, susținută și bine definită duc ziarele *engleze și franceze*. Ele se sprijină temeinic pe viața reală, părerile lor sînt părerile unei forțe sociale *existente, pe deplin formate*; ele nu impun poporului nici un fel de doctrină, ci sînt ele însele niște adevărate doctrine ale poporului și ale partidelor lui. Voi, dimpotrivă, nu exprimați gîndurile și interesele poporului, ci doar le *fabricați* sau, mai bine zis, i le atribuiți. Voi creați spiritul de partid, în loc să fiți voi creații ale lui. Așa dar, ba i se reproșează presei *inexistența* partidelor politice, ba i se aduce învinuirea că vrea să *remedieze* această lipsă și să creeze partide politice. Dar se înțelege de la sine că, acolo unde presa e *tînără*, spiritul poporului este și el *tînăr*, exprimarea cu glas tare a gîndirii politice *de fiecare zi*, a celui spirit popular care abia se trezește la viață, va fi mai puțin matură, mai amorfă și mai pripită decît gîndirea unui popor care a crescut și s-a călit în luptele politice și a devenit conștient de puterea sa. Dar, mai întii de toate, poporul a cărui conștiință politică abia se trezește se interesează mai puțin de exactitatea *faptică* a cutărui sau cutărui eveniment decît

de esența lui *morală* prin care își produce efectul ; realitate sau născocire, fenomenul rămîne o întruchipare a gîndurilor, temerilor și speranțelor poporului, rămîne o poveste *adevărată*. Poporul vede această esență a sa oglindită în esența presei sale, și, dacă n-ar vedea acest lucru, el ar considera presa drept ceva *neesențial*, care nu merită să fie luat în seamă, căci un popor nu se lasă înșelat. De aceea, oricît s-ar compromite în fiecare zi tînăra presă, de oricîtă patimă reprobabilă ar da ea dovadă, poporul recunoaște în ea propria lui stare. El știe că, în ciuda veninului cu care o otrăvește răutatea sau prostia, esența ei rămîne întotdeauna adevărată și curată și că, în torentul ei năvalnic și în continuă mișcare, acest venin devine adevăr și remediu salutar. Poporul știe că presa lui a luat asupra sa păcatele lui, că ea e gata să îndure umiliința în numele poporului, că spre gloria lui ea renunță la strălucirea aristocratică, la mulțumirea de sine și la pretențiile de infailibilitate, reprezentînd trandafirul spiritului etic între spinii prezentului.

De aceea toate reproșurile aduse lui „Leipziger Allgemeine Zeitung” trebuie să le privim ca fiind îndreptate împotriva tinerii prese populare, prin urmare împotriva presei adevărate, căci se înțelege de la sine că presa nu poate deveni o presă adevărată fără să treacă prin stadiile de dezvoltare necesare care își au temelia în esența ei. Condamnarea presei populare trebuie s-o considerăm însă ca o condamnare a spiritului politic al poporului. Și, totuși, la începutul articolului nostru am caracterizat auspiciile presei germane ca fiind doar *aparent* defavorabile. Și chiar așa stau lucrurile, întrucît lupta împotriva unui fenomen este *prima formă* a recunoașterii lui, a realității și forței lui. Și numai lupta poate convinge atît guvernul cît și poporul și presa însăși de dreptul real și necesar al presei la existență. Numai ea poate dovedi dacă existența presei este o concesie sau o necesitate, o iluzie sau o realitate.

„Kölnische Zeitung” și interzicerea lui „Leipziger Allgemeine Zeitung”

[„Gazeta renană” nr. 4 din 4 ianuarie 1843]

Colonia, 3 ianuarie. „Kölnische Zeitung” a publicat, în numărul său din 31 decembrie, o corespondență cu mențiunea „Leipzig, 27 decembrie”, care vestea — am putea spune —

aproape cu bucurie interzicerea lui „Leipziger Allgemeine Zeitung”, în timp ce ordonanța guvernamentală cu interzicerea acestui ziar, apărută în numărul din „Staatszeitung” primit de noi ieri, este datată 28 decembrie. Misterul se lămuște prin simpla stabilire a faptului că știrea interzicerii lui „Leipziger Allgemeine Zeitung” a sosit aici prin poștă la 31 decembrie; este clar că „Kölnische Zeitung” a găsit de cuviință să născocoască nu numai corespondența, ci și pe corespondent, și să dea *propriul ei glas* drept acela al bunului oraș Leipzig. Fantezia „mercantilă” a lui „Kölnische Zeitung” a fost destul de „abilă” pentru a confunda noțiunile. Ea a mutat reședința lui „Kölnische Zeitung” la Leipzig, întrucît prezența lui „Leipziger Zeitung” la Colonia a devenit imposibilă. Dacă redacția lui „Kölnische Zeitung” va continua, chiar după ce va fi chibzuit lucrurile la rece, să ne prezinte jocul fanteziei sale drept adevăr factic de netăgăduit, vom fi nevoiți să comunicăm, în legătură cu corespondența mistică din Leipzig, încă un *fapt* care

„depășește toate limitele bune-cuviințe și care va apărea și la noi, fiecărui om moderat și cu judecată, ca o indiscreție de neînțeles”.

În ceea ce privește însăși interzicerea lui „Leipziger Allgemeine Zeitung”, ne-am spus părerea. Nu contestăm și nu considerăm simple născociri toate lipsurile care i se impută lui „Leipziger Allgemeine Zeitung”, dar afirmăm că ele sînt lipsuri care decurg din însăși *esența presei populare*, că ele trebuie deci acceptate ca fiind inerente dezvoltării ei, dacă, în genere, oamenii vor să accepte însăși această dezvoltare.

„Leipziger Allgemeine Zeitung” nu este *întreaga* presă populară germană, dar este o parte integrantă necesară a ei. Diferitele elemente care constituie în totalitatea lor *esența presei populare* trebuie, în cazul unei dezvoltări normale a ei, să ajungă mai întîi fiecare în parte la forma lui *specifică*. Întregul organism al presei populare se va compune deci dintr-o serie de ziare diferite cu particularități caracteristice diferite care se completează reciproc, încît dacă într-unul vor precumpăni, de pildă, interesele științei politice, în altul vor precumpăni interesele practicii politice; dacă într-unul va avea preponderența interesul pentru ideile *noi*, în altul va fi preponderent interesul pentru faptele *noi*. Numai în cazul cînd elementele presei populare ar avea parte de o dezvoltare neștinjenită independentă și *unilaterală* și se autonomizează sub formă de organe diferite, numai în aceste condiții se poate

constitui o presă populară într-adevăr „bună”, adică o presă populară care întrunește în sine în mod armonios toate momentele *reale* ale *spiritului popular*. Atunci fiecare ziar va întruchipa adevăratul spirit moral în întregime, așa cum în fiecare petală de trandafir se întruchipează parfumul și suflul acestuia. Dar pentru ca presa să-și îndeplinească menirea ei este necesar, înainte de toate, să nu i se prescrie nimic din afară, să i se recunoască ceea ce se recunoaște pînă și plantelor, și anume să se recunoască existența *legilor* ei *proprii*, cărora ea nu poate și nu trebuie să li se sustragă în mod arbitrar.

Presă cea bună și presa cea rea

[„Gazeta renană” nr. 6 din 6 ianuarie 1843]

Colonia, 5 ianuarie. Am auzit pînă acum cîte ceva în abstracto* despre deosebirea dintre presa „bună” și cea „rea”. Să ilustrăm, în fine, printr-un exemplu concret această deosebire !

„Elberfelder Zeitung”⁷⁶ din 5 ianuarie, într-un articol cu mențiunea „Elberfeld”, se denumește singur „presă bună”. „Elberfelder Zeitung” din 5 ianuarie publică următoarea știre :

„Berlin, 30 decembrie. În general, interzicerea lui «Leipziger Allgemeine Zeitung» n-a produs aici o impresie *deosebită*”.

Dimpotrivă, „Düsseldorfer Zeitung”⁷⁷, de acord cu „Rheinische Zeitung”, scrie :

„Berlin, 1 ianuarie. Interzicerea necondiționată a lui «Leipziger Allgemeine Zeitung» a provocat o mare senzație, deoarece berlinezii îl citeau cu mare plăcere” etc.

Care presă este presa „adevărată” : cea „bună” sau cea „rea” ? Cine prezintă realitatea așa cum este și cine așa cum *ar dori* s-o vadă ? Cine exprimă opinia publică și cine o denaturează ? Cine e, prin urmare, demn de *încrederea statului* ?

Explicația lui „Kölnische Zeitung” ne satisface prea puțin. În răspunsul lui la observația noastră că a publicat „aproape cu bucurie” știrea interzicerii lui „Leipziger Allgemeine Zei-

* — în mod abstract. — Nota Trad.

tung", el se referă nu numai la partea *privitoare la date*, dar și la o greșeală de tipar. „Kölnische Zeitung” știe, desigur, că în pasajul: „Misterul se lămurește prin simpla stabilire a faptului că știrea despre interzicerea lui «Leipziger Allgemeine Zeitung» a sosit aici prin poștă la 31 decembrie” — ar fi trebuit să se scrie „30 decembrie” și că numai din cauza unei greșeli de tipar a apărut altfel. Prin urmare, la 30 decembrie, la amiazi, a primit „Rheinische Zeitung”, deci și „Kölnische Zeitung”, știrea de la poșta din localitate, lucru pe care la nevoie îl putem dovedi.

Răspuns la atacul unui ziar „moderat” ⁷⁸

[„Gazeta renană” nr. 8 din 8 ianuarie 1843]

Colonia, 7 ianuarie. Un ziar renan *moderat*, cum îl denumește în limbajul său diplomatic „Allgemeine Augsburger Zeitung”, adică un ziar cu forțe moderate, cu un caracter cît se poate de moderat și cu o inteligență și mai moderată, a răstălmăcit afirmația noastră: „«Leipziger Allgemeine Zeitung» este o parte integrantă necesară a presei populare germane” în sensul că noi am fi spus prin aceasta că *minciuna* este un element necesar al presei. Nu vom face caz de faptul că acest ziar moderat se ocupă doar de o singură frază din întregul context al articolului nostru și că nu consideră demne de înalta și prețioasa lui atenție ideile expuse de noi în acest articol, ca și în cel anterior. Așa cum nu putem cere cuiva să-și iasă din propria lui piele, nu putem pretinde unui individ sau unui partid să-și iasă din pielea lui spirituală, să riște un salt mortal peste limitele orizontului său intelectual. Cu atît mai puțin putem pretinde acest lucru unui partid care consideră propria lui mărginire ca pe un lucru sfînt. Nu ne vom apuca, prin urmare, să discutăm ce ar fi trebuit să facă acest locuitor al împărăției *mediocrității* intelectuale pentru a ne combate; vom analiza numai faptele lui reale.

Mai întîi el ne oferă un pomelnic al vechilor păcate ale lui „Leipziger Allgemeine Zeitung”; atitudinea lui în problema Hanovrei ⁷⁹, polemica lui pătînitore împotriva catolicismului (hinc illae lacrimae!*) Ar fi interesant de știut dacă onorabilul confrate consideră drept un păcat de moarte aceeași

* — iată pricina acestor lacrimi. — *Nota Trad.*

atitudine, dar în sens invers, din partea lui „Münchener politische Blätter“⁸⁰), bîrfelile ei etc. etc. Cu acest prilej ne amintim de un aperçu * al lui Alphons Karr, publicat în „Wespen“⁸¹. D-l Guizot, spune el, îl prezintă pe d-l Thiers ca pe un trădător de țară, iar d-l Thiers spune același lucru despre d-l Guizot ; din păcate, amîndoi au dreptate. Dacă toate zia-rele germane de factură veche ar vrea să se acuze pentru vechile lor păcate, totul s-ar reduce la o chestiune de formă, și anume : au păcătuit ele prin ceea ce au făcut sau, dimpotrivă, prin ceea ce *n-au făcut* ? Sîntem dispuși să recunoaștem amabilului confrate ca un merit nevinovat față de „Leipziger Allgemeine Zeitung“ nu numai faptul de a nu fi săvîrșit nici un rău, dar și pe acela de a nu fi dat nici un semn de viață.

Articolul nostru incriminat nu se referea însă la caracterul din trecut al ziarului „Leipziger Allgemeine Zeitung“, ci la cel *actual*, deși, se înțelege de la sine, am face obiecții tot atît de serioase și împotriva interzicerii unor publicații ca „Elberfelder Zeitung“, „Hamburger Correspondent“ sau „Rhein- und Mosel-Zeitung“, care apare la Koblenz, căci *situația de drept* nu trebuie să se schimbe în funcție de caracterul moral al indivizilor sau chiar de vederile lor politice și religioase. Dimpotrivă, *lipsa de drepturi* a presei este în afară de orice îndoială, de vreme ce *dreptul* ei la *existență* trebuie să depindă de *convingerile* ei. Căci pînă în prezent nu există nici un cod al convingerilor și nici un tribunal în fața căruia se compară convingerile.

„Moderatul“ nostru ziar îi reproșează lui „Leipziger Allgemeine Zeitung“ *din ultima perioadă* publicarea de date inexacte, denaturări și minciuni ; cuprinsă de o nobilă indignare, ea ne aduce acuzația de a considera *minciuna* drept un element necesar al presei *populare*. Și dacă totuși am admite într-adevăr această concluzie îngrozitoare, dacă am afirma că *minciuna* este un element necesar al presei populare, mai ales al presei populare *germane* ? Avem în vedere nu convingerile false, nu minciuna în sensul spiritual, ci *minciuna în relatarea* faptelor, minciuna în înțelesul material al cuvîntului. Uci-deți-l cu pietre ! Uci-deți-l cu pietre ! — ar striga creștinescul nostru confrate. Uci-deți-l cu pietre ! Uci-deți-l cu pietre ! — i-ar ține corul isonul. Dar să nu judecăm prea pripit, să luăm lumea așa cum este, să nu fim ideologi, și vom putea depune

* — dare de seamă. — Nota Trad.

mărturie că amabilul nostru confrate este departe de a fi ideolog. „Moderatul” nostru ziar n-are decît să arunce o privire scrutătoare asupra propriilor sale coloane. Nu publică el oare în fiecare zi, la fel ca și „Preussische Staats-Zeitung”, ca toate ziarele germane, ba chiar ca toate ziarele din lume, știri din Paris, birfeli cu privire la apropiatele crize de guvern din Franța, născociri lansate de cîte un ziar parizian pe care ziua următoare sau chiar ceasul următor le dezmente? Sau consideră, poate, „Rhein- und Mosel-Zeitung” că *minciuna în redarea faptelor* este un element necesar în rubricile: Anglia, Franța, Spania, Turcia, dar e o crimă demnă de pedeapsă capitală atunci cînd e vorba de rubrica Germania sau Prusia? Prin ce se explică această dublă unitate de măsură? De unde această dublă concepție despre adevăr? De ce unul și același ziar are voie să manifeste într-o coloană nepăsarea frivolă a unei cumetre, iar în altă coloană infailibilitatea severă a unui organ oficial? Probabil din cauză că pentru ziarele germane trebuie să existe un timp numai francez, englez, turc, spaniol, dar nu și un timp german, ci numai o *lipsă de timp german*. Dar nu merită oare mai degrabă să fie lăudate — și aceasta chiar *din punctul de vedere al statului* — ziarele care smulg *străinătății* și cuceresc pentru *patrie* întreagă atenția, tot interesul febril și toată tensiunea dramatică care însoțesc orice *proces de devenire*, și mai ales *procesul de devenire al istoriei contemporane*. Să presupunem chiar că aceste ziare stîrnesc nemulțumire, iritare! Dar ele stîrnesc totuși o nemulțumire *germană*, o iritare *germană*, ele redau totuși statului spiritele care s-au înstrăinat de el, chiar dacă deocamdată acestea ar fi niște spirite iritate, întăritate! Și ele nu au stîrnit numai nemulțumire și iritare, ci și temeri și speranțe, bucurie și înfrustare, au trezit înainte de toate un viu *interes* pentru viața de stat, au făcut din stat o *problemă sufletească*, o *cauză intimă, proprie* a membrilor săi. În loc de Petersburg, Londra, Paris, ele au făcut din Berlin, Dresden, Hanovra etc. capitale ale orizontului politic al germanilor, și aceasta este o faptă mai glorioasă decît strămutarea capitalei lumii de la Roma la Bizanț.

E drept că ziarele germane și prusiene care și-au propus să facă din Germania și Prusia centrul atenției populației germane și prusiene, să transforme statul, dintr-o esență clericală misterioasă, într-o chestiune laică clară, accesibilă tuturor și privindu-i pe toți, iar statul însuși să intre în carnea și singele cetățenilor săi în ceea ce privește veracitatea faptică a

știrilor, se află în urma ziarelor franceze și engleze, și informația lor este adeseori stângace și fantezistă. Dar nu uitați că germanul nu-și cunoaște statul decît *din auzite*, că *ușile închise* nu sînt cîtuși de puțin *transparente* și că un stat în care totul se face *în secret* nu este o formă de stat *publică*. Nu le imputați ziarelor o greșeală care este numai a statului, o greșeală pe care tocmai aceste ziare încearcă s-o îndrepte.

De aceea repetăm încă o dată: „*Leipziger Allgemeine Zeitung*» este o parte integrantă necesară a presei populare germane“. Ea a satisfăcut în primul rînd interesul nemijlocit pentru *faptul politic*; noi însă am satisfăcut în primul rînd interesul pentru *gîndirea politică*, fiind de la sine înțeles că faptul nu exclude gîndirea, după cum nici gîndirea nu exclude faptul. Aici este vorba doar de caracterul *predominant*, de cea ce le *distinge pe una de cealaltă*.

Răspuns la *denunțul* unui ziar „învecinat“

[„Gazeta renană“ nr. 10 din 10 ianuarie 1843]

Colonia, 9 ianuarie. Ar fi ceva cu totul neobișnuit dacă presa „*bună*“ din toate colțurile Germaniei n-ar căuta acum să-și cîștige laurii printr-o campanie împotriva noastră; în fruntea ei se află prorocița *Hulda*⁸² din Augsburg, la a cărei nouă provocare vom răspunde într-un viitor apropiat. Astăzi ne vom ocupa de vecina noastră invalidă, de mult stimată „*Kölnische Zeitung*“. *Toujours perdrix!* *

Mai întii „în prealabil ceva“ sau „ceva în prealabil“, un memento care am vrea să preceadă explicațiile noastre în legătură cu *denunțul* publicat astăzi de acest ziar. Vrem să povestim o savuroasă anecdotă în legătură cu mijloacele prin care încearcă „*Kölnische Zeitung*“ să intre în „*grațiile*“ guvernului, să traducă în viață „adevărata libertate“ în opoziție cu „samavolnicia“ și să-și stabilească singură anumite „*limite*“. Cititorul binevoitor își va aminti că, în nr. 4 al lui „*Rheinische Zeitung*“, redacția lui „*Kölnische Zeitung*“ a fost acuzată că și-a *fabricat* singură corespondența din Leipzig care vestea aproape cu bucurie mult discutata interzicere; după cum își amintește cititorul, ea a fost sfătuită prietenește să renunțe la orice încercare de a susține în mod serios autenti-

* — mereu unul și același lucru. — *Nota Trad.*

citarea acestui document și totodată a fost categoric avertizată că, în caz contrar, vom fi nevoiți să publicăm încă un *fapt* neplăcut „în legătură cu corespondența mistică din Leipzig”. Cititorul va binevoi de asemenea să-și amintească de răspunsul mieros și evaziv al lui „Kölnische Zeitung” din 5 ianuarie și de replica noastră din 6 ianuarie, după care „Kölnische Zeitung” a considerat că e mai bine să păstreze o „tăcere resemnată”. Iată despre ce este vorba : „Kölnische Zeitung” a găsit interzicerea lui „Leipziger Allgemeine Zeitung” ca fiind justificată, printr-o comunicare făcută de acest ziar

„care depășește toate limitele buneicuvinițe și care va apărea și la noi oricărui om moderat și cu judecată ca o *indiscreție* de neînțeles”.

E evident că cele de mai sus se refereau la publicarea scriorii lui *Herwegh*⁸³. Am putea fi eventual de acord cu părerea sus-menționată a lui „Kölnische Zeitung” dacă însuși „Kölnische Zeitung” nu ar fi avut *intenția* să publice, cu câteva zile înainte, scrisoarea lui *Herwegh*. Această bună intenție, ce-i drept, n-a fost realizată numai datorită faptului că s-a lovit de anumite „limite” puse „din afară”.

Prin aceasta nu vrem cîtuși de puțin să acuzăm pe „Kölnische Zeitung” de intenții neloiale, dar nu ne putem împiedica să întrebăm pe cititorii noștri dacă atitudinea ei poate fi calificată drept o *discreție de înțeles*, dacă nu constituie, dimpotrivă, o încălcare care depășește toate limitele *buneicuvinițe* și o violare a *moralei publice* faptul de a-ți acuza semenul că a comis o crimă capitală atunci cînd n-a făcut altceva decît lucrul pe care *tu însuși* erai pe cale să-l faci și pe care nu l-ai făcut numai datorită unor piedici *exterioare*. După aceste explicații, nimeni nu se va mai mira că conștiința sa încărcată l-a împins pe „Kölnische Zeitung” să ne răspundă azi printr-un *denunț*. El spune :

„Acolo” (în „Rheinische Zeitung”) „se afirmă că tonul neobișnuit de vehement, aproape jignitor, în orice caz neplăcut, pe care presa îl adoptă față de Prusia nu se explică *prin altceva* decît prin dorința de a atrage atenția guvernului, de a-l trezi din amorțire. Căci poporul, după părerea lui „Rheinische Zeitung”, a depășit cu mult actualele forme de stat care suferă din pricina specificului lor găunos ; poporul, ca și presa, nu are *nici o încredere* în aceste instituții, și cu atît mai puțin într-o dezvoltare care ar porni de pe aceste baze”.

„Kölnische Zeitung” însoțește aceste cuvinte cu următoarea tiradă :

„Cum să nu ne mirăm că în fața unor asemenea declarații tot se mai fac auzite plângeri cu privire la lipsa de libertate a presei? Se poate cere oare mai multă libertate decât aceea de a-i spune în față guvernului că «toate instituțiile de stat sînt niște vechituri bune de aruncat care nu pot servi nici măcar ca treaptă de trecere spre ceva mai bun»?»

Mai întii de toate, trebuie să ne înțelegem asupra modului în care se citează. Autorul articolului în discuție⁸⁴ își pune întrebarea: prin ce se explică acest ton vehement al presei tocmai față de Prusia? La care el răspunde: „motivul, *cred eu*, este în primul rînd următorul”. El nu afirmă, ceea ce în mod fals îi atribuie „Kölnische Zeitung”, că acesta este *singurul* motiv; el își prezintă mai degrabă părerea doar ca o presupunere a sa, ca o opinie *personală*. Autorul mai recunoaște apoi, ceea ce „Kölnische Zeitung” trece sub tăcere, că „avîntul care a început în 1840 a cuprins în parte și formele de stat, încercînd să le dea viață și conținut”. Se simte totuși „că spiritul poporului trece, de fapt, pe lângă aceste forme, abia atin-gîndu-le, și că nu este încă în stare să recunoască sau să ia în considerare măcar rolul lor de etapă de trecere spre o dezvoltare ulterioară”. Autorul continuă: „Rămîne de văzut dacă acestea au sau nu dreptul la existență; este însă destul că poporul, ca și presa, nu are încredere *deplină* în instituțiile de stat, și cu atît mai puțin în posibilitatea unei *dezvoltări a lor care să pornească din interior și de jos*”. „Kölnische Zeitung” înlocuiește „nu are încredere *deplină*” cu *nici o încredere și omite din partea a doua a frazei citate cuvintele „și de jos”, ceea ce modifică în mod substanțial înțelesul.*

De aceea, continuă autorul nostru, presa s-a adresat în permanență *guvernului*, întrucît „se părea că e vorba tocmai de formele în cadrul cărora voința morală îndreptățită a poporului, dorințele lui fierbinți, nevoile lui” mai pot folosi „față de guvern un limbaj liber, deschis și hotărît”. Confirmă oare aceste citate luate la un loc ceea ce „Kölnische Zeitung” atribuie autorului articolului în chestiune, și anume că el ar spune „guvernului în față” „că toate instituțiile de stat sînt niște vechituri bune de aruncat care nu pot servi nici măcar ca treaptă de trecere spre ceva mai bun”?

E vorba oare aici de toate instituțiile de stat? Nu, ci numai de acele forme de stat în care „voința poporului” ar putea fi exprimată „liber, deschis și hotărît”. Și care *forme de stat* au avut pînă nu de mult acest rol? Desigur, numai *adunările provinciale ale stărilor*. Și a acordat oare poporul o deosebită încredere acestor adunări? Se aștepta oare poporul că

ele vor deveni izvorul unei dezvoltări de mare importanță națională ? Oare loialul Bülow-Cummerow le-a considerat ca fiind *adevărata* expresie a voinței poporului ? Dar nu numai poporul și presa, ci chiar *guvernul* a recunoscut că înseși formele de stat ne *lipsesc* încă, căci, dacă n-ar fi recunoscut acest lucru, ce motiv ar fi avut să creeze o *nouă* formă de stat sub forma „comisiilor”⁸⁵ ? Dar că aceste comisii, în forma lor actuală, nu sînt nici ele satisfăcătoare, lucrul acesta nu l-am susținut numai noi ; o asemenea părere a fost exprimată în coloanele lui „Kölnische Zeitung” de către unul din *membrii unei asemenea comisii*.

Apoi afirmația că *formele de stat* se opun încă conținutului lor tocmai în calitatea lor de *forme* și că spiritul poporului nu se simte în ele „acasă”, că nu le consideră ca fiind formele *sale proprii*, formele propriei sale vieți, această afirmație nu face decît să repete ceea ce au spus multe ziare prusiene și străine, dar mai ales autorii *conservatori*, și anume că *birocrația* este încă prea puternică, că nu întregul stat, ci numai o parte a lui — „guvernul” — duce o viață de stat propriu-zisă. În ce măsură actualele forme de stat sînt apte, pe de o parte, să dobîndească ele însele un conținut viu, iar pe de altă parte să cuprindă în sine formele de stat care mai sînt necesare, răspunsul la această întrebare ar trebui să-l caute „Kölnische Zeitung” în articolele noastre în care examinăm rolul adunărilor provinciale ale stărilor și al comisiilor provinciale în sistemul general al organizării noastre de stat, unde ar fi găsit o explicație accesibilă chiar inteligenței lui. „Noi nu cerem ca în problemele reprezentanței populare să se facă abstracție de deosebirile reale existente. Dimpotrivă, cerem să se pornească de la deosebirile reale, create și determinate de structura internă a statului”. „Noi cerem numai *dezvoltarea consecventă și multilaterală a instituțiilor fundamentale ale Prusiei*, cerem să nu se părăsească dintr-o dată terenul vieții de stat organice, reale pentru a se scufunda din nou în sferele nereale, mecanice, subordonate, nestatale ale vieții” („Gazeta renană”, 1842, nr. 345). Și ce afirmație ne atribuie onorabilul „Kölnische Zeitung” ? — Afirmația „că toate *instituțiile de stat* sînt niște *vechituri bune de aruncat* care nu pot servi nici măcar ca treaptă de trecere spre ceva mai bun” ! S-ar putea crede că „Kölnische Zeitung” își face socoteala că poate suplini *propria lui lipsă de curaj* atribuind altora elucubrațiile impertinente ale fanteziei sale pe cît de lașe pe atît de deșănțate.

Denunțul lui „Kölnische Zeitung”
și polemica lui „Rhein- und Mosel-Zeitung”

[„Gazeta renană” nr. 13 din 13 ianuarie 1843]

Colonia, 11 ianuarie

„Votre front à mes yeux montre peu d'allégresse !
Serait-ce ma présence, Eraste, qui vous blesse ?
Qu'est-ce donc ? qu'avez-vous ? et sur quels déplaisirs,
Lorsque vous me voyez, poussez-vous des soupirs ?” * 86

Aceste cuvinte se potrivesc în primul rînd vecinului din „Colonia”. „Kölnische Zeitung” preferă să nu se oprească asupra chestiunii „pretinsului denunț”; el ocolește acest punct esențial și se plînge doar că „redacția” a fost antrenată într-un mod destul de neplăcut în această polemică. Dar, dragă vecine, dacă un corespondent al lui „Kölnische Zeitung” a identificat una dintre corespondențele noastre din Berlin cu „Gazeta renană”, de ce să nu-i fie îngăduit și „Gazetei renane” să identifice cu „Kölnische Zeitung” corespondența de răspuns din Renania a acestui ziar ? Să ne întoarcem la *fapt*.

„Ea” („Gazeta renană”) „nu ne incriminează un anumit fapt, ci o *intenție* !”

Noi îi incriminăm lui „Kölnische Zeitung” nu numai o intenție, ci o *intenție devenită fapt*. Datorită unor *întîmplări exterioare*, un fapt precis, și anume publicarea de către „Kölnische Zeitung” a scrisorii lui Herwegh, s-a transformat într-o intenție, deși intenția sa se și transformase în fapt. Orice fapt zădărnicit rămîne o simplă intenție, dar înseamnă oare aceasta că el nu e pasibil de pedeapsă ? În orice caz, ar fi o virtute foarte originală aceea care și-ar căuta justificarea faptelor ei în întîmplările care au zădărnicit realizarea lor, care nu le-au permis să devină fapte, ci le-au transformat într-o simplă intenție. Dar loialul nostru vecin pune întrebarea, ce-i drept, nu „Gazetei renane” — despre care vecinul are părerea puțin măgulitoare că-și va găsi ușor răspunsul fără „a se sinchisi” de considerentele de „corectitudine și conștiin-

* O, cit de-ntunecată și tristă-i fruntea ta !

Te supără, Eraste, prezența mea cumva ?

Ce-a fost ? Ce îți displace ? De ce suspini cu greu

Cînd mă privești ? Răspunde-mi, ce ai, amicul meu ?

Molière : „Pisălogii”, E.S.P.L.A. 1955, pag. 451. — *Nota Trad*

ciozitate" —, ci „acelei părți — puțin numeroase — a publicului care nu e încă pe deplin lămurită cîtă încredere se poate acorda *insinuărilor*” (mai nimerit ar fi fost să spună: apărării împotriva insinuărilor acestui ziar); dar, întrebă el, de unde știe „Gazeta renană” „că de această intenție a noastră” (adică aceea de a publica scrisoarea lui Herwegh) „nu era legată și o altă intenție” (signo haud probato)*, „aceea de a adăuga din partea noastră muștrarea pe care o merită extravaganța copilărească a autorului scrisorii”? Dar de unde știe „Kölnische Zeitung” ce *intenție* a avut „Leipziger Allgemeine Zeitung” cînd a publicat scrisoarea lui Herwegh? Poate că numai intenția nevinovată de a face cunoscută înaintea altora o știre nouă? Sau, poate, intenția cinstită de a aduce pur și simplu această scrisoare în fața judecății opiniei publice? Permiteți-mi, stimate vecin, să vă povestesc o anecdotă. La Roma e interzisă tipărirea Coranului. Un italian șmecher a găsit, totuși, o ieșire din această situație. El a publicat o lucrare *împotriva* Coranului, adică o carte pe a cărei copertă scria „Combaterea Coranului”, dar al cărei cuprins era pur și simplu textul Coranului. Și n-au recurs oare toți ereticii la o asemenea stratagemă? N-a fost oare ars pe rug Vanini, deși în cartea sa „Theatrum mundi”⁸⁷, în care propovăduia ateismul, el a dezvoltat cu mult zel și cu multă elocvență toate argumentele împotriva ateismului? Însuși Voltaire, în cartea sa „Bible enfin expliquée”⁸⁸, nu predică în text ateismul, iar în note credința, însă a crezut oare cineva în puterea purificatoare a acestor note? Dar, încheie onorabilul nostru vecin,

„chiar dacă am fi avut această intenție, era oare cazul să se pună pe același plan faptul că am făcut încercarea să publicăm această scrisoare, care și așa era cunoscută tuturor, cu publicarea ei inițială”?

Dar, dragă vecine, „Leipziger Allgemeine Zeitung” n-a făcut nici el altceva decît să publice o scrisoare care circula deja în mai multe copii. „Într-adevăr, my lord, sînteți prea pretențios”⁸⁹.

În enciclica papală ex cathedra** din 15 august 1832, ziua adormirii maicii domnului, se spune:

„Este o nebunie (deliramentum) afirmația că fiecare om are dreptul la *libertatea conștiinței*; nu există nimic mai detestabil ca *libertatea presei*”.

* — lucru care n-a fost constatat prin nimic. — *Nota Trad.*

** Enciclica sfîntului scaun (al lui Petru), adică enciclica obligatorie pentru întreaga biserică, reprezentînd un adevăr inatacabil. — *Nota Red.*

Această sentință ne duce de la Colonia la Koblenz, la un ziar „moderat” : „*Rhein- und Mosel-Zeitung*”. Dar dacă, în lumina citatului de mai sus, devin de înțeles și cu totul firești lamentările și protestele împotriva pledoariei noastre în favoarea libertății presei, cu atât mai ciudat sună după acestea declarația ziarului că se consideră ca făcând parte dintre „prietenii cei mai devotați ai presei”. Ce-i drept, din coloanele „moderate” ale acestui ziar nu-și fac astăzi apariția doi lei, ci numai o blană de leu și o sutană de leu, cărora le vom acorda cuvenita atenție din punctul de vedere al științelor naturii. Autorul nr. 1 ne oferă, între altele, cele ce urmează :

„Lupta pe care o duce ea” („Gazeta renană”) „este atât de loială, încît ne asigură de la bun început că în numele *«situației de drept»* — atât de scumpă lui — e gata să protesteze chiar împotriva eventualei interziceri a lui «*Rhein- und Mosel-Zeitung*». Această asigurare ar fi pentru noi tot atât de măgulitoare pe cît de liniștitoare, dacă cavalerului libertății oricărei prese asuprite nu i-ar fi scăpat de îndată și cu totul întimplător o *insultă grosolană* la adresa publicației «*Münchener historisch-politische Blätter*», care, după cum se știe, a fost într-adevăr de mult interzisă la noi”.

E de remarcat faptul că, în timp ce condamnă cu asprime falsul în redarea faptelor de către alte ziare, „*Kölnische Zeitung*” însăși ne oferă o expunere vădit falsă a faptelor ! Pasajul la care se face aluzie sună textual astfel : „Mai întii el ne oferă un pomelnic al vechilor păcate ale lui «*Leipziger Allgemeine Zeitung*» : atitudinea lui în problema Hanovrei, polemica lui părtinitoare împotriva catolicismului (hinc illae lacrimae ! *). Ar fi interesant de știut dacă onorabilul confrate consideră drept un păcat de moarte aceeași atitudine, dar în sens invers, din partea lui «*Münchener politische Blätter*» ?” În aceste rînduri e vorba de o „polemică părtinitoare” a lui „*Münchener politische Blätter*” împotriva protestantismului. Dar am justificat noi oare prin aceasta interzicerea ei ? Ne-am fi putut noi gîndi să justificăm această interzicere numai prin faptul că găsim „*același procedeu*, dar în sens invers”, și în „*Münchener politische Blätter*”, procedeu despre care, referindu-ne la „*Leipziger Allgemeine Zeitung*”, spuneam că *nu* constituie *cîtuși de puțin* un motiv pentru interzicerea lui ? Dimpotrivă, noi am apelat la conștiința lui „*Rhein- und Mosel-Zeitung*”, întrebîndu-l dacă unul și același procedeu poate să justifice în ochii lui interzicerea cînd e folosit de unii și să nu o justifice cînd e folosit de alții ? L-am întrebat, așadar, dacă consi-

* — iată pricina acestor lacrimi. — *Nota Trad.*

deră condamabil procedeul însuși sau, mai degrabă, direcția în care acționează el? Iar „Rhein- und Mosel-Zeitung” ne-răspuns în sensul că el nu condamnă, ca noi, orice polemică religioasă părtinitoare, ci *numai* acea polemică părtinitoare care are îndrăzneala să fie *protestantă*. Dacă atunci când am protestat împotriva „recentei” interziceri a lui „Leipziger Allgemeine Zeitung” am atins, *împreună* cu „Rhein- und Mosel-Zeitung”, și problema polemicii părtinitoare a lui „Leipziger Allgemeine Zeitung” împotriva catolicismului, nu ne era oare permis să ne referim la polemica părtinitoare a lui „Münchener politische Blätter”, „de mult interzis”, *fără* „Rhein- und Mosel-Zeitung”? La motivele enumerate de noi prin care am căutat să explicăm falsul *comis* de presă în redarea faptelor, nr. 1 a avut deci amabilitatea să mai adauge un *nou* motiv, și anume „slaba dezvoltare a caracterului public al statului”, „imperfecțiunea” „gîndirii politice” „de fiecare zi” încă neformate, dar exprimate cu glas tare, specificul „procesului de devenire al istoriei moderne”; nr. 1 a avut deci amabilitatea să adauge *încă* unul: *sărăcia spirituală* a unei mari părți a presei germane. „Rhein- und Mosel-Zeitung” a dovedit prin propriul său exemplu că, în mod necesar și fără să vrea, o gîndire *falsă* confecționează fapte *neadevărate*, prin urmare dă naștere la denaturări și minciuni.

Trecem acum la nr. 2 — la *sutana* de leu —, căci celelalte argumente expuse aici mai pe larg de nr. 1 duc la o confuzie totală. Sutana de leu face mai întii cunoscută publicului starea ei sufletească prea puțin interesantă. — Ea s-a așteptat din partea noastră la o „explozie de minie”. Noi însă ne-am mulțumit să dăm „o *dezmințire rezervată*, aruncată în treacăt”. Recunoștința ei pentru acest „menajament neașteptat” este totuși amestecată cu îndoiala

„dacă acel menajament neașteptat e în fond o dovadă de blindețe sau dacă nu e mai degrabă o consecință a jenei și oboselii spirituale”.

Nu ne vom apuca să-i explicăm evlaviosului nostru adversar că *confortul spiritual* poate fi totodată cauza unei *jene spirituale*, ci vom trece de-a dreptul la „conținutul obiecției care ne interesează”. Acest domn evlavios recunoaște „că, din păcate, nu poate ascunde” că pentru „inteligenta sa extrem de moderată” e limpede că „Gazeta renană” „încearcă doar să mascheze confuzia printr-o polemică lipsită de conținut”. Și, pentru a nu da nici un moment impresia unei „sme-renii și modestii fățarnice”, evlaviosul domn caută să aducă

de îndată dovezi evidente, incontestabile întru susținerea inteligenței sale „extrem de moderate”. El începe astfel :

„«Vechile păcate ale lui „Leipziger Allgemeine Zeitung” — atitudinea lui în problema Hanovrei, polemica lui părtinitoare împotriva catolicismului, birfelile lui» etc. — într-adevăr nu pot fi tăgăduite, dar strălucitul discipol al marelui filozof Hegel crede că *aceste greșeli sînt întru totul scuzabile*, intrucît și alte ziare s-au făcut vinovate de aceleași păcate (întocmai cum pungaș nu poate exista o mai bună justificare în fața instanțelor judecătorești decît faptul că în lumea întreagă se plimbă încă liberi numeroși semeni de ai săi care fac isprăvi tot atît de deocheate ca ale lui)”.

Unde am afirmat noi că „vechile păcate ale lui «Leipziger Allgemeine Zeitung» sînt întru totul scuzabile prin faptul că și alte ziare s-au făcut vinovate de aceleași păcate” ? Unde am încercat noi, în general, „să scuzăm” aceste vechi păcate? Firul ideilor noastre adevărate, care nu trebuie confundat cu reflectarea lui în oglinda „inteligenței extrem de moderate”, era în realitate următorul : mai întîi „Rhein- und Mosel-Zeitung” enumeră „vechile păcate” ale lui „Leipziger Allgemeine Zeitung”. Apoi specificăm noi care sînt aceste păcate, și continuăm : „dacă toate ziarele germane de factură veche ar vrea să-și reproșeze unul altuia vechile lor păcate, totul s-ar reduce la o chestiune de formă, și anume : au păcătuit ele prin ceea ce au făcut sau, dimpotrivă, prin ceea ce nu au făcut ? Sîntem dispuși să recunoaștem amabilului confrate ca un merit nevinovat față de «Leipziger Allgemeine Zeitung» nu numai faptul de a nu fi săvîrșit nici un păcat, dar și pe acela de a nu fi dat nici un semn de viață”.

Prin urmare, noi nu spunem : și alte ziare, ci spunem : toate ziarele germane de factură veche, printre care cuprindem în mod indiscutabil și pe „Rhein- und Mosel-Zeitung”. Noi nu spunem că, referindu-se unul la celălalt, ele pot găsi o justificare completă a atitudinii lor, ci, dimpotrivă, spunem că sînt îndreptățite să-și aducă unul altuia aceleași învinuiri. Atîta doar că „Rhein- und Mosel-Zeitung” își poate revendica avantajul discutabil de a fi păcătuit prin ceea ce nu a făcut, că poate deci opune păcatelor comise ale lui „Leipziger Allgemeine Zeitung” păcatele pe care el nu le-a comis. Putem lămuri pe „Rhein- und Mosel-Zeitung” printr-un nou exemplu asupra păcătoșeniei lui pasive. El își dezlănțuie acum minia sa fanatică pe socoteala răposatului „Leipziger Allgemeine Zeitung”, în timp ce, atunci cînd acest ziar era în viață, îl copia în loc să-l combată. Comparația prin care „inteligența extrem de moderată” încearcă să-și lămurească firul ideilor noastre

necesită un corectiv mic, dar esențial. El n-ar fi trebuit să vorbească de *un* pungaș care, încercînd să se justifice *în fața instanțelor judecătorești*, invocă faptul că alți pungași umblă încă liberi. El ar fi trebuit să vorbească de *doi* pungași, dintre care unul, cel care nu s-a îndreptat și care se află încă în libertate, se fălește în fața celuilalt, care a fost închis, *deși s-a îndreptat*.

„Apoi — continuă „inteligenta extrem de moderată” — «situația de drept nu trebuie să fie pusă în dependență de caracterul moral sau chiar de părerile politice și religioase ale indivizilor»; *în consecință*, chiar un ziar absolut rău, *tocmai pentru că este rău*, are *dreptul* la această existență rea (după cum nu poate fi contestat *dreptul* la existență al tuturor celorlalte ființe netrebnice de pe pămînt tocmai pentru motivul că au o existență netrebnică)».

Pe cît se vede, evlaviosul domn vrea să ne convingă că el nu numai că n-a fost discipolul unui filozof dintre cei „mari”, dar nici măcar al unuia dintre cei „mici”.

Pasajul care în expunerea fantezistă a amicului nostru a căpătat un sens atît de caricatural și de ciudat înainte de a se fi refractat prin prisma „inteligenței extrem de moderate” suna precum urmează :

„Articolul nostru incriminat nu se referea însă la caracterul din trecut al ziarului «Leipziger Allgemeine Zeitung», ci la cel *actual*, deși, se înțelege de la sine, am aduce obiecții tot atît de serioase și împotriva interzicerii etc. etc. lui «Rhein- und Mosel-Zeitung», care apare la Koblenz, căci *situația de drept* nu trebuie să se schimbe în funcție de caracterul moral al indivizilor sau chiar de vederile lor politice și religioase. Dimpotrivă, *lipsa de drepturi* a presei este în afară de orice îndoială, de vreme ce dreptul ei la *existență* trebuie să depindă de *convîngerile* ei. *Căci pînă în prezent nu există nici un cod al convîngerilor și nici un tribunal în fața căruia să compară convîngerile*».

Noi susținem deci numai că nimeni nu poate fi închis ori deposedat de proprietatea lui sau de vreun alt drept *juridic* din cauza caracterului său moral, din cauza părerilor sale politice și *religioase*. Această din urmă afirmație pare să-l supere în mod deosebit pe prietenul nostru plin de credință. Noi cerem o *situație de drept* intangibilă pentru orice ființă netrebnică nu pentru că este netrebnică, ci numai în măsura în care viciul ei se menține în limitele *convîngerilor* ei, pentru care nu există *nici tribunal și nici cod*. Noi opunem deci *convîngerile rele*, pentru care nu există tribunal, *faptelor*

rele, pentru care, dacă sînt *nelegale*, există *tribunale* și un *cod penal*. Noi susținem deci că și o ființă netrebnică, cu toată netrebnicia ei, are dreptul la existență, cu condiția să nu fie *potrivnică legii*. Noi nu susținem, ceea ce transmite pretinsul nostru ecou, că „unei ființe netrebnice”, tocmai „pentru că este numai o ființă netrebnică”, „nu i se poate contesta dreptul la existență”. Dimpotrivă, stimabilul nostru binevoitor ar trebui să fie convins că noi îi contestăm atît lui cît și lui „Rhein- und Mosel-Zeitung” dreptul de a fi ființe *netrebnice*, că de aceea în măsura posibilităților ne străduim să le facem *bune*, fără ca prin aceasta să ne considerăm îndreptățiți să atentăm la „*situația de drept*” a lui „Rhein- und Mosel-Zeitung” și a scutierului lui. Încă o probă de „măsura inteligenței” evlaviosului și zelosului nostru amic :

„Dar dacă organul «gîndirii politice» merge atît de departe încît susține că niște ziare ca «Leipziger Allgemeine Zeitung» (și în primul rînd, bineînțeles, însuși «Rheinische Zeitung») «merită să fie mai degrabă lăudate — și aceasta chiar *din punct de vedere al statului*» — pentru că, chiar în cazul cînd ar stîrni *nemulțumire* și iritare, ele ar stîrni totuși o *nemulțumire germană* și o *iritare germană*, nu putem să nu ne exprimăm îndoiala cu privire la acest ciudat fel «de a binemerita de la patria germană».

Pasajul la care se referă citatul sună astfel în original : „Dar nu merită oare mai degrabă să fie lăudate — și aceasta chiar *din punctul de vedere al statului* — ziarele care smulg *străinătății* și cuceresc pentru *patria* întregă atenția, tot interesul febril și toată tensiunea dramatică, care însoțesc orice *proces de devenire*, și mai ales *procesul de devenire al istoriei contemporane* ? *Să presupunem* chiar că aceste ziare stîrnesc *nemulțumire* și iritare ! Dar ele stîrnesc totuși o *nemulțumire germană*, o iritare *germană* ; ele redau totuși statului spiritele care s-au înstrăinat de el, chiar dacă deocamdată acestea ar fi niște spirite iritate, întăritate ! Și ele nu au stîrnit numai *nemulțumire* și iritare etc., ci au trezit înainte de toate un viu *interes* pentru viața de stat, au făcut din stat o *problemă sufletească*, o *cauză intimă proprie* a membrilor săi etc.”.

Stimabilul nostru domn omite deci *verigile intermediare*. E ca și cum i-am spune : Scumpe domn, ar trebui să ne fiți recunoscător : noi vă luminăm mintea, și, chiar dacă vă pricinuim oleacă de amărăciune, tot inteligența *dv.* este aceea care cîștigă, — iar amicul nostru ar răspunde : Cum adică, să vă fiu recunoscător *pentru că* mă amăriți ? După toate

aceste dovezi cu privire la „inteligența extrem de moderată”, nu e nevoie de cine știe ce *profunde* studii psihologice pentru a ne explica fantezia fără margini a autorului nostru, care și vede, în închipuirea sa, *cohorte întregi* ale adepților noștri „trecînd prin foc și sabie provinciile germane”. Pînă la urmă, amicul nostru lasă să-i cadă masca. „Ulrich von Hutten și tovarășii săi de luptă”, dintre care, precum se știe, face parte și *Luther*, vor ierta *sutanei de leu* de la „Rhein- und Mosel-Zeitung” furia ei neputincioasă. Această exagerare care ne pune pe același plan cu niște oameni atît de *ilustri* ne face să roșim. Vrînd totuși să răspundem la amabilitate prin amabilitate, vom pune pe amicul nostru alături de *pastorul principal* Goeze și-i vom spune împreună cu Lessing :

„Și acum iați *răspunsul* meu cavaleresc. Scrieți, domnule pastor, și indemnăți și pe alții să scrie oricît le dorește inima. Și eu voi scrie. Dacă voi lăsa fără obiecții vreo chestiune oricît de mică în care nu aveți dreptate, aceasta va însemna că nu voi mai fi vreodată în stare să țin pana în mină”⁹⁰.

„Rhein- und Mosel-Zeitung”

[„Gazeta renană” nr. 16 din 16 ianuarie 1843]

Colonia, 15 ianuarie. Nr. 1 din „Rhein- und Mosel-Zeitung” din 11 ianuarie, de care m-am ocupat în treacăt acum cîteva zile, considerîndu-l un deschizător de drumuri al articolului leonin, încearcă să dovedească astăzi, printr-un exemplu, cît de puțin

e în stare ea („Gazeta renană”) „care e atît de versată în dialectică, să înțeleagă o propoziție simplă, limpede formulată”.

El, nr. 1, cică nici n-a spus că „Gazeta renană” a încercat să justifice interzicerea lui „Münchener politische Blätter”,

„ci a spus numai că, în timp ce acest ziar se erijează în apărătorul libertății absolute a presei, el nu se sfiște să ponească un ziar care a fost într-adevăr interzis și că de aceea declarația lui cavalierească cum că-i gata să lupte chiar împotriva interzicerii lui «Rhein- und Mosel-Zeitung» nu inspiră prea mare încredere”.

Prima eventualitate : deschizătorul de drumuri nr. 1 trece cu vederea faptul că există două motive care ar fi putut provoca neliniștea lui cu privire la atitudinea noastră cavalierească în cazul unei eventuale interziceri a lui „Rhein- und

Mosel-Zeitung“ și că noi ne-am și pronunțat în legătură cu ambele motive. Onorabilul deschizător de drumuri, ne-am închipuit noi, nu acordă încredere asigurării date de noi, deoarece vede în pretinsa *ponegrire* a lui „Münchener politische Blätter“ o justificare ascunsă a interzicerii lui. Eram cu atât mai îndreptățiți să presupunem o asemenea înlănțuire logică la onorabilul nostru deschizător de drumuri, cu cât acest filistin, cu șiretenia care îl caracterizează, încearcă să deducă părerea adevărată din asemenea declarații care, după impresia lui, ne-au „scăpat“ în mod inconștient. În acest caz trebuie să-l liniștim, dovedindu-i că nu poate exista nici o legătură între cele spuse de noi cu privire la „Münchener politische Blätter“ și justificarea interzicerii lui.

A doua eventualitate : nr. 1 consideră că, în genere, e blamabil și necavaleresc din partea noastră să-i reproșăm unui ziar *într-adevăr interzis*, cum e „Münchener politische Blätter“, o polemică părtinitoare împotriva protestantismului. El consideră această ca o *ponegrire*. Pentru această eventualitate i-am pus stimabilului nostru deschizător de drumuri următoarea întrebare : „Dacă atunci când am protestat împotriva «recentei» interziceri a lui «Leipziger Allgemeine Zeitung» am atins, *împreună cu* «Rhein- und Mosel-Zeitung», și problema polemicii părtinitoare a lui «Leipziger Allgemeine Zeitung» împotriva catolicismului, nu ne era oare permis să ne referim la polemica părtinitoare a lui «Münchener politische Blätter», «de mult interzis», *fără* «Rhein- und Mosel-Zeitung» ?“ Cu alte cuvinte : noi nu *ponegrim* pe „Leipziger Allgemeine Zeitung“ atunci când, cu *aprobarea* lui „Rhein- und Mosel-Zeitung“, menționăm polemica lui părtinitoare împotriva catolicismului. Devine oare afirmația noastră în legătură cu polemica părtinitoare a lui „Münchener politische Blätter“ în apărarea catolicismului o *ponegrire* numai pentru că are ghinionul de a nu avea aprobarea lui „Rhein- und Mosel-Zeitung“ ?

În fond, nr. 1 n-a făcut altceva decît să califice afirmația noastră drept *ponegrire*. Dar de când sîntem noi obligați să-l credem pe cuvînt pe nr. 1 ? Noi am spus : „Münchener politische Blätter“ este un organ al partidului catolic, și din acest punct de vedere el este același lucru cu „Leipziger Allgemeine Zeitung“, numai că în sens opus lui. Deschizătorul de drum din „Rhein- und Mosel-Zeitung“ susține că „Münchener politische Blätter“ nu este un ziar de partid și nici nu consti-

tuie un „Leipziger Allgemeine Zeitung” în sens opus. El nu servește, spre deosebire de acesta din urmă,

„drept depozit de minciuni, de bîrfeli stupide și de batjocuri la adresa unor confesiuni necatolice”.

Nu ne vom erija în apărătorii teologici ai vreuniei din părți, dar e de ajuns să citești caracterizarea psihologică, plină de bîrfeli murdare, făcută lui *Luther* de „Münchener politische Blätter”, e de ajuns să citești ceea ce spune „Rhein- und Mosel-Zeitung” despre „*Hutten* și tovarășii lui de luptă”, pentru a-ți da seama dacă acest ziar „moderat” se situează pe o poziție care să-i permită să judece în mod obiectiv ce anume este o polemică *religioasă* părtinitoare și ce nu este.

În cele din urmă, bunul nostru deschizător de drumuri ne promite „o caracterizare mai amănunțită a «Gazetei renane»”. *Nous verrons* *. Micul partid dintre München și Koblenz s-a mai pronunțat odată în sensul că gîndirea „*politică*” a renanilor trebuie să fie sau exploatată pentru anumite tendințe nestatale sau înăbușită ca un lucru „supărător”. Poate oare acest partid să-și dea seama că răspîndirea rapidă a „Gazetei renane” în întreaga provincie renană constituie un indiciu al totalei sale lipse de importanță și să nu se simtă întristat din această cauză ? Sau poate că momentul actual este nefavorabil pentru întristare ? Considerăm că toate acestea au fost destul de bine chibzuite și regretăm doar că, în lipsa unui organ cu mai multă greutate, acest partid a trebuit să se mulțumească cu onorabilul deschizător de drumuri și cu neînsemnatul său ziar „moderat”. După acest organ putem aprecia și forța *partidului* în chestiune.

* — Vom vedea. — *Nota Trad.*

[Karl Marx]

Justificarea corespondentului din valea Moselei ⁹¹

[„Gazeta renană” nr. 15 din 15 ianuarie 1843]

Din valea Moselei, ianuarie. Numerele 346 și 348 ale „Gazetei renane” conțin două articole ale mele, dintre care unul se ocupă de problema lipsei de lemne în valea Moselei, iar celălalt ne arată interesul *deosebit* trezit printre locuitorii din valea Moselei de decretul regal din 24 decembrie 1841 și de libertatea mai mare acordată presei prin acest decret. Al doilea articol e scris pe un ton *violent, brutal* chiar. Cui îi este dat să audă aproape neconținut și în mod direct glasul *aspru* al mizeriei în care se zbate populația înconjurătoare i se poate lesne întâmpla să-și piardă acel tact estetic care știe să folosească, pentru exprimarea gândurilor sale, imaginile cele mai alese și mai delicate. S-ar putea chiar ca el să considere drept o obligație *politică* a sa folosirea în public, la un moment dat, a acelui limbaj popular al mizeriei pe care condițiile de viață din patria sa nu-i permit să le uite. Dar dacă ar fi vorba să dovedească adevărul spuselor lui, cu greu i s-ar putea cere ca dovada să privească fiecare cuvânt în parte, căci în cazul acesta s-ar putea spune că nici un rezumat nu e adevărat și că, în genere, ar fi imposibil să redai sensul unei cuvântări fără a o repeta *cuvânt cu cuvânt*. Dacă, de pildă, cineva a spus că „strigătul deznădăjduit al viticultorilor a fost considerat drept o *zarvă nerușinată*”, atunci pe drept cuvânt i se poate cere numai să fi exprimat acest lucru printr-o *comparație* cât de cât justă. Cu alte cuvinte, să dovedească un fapt care să justifice într-o anumită măsură caracterizarea sintetică „*zarvă nerușinată*”, astfel ca această caracterizare să nu pară prea nepotrivită. Dacă această dovadă a fost făcută, atunci nu mai poate fi vorba decât faptul e sau nu *adevărat*, ci doar de o *precizie lexicală*, și numai cu greu s-ar putea

da un verdict mai mult decît problematic acolo unde avem de-a face cu nuanțe stilistice fine, aproape imperceptibile.

Observațiile de mai sus mi-au fost prilejuite de două re-scripse ale d-lui prim-președinte von Schapper, publicate în nr. 352 al „Gazetei renane” și datate: „Koblenz, 15 decembrie”, prin care mi se pun o serie de întrebări în legătură cu cele două articole ale mele sus-menționate. *Întîrzierea* răspunsului meu se datorește, în primul rînd, conținutului în-suși al acestor întrebări, întrucît un corespondent de ziar poate să facă cunoscut în modul cel mai conștiincios glasul poporului așa cum a ajuns la urechile lui, dar nu e cîtuși de puțin obligat să fie gata în orice moment să dea explicații motivate pînă în cele mai mici amănunte în ceea ce privește toate împrejurările, toate mobilurile și sursele sale de informație. Abstracție făcînd de pierderea de timp și de nenumăratele mijloace pe care le necesită o asemenea treabă, un corespondent de ziar poate să se considere doar ca o părțică a unui organism complicat în cadrul căruia el este liber să-și aleagă o anumită funcție. Unul, bunăoară, redă mai mult impresia nemijlocită obținută prin contactul direct cu poporul, impresie produsă de starea de mizerie a acestuia; altul — istoricul — se va ocupa de istoria situației date; un temperament emoțional ne va oferi un tablou al mizeriei însăși; economistul va examina mijloacele necesare pentru a-i pune capăt, — astfel că o singură problemă poate fi rezolvată sub diferite aspecte: uneori pe scară locală, alteori prin raportare la totalitatea statului etc.

Astfel, în cadrul unei mișcări vii a presei se dezvăluie *întregul adevăr*. Chiar dacă pentru început acest întreg ni se prezintă doar sub forma unor puncte de vedere izolate apărute în același timp și care pun în evidență — cînd intenționat, cînd întîmplător — diferite laturi ale fenomenului, această muncă a presei a pregătit, în cele din urmă, unuia din membrii ei materialul din care el va crea un întreg. În felul acesta, printr-o diviziune a muncii, presa ajunge încetul cu încetul în posesiunea întregului adevăr, — și nu prin aceea că unul face totul, ci prin aceea că mulți fac cîte puțin.

Întîrzierea răspunsului meu se datorește, în al doilea rînd, faptului că după primul reportaj, redacția „Gazetei renane” mi-a cerut unele informații suplimentare. De asemenea, după un al doilea și al treilea reportaj, ea și-a exprimat dorința de a primi date suplimentare, precum și reportajul de față. În sfîrșit, redacția mi-a cerut, pe de o parte, să-i indic sursele

mele de informație, iar pe de altă parte și-a rezervat dreptul de a nu publica materialul trimis de mine pînă ce nu va primi pe altă cale o confirmare a exactității datelor prezentate de mine *.

Apoi, răspunsul meu apare *anonim*. Aceasta întrucît consider că *anonimatul* decurge din însăși esența presei și că, datorită lui, presa *se transformă*, dintr-un punct de întîlnire a mai multor păreri individuale, într-un organ *al unui singur spirit*. Numele autorului ar separa tot atît de distinct un articol de celălalt după cum corpul separă o persoană de alta, și ar anihila astfel menirea fiecărui articol de a fi numai o parte dintr-un întreg. În sfîrșit, anonimatul conferă mai multă degajare și mai multă libertate nu numai autorului, ci și publicului, prin faptul că atenția acestuia nu se îndreaptă spre *cel* ce vorbește, ci spre problema pe care o tratează; liber de influența autorului ca persoană empirică, publicul folosește atunci drept criteriu de apreciere doar persoana lui spirituală.

După cum nu-mi dezvălui numele meu, la fel nu voi da, în expunerea mai amănunțită a faptelor prezentate de mine, nici numele funcționarilor și denumirea comunelor, cu excepția cazurilor în care mă voi referi la documente tipărite, existente în librării, sau cînd această menționare de nume nu va avea pentru nimeni urmări neplăcute. Presa e obligată să dea în vileag anumite *stări de lucruri*, dar, după părerea mea, ea nu trebuie să denunțe *persoanele*; afară, bineînțeles, de cazul cînd un neajuns public n-ar putea fi îndreptat prin alt mijloc sau cînd publicitatea ar fi pus stăpînire pe întreaga viață publică și deci noțiunea germană despre denunț și-ar pierde orice sens.

În încheierea acestor observații introductive, cred că-mi pot exprima speranța legitimă că, luînd cunoștință de *întreaga* mea expunere, domnul prim-președinte se va convinge de buna-credință a intențiilor mele și va înțelege că chiar eventualele erori se datoresc nu unei atitudini răuvoitoare, ci unei păreri greșite. Expunerea mea trebuie să dovedească dacă am meritat grava acuzație de *a fi recurs la calomnie*, ca și aceea că *scopul* urmărit de mine a fost să provoc *nemulțu-*

* Confirmînd informațiile de mai sus, atragem totodată atenția că diferitele scrisori care se interpretează una pe alta au făcut necesară o confruntare a lor din partea noastră. — *Nota Red. „Gazetei renane”*.

mire și resentiment, chiar dacă ar fi vorba de un anonim de durată, așa cum e cazul acum. Această acuzație e cu atât mai gravă, cu cât vine din partea unui om care se bucură de o deosebită dragoste și respect în Provincia renană.

Pentru a putea avea mai ușor o privire de ansamblu asupra răspunsului meu, l-am împărțit în următoarele rubrici :

- A. *Problema distribuirii lemnelor.*
- B. *Atitudinea regiunii Moselei față de decretul regal din 24 decembrie 1841 și față de libertatea mai mare acordată presei.*
- C. *Plăgile de care suferă regiunea Moselei.*
- D. *Vampirii din regiunea Moselei.*
- E. *Măsuri propuse pentru remedierea situației.*

A

Problema distribuirii lemnelor

În articolul meu „Din valea Moselei, 12 decembrie”, publicat în nr. 348 al „Gazetei renane”, atrăgeam atenția asupra următorului fapt :

„Comuna căreia îi aparțin eu și care numără câteva mii de suflete, posedă cu drept de proprietate una din cele mai frumoase păduri, dar nu-mi *amintesc* ca locuitorii acestei comune să fi avut vreodată un folos direct de pe urma proprietății lor, adică să fi primit vreo cotă-parte din lemne”.

Domnul prim-președinte face în legătură cu aceasta următoarea observație :

„O asemenea *procedură neconformă cu dispozițiile legale* nu ar putea fi justificată decît de împrejurări cu totul excepționale”.

El cere totodată să i se indice *numele* comunei menționate pentru a verifica situația de fapt.

Mărturisesc pe față : pe de o parte, cred că o *procedură neconformă cu dispozițiile legale*, și *prin urmare* în contradic-

ție cu ele, cu greu ar putea fi justificată de anumite împrejurări, ci ar trebui să rămână întotdeauna nelegală ; pe de altă parte, nu pot considera nelegală procedura schițată de mine.

Instrucțiunile cu privire la administrarea pădurilor aparținând comunelor și instituțiilor în districtele administrative Koblenz și Trier, emise pe baza legii din 24 decembrie 1816 și a înaltului decret din 18 august 1835 și publicate la Koblenz în suplimentul la Buletinul oficial nr. 62 al guvernului regal („Koblenz, 31 august 1839”), precizează în § 37, textual următoarele :

„În legătură cu valorificarea materialului lemnos aflător în pădure se stabilește ca regulă că trebuie să se vîndă din el atîta cît este necesar pentru acoperirea cheltuielilor făcute pentru pădure (impozite și cheltuieli administrative)“.

„În afară de aceasta, depinde de hotărîrile comunei dacă materialul lemnos necesar pentru acoperirea altor necesități ale comunei urmează să fie vîndut la mezat sau dacă urmează să fie distribuit — integral sau în parte — locuitorilor comunei, gratuit sau în schimbul unei anumite taxe. De regulă însă urmează ca lemnele de foc și materialul necesar pentru confecționarea de obiecte casnice să fie distribuite în natură *, iar lemnul de construcție, în măsura în care nu e folosit pentru construcții comunale sau pentru ajutorarea membrilor comunei care au avut de suferit de pe urma incendiului etc., să fie vîndut la mezat“.

Din aceste instrucțiuni date de unul din predecesorii d-lui prim-președinte al Provinciei renane pare să reiasă că distribuția lemnului de foc între locuitorii comunei nu e nici prevăzută, nici interzisă de lege, ci e doar o problemă de oportunitate, după cum și eu, în sus-menționatul articol, am analizat această procedură numai sub aspectul oportunității. În consecință, motivul pentru care domnul prim-președinte dorea să știe *numele* comunei trebuie să cadă de la sine, deoarece nu va mai fi vorba de cercetarea activității administrative a cutărei sau cutărei comune, ci de modificarea unor instrucțiuni. N-am însă nimic împotrivă ca redacția „Gazetei renane” să publice, la cererea expresă a d-lui prim-președinte, numele comunei în care nu-mi *amintesc* să se fi procedat vreodată la distribuția de lemne. O asemenea comunicare nu ar aduce nici un fel de prejudicii conducătorilor comunei, ci ar putea numai să contribuie la bunul mers al comunei.

* — în natură. — *Nota Trad.*

[„Gazeta renană” nr. 17 din 17 ianuarie 1843]

B

*Atitudinea regiunii Moselei
față de decretul regal din 24 decembrie 1841
și față de libertatea mai mare acordată presei*

În legătură cu articolul meu „Bernkastel, 10 decembrie”, apărut în nr. 346 al „Gazetei renane”, în care afirmam că populația din valea Moselei, care se află într-o situație deosebit de grea, a primit cu entuziasm libertatea mai mare acordată presei prin înaltul decret din 24 decembrie anul trecut, d-l prim-președinte remarcă următoarele :

„Dacă luăm drept bune cele spuse în acest articol, înseamnă că pînă atunci populația din valea Moselei n-a avut dreptul să discute în mod public și sincer despre situația ei grea, despre cauzele care au dus la această situație, ca și despre mijloacele de a o remedia. Mă îndoiesc că așa stau lucrurile. Căci, dacă ținem seamă de străduința autorităților de a-i ajuta pe țărani viticultori în situația lor recunoscută ca fiind nenorocită, nimic nu putea fi mai binevenit pentru ei ca discutarea cît mai deschisă și mai sinceră a stării de lucruri din această regiune”. „Autorul articolului de mai sus m-ar îndatora deci foarte mult dacă ar binevoi să arate în mod special cazurile cînd, pînă la apariția înaltului decret din 24 decembrie anul trecut, autoritățile au împiedicat discutarea sinceră și publică a grelei situații a locuitorilor din valea Moselei”.

Mai departe d-l prim-președinte remarcă :

„De altfel trebuie să spun că mă consider îndreptățit să calific din capul locului drept neadevăr afirmația autorului articolului sus-menționat că strigătul deznădăjduit al viticultorilor a fost multă vreme considerat de forurile înalte drept o *zarvă nerușinată*”.

În răspunsul meu la aceste întrebări, voi proceda precum urmează. Voi încerca să dovedesc :

1) că, în primul rînd, *făcînd* complet *abstracție* de drepturile presei înainte de apariția înaltului decret regal din 24 decembrie 1841, *necesitatea* unei prese libere reiese în mod necesar din natura specifică a situației dezastruoase care domnește în valea Moselei ;

2) că, chiar dacă înainte de apariția decretului în chestiune autoritățile *nu* au împiedicat *în mod special* „discutarea sinceră și publică”, afirmația mea nu este mai puțin exactă, iar interesul deosebit trezit printre locuitorii din valea Moselei de înaltul decret și de acordarea prin acest de-

cret a unei mai mari libertăți pentru presă este de asemenea lesne de înțeles ;

3) *că au existat într-adevăr împrejurări speciale* care au împiedicat „o discuție sinceră și publică”.

Din întreaga mea expunere se va putea vedea în ce măsură afirmația mea : „Situția *nenorocită* a viticultorilor a fost multă vreme pusă la îndoială de forurile superioare, iar strigătul lor deznădăjduit a fost considerat o zarvă nerușinată” corespunde sau nu adevărului.

La punctul 1. La cercetarea anumitor fenomene ale vieții *publice*, oamenii sînt ușor ispitiți să piardă din vedere *natura obiectivă a condițiilor* și să explice totul prin *voința* persoanelor care acționează. Există totuși *relații* care determină atît acțiunile persoanelor particulare cît și pe acelea ale autorităților și care sînt tot atît de independente de ele ca și respirația. Dacă adoptăm din capul locului acest punct de vedere obiectiv, nu vom presupune bunăvoință sau reavoință ca excepție nici de o parte nici de cealaltă, ci vom vedea acțiunea condițiilor obiective acolo unde la prima vedere ni s-a părut că acționează numai persoane. Din moment ce s-a dovedit că un fenomen este generat *în mod necesar* de relațiile existente, nu va mai fi greu de stabilit în ce condiții *exterioare* a trebuit el să-și facă *în mod efectiv* apariția și în ce condiții nu-și putea face apariția, deși exista necesitatea ei. Acest fapt va putea fi stabilit aproape cu aceeași precizie cu care chimistul stabilește în ce condiții *exterioare* corpurile cu o anumită afinitate trebuie să intre în combinație. De aceea credem că, prin dovada că „*necesitatea* unei prese libere reiese din *specificul* situației dezastruoase din valea Moselei”, creăm expunerii noastre o bază care depășește cu mult cadrul oricărei probleme personale.

Situația dezastruoasă din regiunea Moselei nu poate fi considerată o situație *simplică*. Trebuie deosebite în ea cel puțin *două* laturi : cea particulară și cea statală, căci, după cum nu ne putem închipui existența regiunii Moselei în afara statului, tot așa nu ne putem imagina starea ei de mizerie ca fiind independentă de administrația statului. Tocmai *corelația* dintre aceste două laturi formează *adevărată* situație a regiunii Moselei. Pentru a stabili caracterul acestei corelații, vom face cunoscut unele tratative autentice, pe bază de documente, între *organele* celor două părți.

În fascicula nr. 4 a publicației „Mitteilungen des Vereins zur Förderung der Weinkultur an der Mosel und Saar zu

*Trier** găsim darea de seamă a unor tratative între Ministerul de Finanțe, organele guvernamentale din districtul Trier și conducerea asociației sus-menționate. Într-unul din memoriile sale înaintate Ministerului de Finanțe, asociația prezenta, între altele, și un calcul al veniturilor aduse de vii. Organele guvernamentale din districtul Trier, primind o copie a acestui memoriu, au însărcinat pe președintele biroului cadastrului din Trier, inspectorul fiscal *von Zuccalmaglio*, să întocmească cuvenitul referat. Acest inspector era, după cum arată înseși autoritățile districtuale într-unul din rapoartele lor, cu atât mai indicat pentru această treabă „cu cât luase parte activă la stabilirea veniturilor viilor din valea Moselei conform registrelor cadastrale”. Ne vom limita aici pur și simplu să punem față în față pasajele cele mai semnificative din raportul oficial al d-lui *von Zuccalmaglio* și din răspunsul conducerii asociației pentru stimularea viticulturii.

Raportul oficial :

Calcularea venitului brut al unui morgen* de vie în decursul ultimilor 10 ani, 1829—1838, în comunele care se încadrează în clasa a treia de *impozite pe vii* — calcul care figurează în memoriu — e bazat pe următoarele elemente :

1) recolta pe un morgen ;

2) prețul cu care s-a vîndut un fuder** de vin în toamnă. Acest calcul nu se întemeiază însă pe date verificate cu toată exactitatea, întrucît

„fără o intervenție și un control oficial nu este posibil ca un particular sau chiar o asociație să obțină pe cale particulară informații exacte cu privire la cantitatea de vin obținută de fiecare proprietar în parte într-un anumit interval de timp și într-un mare număr de comune. Aceasta din cauză că mulți proprietari sînt interesați să ascundă, pe cât le e cu putință, adevărul”.

Răspunsul conducerii asociației :

„Pe noi nu ne miră faptul că biroul cadastrului, pe cât îi stă în putință, ia apărarea procedurii folosite la întocmirea cadastrului ; totuși raționamentul de mai jos pare greu de înțeles” etc.

„Șeful biroului cadastrului încearcă să dovedească pe bază de cifre că veniturile viilor, așa cum rezultă din cadastru, sînt reale ; totodată

* — veche măsură pentru suprafețe în Prusia : circa $\frac{1}{4}$ ha. — *Nota Trad.*

** — veche măsură de capacitate în Provincia renană : circa 1.000 de litri. — *Nota Trad.*

el susține că perioada de 10 ani, luată de noi ca bază, nu dovedește nimic în cazul de față" etc. etc. „Nu ne vom opri asupra cifrelor, deoarece, așa cum pe bună dreptate menționează el la începutul observațiilor sale, ne lipsesc datele oficiale necesare; de altfel nici nu considerăm necesar acest lucru, întrucît tot calculul său, bazat numai pe *date oficiale*, ca și raționamentul său, nu poate dovedi nimic împotriva faptelor prezentate de noi". „Chiar dacă admitem că veniturile din cadastru au fost absolut exacte în momentul evaluării lor, că au fost chiar prea scăzute pentru acel moment, totuși, avînd în vedere actualul complex nenorocit de împrejurări, nimeni nu mai poate contesta afirmația noastră că ele nu mai pot servi ca *bază*".

Raportorul oficial :

„Nu poate fi deci găsit nici un fapt care să ne îndreptățească să presupunem că datele cadastrului cu privire la veniturile viilor evaluate în ultima vreme ar fi exagerate; dimpotrivă, s-ar putea foarte ușor dovedi că, la evaluarea anterioară a viilor din districtele urbane și rurale din Trier și a celor din districtul Saarburg, ele au fost *subevaluate* atît în mod absolut cît și în comparație cu celelalte culturi".

Răspunsul conducerii asociației :

„Un om care cere ajutor trebuie să încerce un sentiment de amărăciune atunci cînd la plîngerea lui întemeiată i se răspunde că, la o evaluare a veniturilor, datele din cadastru ar trebui să fie mai curînd sporite decît scăzute".

„De altfel — se arată în răspuns — nici d-l raportor, cu toate străduințele sale de a contesta datele noastre, n-a putut tăgădui sau modifica aproape cu nimic cifrele la capitolul *venituri* prezentate de noi; de aceea el a încercat doar să prezinte alte cifre la capitolul *cheltuieli*".

În legătură cu *calcularea cheltuielilor*, am vrea să notăm aici cîteva din divergențele cele mai izbitoare dintre d-l raportor și conducerea asociației.

Raportorul oficial :

„La punctul 8 trebuie să atragem în mod special atenția că *înlăturarea* lăstarilor de prisos, sau așa-zisul ciupit, este o operație care a fost introdusă în ultima vreme doar de puțini proprietari de vii și că ea nu poate fi considerată nicăieri, nici în valea Moselei, nici în Saar, ca făcînd parte din metodele obișnuite în viticultură în partea locului".

Răspunsul conducerii asociației :

„*Înlăturarea lăstarilor de prisos și afinarea solului*, după spusele șefului biroului cadastrului, a fost introdusă abia în ultima vreme de puțini proprietari de vii" etc. Lucrurile însă nu stau chiar așa. „Viticultorul a înțeles că, pentru a preîntîmpina ruina totală, trebuie să încerce orice metodă care ar putea îmbunătăți cît de cît calitatea vinului. Această străduință a viticulturilor nu trebuie înăbușită, ci stimulată cu grijă, spre a asigura astfel propășirea întregii regiuni".

„Și cui i-ar trece prin minte să reducă cheltuielile la cultivarea cartofilor numai pentru că există agricultorii care lasă cartofii în voia soartei și în nădejdea lui Dumnezeu?”

Raportorul oficial :

„Cheltuiala pentru *butoi*, despre care e vorba la punctul 14, nu poate fi cituși de puțin luată în considerație aici, deoarece, așa cum s-a arătat mai înainte, nu este inclusă în prețurile vinului despre care a fost vorba mai sus. Dacă, prin urmare, o dată cu vinul e vândut și butoiul, așa cum e obiceiul, atunci la prețul vinului se adaugă și prețul de cost al butoiului, și în felul acesta se recuperează și costul butoiului”.

Răspunsul conducerii asociației :

„O dată cu vinul se vinde și butoiul, fără să fie nici pe departe vorba de o recuperare a costului butoiului. Puținele cazuri în care circumiarii din orașul nostru cumpără vin fără a cumpăra și butoiul nu reprezintă mare lucru în ansamblul situației”. „Specificul vinului ca marfă este diferit de al celorlalte mărfuri, care pînă la vânzare sînt ținute în depozite și apoi sînt ambalate și expediate pe socoteala cumpărătorului. Întrucît o dată cu vinul se cumpără implicit și butoiul, este de la sine înțeles că prețul acestuia trebuie să facă parte din cheltuielile de producție”.

Raportorul oficial :

„Dacă rectificăm conform datelor oficiale cifrele privitoare la recolta de struguri indicate în anexă și admitem, în schimb, calculul cheltuielilor ca fiind chiar în întregime exact, lăsînd la o parte *numai* impozitul asupra pămîntului și asupra *vinului*, precum și cheltuielile pentru *butoaie*, adică cheltuielile enumerate la punctele 13, 14 și 17, obținem următorul rezultat :

Venit brut	53 de taleri	21 de groși	6 pfennigi
Total cheltuieli,			
fără punctele 13, 14 și 17	39 „	5 „	0 „
Deci venit net	14 taleri	16 groși	6 pfennigi

Răspunsul conducerii asociației :

„Calculul în sine este exact, dar nu și rezultatul. Noi n-am operat cu cifre ipotetice, ci cu cifre care exprimă sume reale, și am găsit că, dacă din 53 de taleri, care reprezintă cheltuielile reale, scădem 48 de taleri, care reprezintă tot venitul real, rămîne o pierdere egală cu 5 taleri.

Raportorul oficial :

„Dacă totuși nu se poate tăgădui că situația din valea Moselei s-a înrăutățit considerabil în comparație cu perioada premergătoare creării Uniunii vamale și dacă, mai mult chiar, există în parte *temeri* că ar putea surveni chiar o *adevărată pauperizare* a regiunii, cauza trebuie căutată numai în veniturile prea mari din trecut”.

„Situția de cvasimonopol în domeniul comerțului cu vin pe care o deținea în anii trecuți regiunea Moselei, bogatele recolte de struguri care s-au succedat rapid în anii 1819, 1822, 1825, 1826, 1827 și 1828 au dat naștere unui *lux de proporții nemaivăzute în această regiune*. Sumele mari de bani strînse de viticultorilor l-au făcut să cumpere podgorii la prețuri exorbitante, l-au împins să planteze noi podgorii cu cheltuieli enorme în regiuni care nu erau indicate pentru viticultură. Care mai de care, vrînd să devină proprietari, s-a încurcat în datorii care în anii precedenți puteau fi ușor acoperite cu veniturile unei recolte bune, dar care, în conjunctura defavorabilă care a intervenit acum, vor sugruma fără îndoială pe viticultorul care a încăput pe mîna cămătarilor”.

„Una dintre urmările care decurg din această situație va fi aceea că viticultura se va mărgini la terenurile mai bune și va trece din nou, ca și în trecut, în cea mai mare parte în mîinile moșierilor bogați. Aceștia, datorită faptului că viticultura este prin natura ei legată de investiții mari, sînt cei mai în măsură să se ocupe de ea și tot ei pot suporta cu mai multă ușurință anii cu recolte proaste, cînd le mai rămîn totuși mijloace suficiente pentru a ameliora culturile și a obține produse care să poată rezista cu succes concurenței celor care pot intra acum libere din statele Uniunii vamale. *Ce-i drept, aceasta va însemna, în primii ani, o mare pacoste pentru pătura mai săracă a viticultorilor*, care de altfel, în perioada anterioară, mai favorabilă, au ajuns în cea mai mare parte proprietari de vii. Trebuie totuși ținut seamă că în anii trecuți a fost o situație *anormală, pentru care trebuie să plătească acum cei imprudenți. Statul... va trebui să se mărginească exclusiv să ușureze populației perioada de trecere, folosind în acest scop mijloacele cele mai potrivite*”.

Răspunsul conducerii asociației :

„E neîndoios că cine se teme abia de aici înainte că mizeria ar putea pătrunde în valea Moselei nu a văzut încă cum, sub înfățișarea ei cea *mai hidoasă*, mizeria s-a și cuibărit în viața populației nespus de harnice și profund morale a acestei regiuni și cum zi de zi ea face tot mai multe ravagii. Și să nu ni se spună, cum face bunăoară șeful biroului cadastrului, că vina acestei situații o poartă înșiși cei ce au sărăcit. Căci calamitatea a lovit într-o măsură mai mare sau mai mică pe toți viticultorii, atît pe cel prudent cît și pe cel nepăsător, atît pe cel harnic cît și pe cel indolent, atît pe cel avut cît și pe cel neavut ; și dacă s-a ajuns pînă acolo încît chiar și viticultorii înstăriți, vrednici și economi sînt nevoiți să spună că n-au nici măcar cele trebuincioase pentru hrană, cauza, fără îndoială, trebuie căutată în altă parte”.

„E adevărat că, în anii cei mai buni, viticultorii au cumpărat noi terenuri la prețuri mai mari decît cele obișnuite și, socotind că, așa cum se prezintă lucrurile, veniturile lor vor fi suficiente pentru a acoperi încetul cu încetul toate cheltuielile, au contractat datorii. Este cu totul de neînțeles cum toate acestea, care nu constituie decît o dovadă a hărniciei și a spiritului de inițiativă al acestor oameni, pot fi denumite *lux* și tot atît de neînțeles este afirmația că starea actuală a viticultorilor este o consecință a situației anormale din anii trecuți, pentru care trebuie să plătească acum cei imprudenți”.

„Șeful biroului cadastrului susține că, ispitiți de vremurile neobișnuit de favorabile, oameni care — după cum spune dumnealui — în trecut nu erau nici măcar proprietari (!!) au sporit într-o măsură dispropor-

ționat de mare numărul podgoriilor, și acum salvarea stă *numai* în reducerea numărului acestora”.

„Dar cit de neînsemnat este numărul podgoriilor al căror sol ar putea fi folosit pentru dezvoltarea culturilor pomicele și legumicole în comparație cu numărul mare al acelor care, în afară de vița de vie, nu pot produce decât arbuști ghimpoși și tufăriși! Și nu merită oare această populație îngrămadită — datorită viticulturii — pe o suprafață relativ mică, o populație demnă de toată stima, care a luptat cu atîta bărbăție împotriva tuturor calamităților, *nu merită ea să se facă măcar încercarea de a i se ușura situația și de a fi ajutată pentru a putea rezista pînă ce împrejurări mai favorabile îi vor da posibilitatea să se ridice din nou și să devină pentru stat ceea ce a fost și în trecut, și anume o sursă de venituri care cu greu ar mai putea fi realizată pe o altă suprafață de mărime egală, în afară bineînțeles de orașe?”*

Raportorul oficial :

„Faptul că de această situație grea a viticultorilor mai săraci *profită* acum moșierii mai bogați, pentru ca, prin zugrăvirea *în culori vii* a situației fericite din trecut în opoziție cu cea de acum, mai puțin favorabilă, dar totuși *rentabilă*, să obțină tot felul de înlesniri și avantaje, faptul acesta este lesne de înțeles”.

[„Gazeta renană” nr. 18 din 18 ianuarie 1843]

Răspunsul conducerii asociației :

„Avem datoria față de onoarea și conștiința noastră să protestăm împotriva *acuzației* că profităm de mizeria viticultorilor mai săraci pentru ca, prin *zugrăvirea în culori vii* a anumitor situații, să obținem tot felul de înlesniri și avantaje”.

„Acesta-i un neadevăr! Noi afirmăm în mod solemn — și sperăm că aceasta va fi cu totul suficient pentru justificarea noastră — că orice intenție egoistă a fost străină de noi și că prin acțiunea noastră n-am urmărit altceva decît să înfățișăm *în mod deschis și conform cu realitatea situația* viticultorilor săraci și să atragem atenția statului asupra unei stări de fapt care, dacă ar căpăta o extindere mai mare, ar putea să devină o primejdie pentru el însuși! Cine cunoaște schimbările care s-au și produs în viața casnică și în relațiile de muncă ale viticultorilor, ba chiar și în ceea ce privește starea lor morală, schimbări care nu s-au oprit, ci continuă în mod progresiv și care se datoresc actualei situații triste a viticultorilor, acela se va îngrozi gîndindu-se la ce se va întîmpla în viitor dacă această stare de mizerie se va menține sau se va adînci chiar”.

Oricine va trebui, în primul rînd, să fie de acord că guvernul nu trebuia să fie categoric, ci ar fi trebuit să ezite între punctul de vedere al raportorului său și punctul de vedere opus al viticultorilor. Dacă luăm în considerație apoi că referatul d-lui von Zuccalmaglio era datat 12 decembrie 1839, iar răspunsul asociației 15 iulie 1840, reiese destul de limpede că pînă la această dată punctul de vedere al d-lui ra-

portor trebuie să fi fost, dacă nu *unicul*, în orice caz punctul de vedere *predominant* în colegiul guvernamental. Cel puțin așa reiese din raportul guvernului din 1839, care este, ca să zicem așa, un fel de rezumat al părerii guvernului față de memoriul asociației, căci, atunci cînd e vorba de un guvern consecvent, trebuie să considerăm că ultima lui părere este o sinteză a tuturor părerilor lui și a întregii lui experiențe anterioare. În raport însă nu numai că nu se recunoaște că starea de mizerie e *generală*, dar nici nu urmează *să se întreprindă* ceva împotriva stării de mizerie *recunoscute ca atare*, căci iată ce se spune acolo : „Statul va trebui să se mărginească exclusiv *să ușureze*, pe cît îi va sta în putință, populației *perioada de trecere*, folosind în acest scop mijloacele cele mai potrivite”. Prin *perioada de trecere* trebuie însă să se înțeleagă în aceste condiții pieirea treptată *. Pieirea viticulturilor mai săraci este privită ca un fel de fenomen natural în fața căruia omul trebuie să se resemneze din capul locului, încercînd cel mult să atenueze consecințele lui inevitabile. „Ce-i drept — se spune în raport — aceasta va însemna o mare pacoste”. De aceea asociația pune întrebarea : nu merită oare viticultorul din valea Moselei să se facă măcar „o *încercare*” ? Dacă guvernul ar fi avut un punct de vedere complet opus, el ar fi modificat de la bun început raportul, întrucît acesta exprimă un punct de vedere bine precizat într-o chestiune atît de importantă cum este *sarcina și politica* statului în această problemă. De aici se vede că, chiar dacă a fost *recunoscută starea de mizerie* a viticulturilor, totuși nu s-a urmărit cîtuiși de puțin *remedierea* ei.

Vom mai da încă un exemplu de felul cum au fost informate autoritățile despre situația din regiunea Moselei. În 1838 această regiune a fost vizitată de un înalt funcționar administrativ. În cadrul unei conferințe pe care a avut-o la Piesport cu doi prefecți, l-a întrebat pe unul din ei care este situația materială a viticulturilor. Răspunsul a fost :

„Viticultorii duc o viață prea luxoasă ca să putem crede că nu se bucură de o bună situație materială”.

Și totuși luxul acesta nu mai era decît o legendă din vremuri trecute. Cît de puțin s-a renunțat, în general, la acest punct de vedere, care coincide cu acela al referatului oficial, este o chestiune asupra căreia atragem numai în treacăt aten-

*: Joc de cuvinte : *Ubergang* — perioadă de trecere, *Untergang* — pieire. — *Nota Trad.*

ția. Amintim articolul unui corespondent din Koblenz, apărut în suplimentul I al lui „Frankfurter Journal“ nr. 349 (1842), în care se vorbește de *pretinsa* stare de mizerie a viticultorilor din valea Moselei.

Punctul de vedere oficial exprimat mai sus se reflectă și în îndoiala pe care înaltele cercuri guvernamentale o au în ceea ce privește situația „nenorocită“ a regiunii Moselei, efectele *generale* ale mizeriei, deci și în ceea ce privește *cauzele ei generale*. Publicația „Mitteilungen des Vereins“, citată de noi mai sus, conține între altele următoarele răspunsuri ale *Ministerului de Finanțe* la diferite intervenții :

„Cu toate că, după cum rezultă din prețurile de pe piață ale vinurilor, proprietarii de vii din regiunea Moselei și a Saar-ului încadrați în clasele I și a II-a de impunere *nu* au motive să fie *nemulțumiți*, nu putem trece cu vederea că țărani viticultori ale căror produse sînt mai puțin bune decît cele de mai sus nu se află într-o situație *la fel de favorabilă*“.

Iată, de pildă, ce se spune într-un răspuns la o cerere de reducere a impozitului pe anul 1838 :

„Ca răspuns la petiția dv. din 10 octombrie anul trecut, vă informăm că cererea dv. cu privire la scutirea generală de întregul impozit pe anul 1838 nu poate fi satisfăcută, deoarece dv. în nici un caz nu faceți parte din clasa care trebuie cel mai mult luată în considerare și a cărei *stare de mizerie etc. se datorește cu totul altor cauze decît impozitelor*“.

Dat fiind că în întreaga noastră expunere vrem să ne bazăm numai pe *fapte concte* și ne străduim ca, pe cît ne stă în putință, să dăm acestor fapte o formă generală, vom reda deocamdată dialogul dintre asociația pentru stimularea viticulturii din Trier și raportorul guvernului, redus la ideile lui fundamentale generale.

Guvernul trebuie să însărcineze un funcționar care să-și dea avizul asupra memoriului în chestiune. El numește, desigur, un funcționar cît mai versat în materie, de preferință un funcționar care a luat el însuși parte la reglementarea stărilor de lucruri din valea Moselei. Acest funcționar este dispus să descopere în respectiva plîngere o *critică* a punctului său de vedere oficial și a activității sale oficiale din trecut. El e convins că și-a îndeplinit în mod conștiincios datoria și că cunoaște în mod temeinic toate datele oficiale care se află la dispoziția lui, și deodată descoperă un punct de vedere opus. Și ce poate fi mai firesc decît să ia *atitudine* împotriva petiționarilor, decît să i se pară suspecte *intențiile* lor, care, fără îndoială, pot fi oricînd legate de *interese private*, și prin ur-

mare să-i suspecteze. În loc să folosească materialul informativ furnizat de ei, el încearcă să-l combată. La aceasta se adaugă faptul că viticultorii a căror sărăcie e evidentă nu dispun nici de timpul, nici de pregătirea necesară pentru a înfățișa situația precară în care se află; rezultă deci că viticultorii săraci nu se pricep să vorbească, în timp ce podgorenii care știu să vorbească nu se află într-o stare de sărăcie evidentă și par să vorbească fără motiv. Dar, dacă însuși podgoreanului cult i se reproșează lipsa de înțelegere a punctului de vedere oficial, cum ar putea trece proba în fața acestui punct de vedere viticultorul lipsit de cultură?

La rîndul lor, particularii care văd cum la alții mizeria ajunge să ia formele cele mai cumplite, care văd cum mizeria le dă și lor tîrcoale și care, pe deasupra, sînt conștienți că interesul privat pe care îl apără ei este în egală măsură și interesul statului, fiind sprijinit de ei ca atare, nu pot să nu se simtă lezați în onoarea lor; ba mai mult, ei consideră că *realitatea* a fost denaturată de către cei ce au adoptat un punct de vedere unilateral, arbitrar și dinainte ticluit. Ei se opun deci birocrăției prezumțioase și dau în vileag contradicțiile dintre adevărata înfățișare a lumii și înfățișarea pe care o capătă ea în birouri; ei opun dovezilor oficiale dovezi scoase din viața practică. Ei nu pot să nu bănuiască că, în această ignorare totală a expunerii lor convingătoare, clare și bazate pe fapte, există o intenție egoistă, și anume intenția de a opune inteligenței cetățeanului mentalitatea birocratului. Ei trag de aici și concluzia că funcționarul competent care prin însăși natura activității sale a luat contact cu condițiile lor de viață nu le va înfățișa în mod imparțial, tocmai pentru că aceste condiții sînt, în parte, opera lui; pe de altă parte, funcționarul fără idei preconcepute, care ar putea face o apreciere destul de nepărtinitoare a situației, nu este îndeajuns de competent. Dar dacă funcționarul reproșează particularilor că ridică afacerile lor particulare la rangul unor interese de stat, apoi particularul reproșează funcționarului că el coboară interesele de stat la nivelul afacerilor lui particulare, astfel că toți ceilalți muritori se văd excluși de la participarea la viața de stat. În felul acesta, pînă și realitatea cea mai evidentă îi apare funcționarului ca fiind iluzorie în comparație cu realitatea dovedită de acte — deci de autorități, deci de stat — precum și în comparație cu punctul de vedere care se bazează pe această realitate oficială, astfel că el consideră ca stat numai sfera de activitate imediată a autorităților, iar

lumea care se află în afara acestei sfere de activitate este pentru el doar un obiect al statului, lipsit de orice *convingere* și *înțelegere* statală. În sfârșit, dacă funcționarul, în cazul unei calamități notorii, aruncă cea mai mare parte din vină pe seama particularilor, care ar fi, chipurile, ei înșiși vinovați de situația în care se află, și, pe de altă parte, nu permite nimă-nui să pună sub semnul îndoielii desăvîrșirea instituțiilor și principiilor administrative, care sînt ele însele un produs al creației birocratice, și nici nu vrea să renunțe la vreuna din ele, în schimb particularul, conștient de hărnicia sa, de spiritul său de economie, de lupta grea dusă de el cu natura și cu condițiile sociale, cere ca funcționarul, fiind singurul care dispune de puterea de a crea viața de stat, să-l scape și pe el de mizerie. Și cum funcționarul afirmă că poate remedia orice neajunsuri, particularii îi cer să le dovedească în mod practic acest lucru și, cu ajutorul măsurilor sale, să-i scoată din situația lor nenorocită sau să recunoască cel puțin că diferite instituții care erau potrivite pentru o anumită epocă se dovedesc necorespunzătoare pentru o altă epocă, într-o situație complet schimbată.

Păreră că organele de *conducere* știu totul precum și opoziția dintre administrație și obiectul administrării ei există și în cadrul lumii funcționărești însăși. Și așa cum biroul cadastrului, în raportul său cu privire la situația din regiunea Mosellei, apără în primul rînd infailibilitatea cadastrului, așa cum Ministerul de Finanțe afirmă că starea de mizerie se datorește „cu totul altor” cauze decît celor de domeniul „impunerii”, tot așa și administrația în general va găsi cauza mizeriei nu în activitatea sa, ci în afara ei. Un funcționar din imediata apropiere a viticultorului vede — *nu în mod intenționat*, ci *în mod inevitabil* — situația într-o lumină mai bună sau cu totul alta decît este ea în realitate. El crede că chestiunea dacă situația din regiunea lui e bună este tot una cu chestiunea dacă el administrează această regiune cum trebuie. Dacă înseși principiile administrative și instituțiile sînt în genere bune, această chestiune nu e de competența sa, și numai forurile *superioare*, care posedă o cunoaștere mai largă și mai profundă a aspectului *oficial* al naturii lucrurilor, adică a legăturii lor cu întregul stat, sînt chemate să-și spună cuvîntul. În ceea ce-l privește, e ferm convins că *el* administrează bine. De aceea, pe de o parte, el nu va găsi în nici un caz că situația este chiar atît de desperată, iar pe de altă parte, chiar dacă o va găsi desperată, va căuta cauza ei în

afara sferei administrative, — parte în fenomenele naturii, care nu depind de voința omului, parte în condițiile vieții private, care sînt independente de administrație, parte în factori întimplători, care nu depind de nimeni.

Colegiile autorităților administrative superioare trebuie, desigur, să acorde mai multă încredere funcționarilor lor decît persoanelor administrate, de la care nu se pot aștepta la o egală înțelegere a problemelor administrative. Aceste colegii mai au apoi și tradițiile lor. Ele au deci și în ceea ce privește regiunea Moselei principiile lor stabilite o dată pentru totdeauna, ele au în cadastru harta oficială a regiunii, ele dispun de date oficiale cu privire la venituri și cheltuieli; alături de realitatea adevărată, ele au peste tot în fața lor o realitate *birocratică*, care-și păstrează autoritatea ei oricît s-ar schimba vremurile. La aceasta se mai adaugă și faptul că cei doi factori, — legea ierarhiei birocratice și teoria potrivit căreia cetățenii statului se împart în două categorii: cetățenii activi, conștienți, care administrează, și cetățenii pasivi, inconștienți, care sînt administrați — se completează unul pe altul. Potrivit principiului că existența conștientă și activă a statului este întruchipată în organele administrative, fiecare reprezentant al puterii de stat va considera că starea oricărei regiuni, în măsura în care e vorba de aspectul ei statal, este rezultatul activității predecesorului său. Potrivit legii ierarhiei, acest predecesor ocupă de cele mai multe ori un post mai înalt, adeseori cel ierarhic imediat superior. În sfîrșit, organul de conducere administrativă are, pe de o parte, conștiința reală — care decurge din poziția lui de organ al statului — că legile statului trebuie aplicate în ciuda tuturor intereselor private; pe de altă parte, în calitatea sa de autoritate administrativă izolată, el nu are misiunea să facă instituțiile și legile, ci să le aplice. De aceea el va căuta să reformeze nu administrația însăși, ci doar obiectul administrării. El nu poate adapta legile sale la particularitățile regiunii Moselei, ci poate încerca doar, în cadrul normelor de administrare existente, să se străduiască să promoveze bunăstarea acestei regiuni. Cu cît va fi deci mai zeloasă și mai leală strădania unui organ de conducere administrativă de a îndrepta — în cadrul unor instituții și principii administrative cărora, o dată adoptate, li se supune și el —, o situație nenorocită flagrantă care s-a extins asupra unei întregi regiuni, cu cît această calamitate va rezista mai îndărătnic oricăror încercări de ameliorare, căpătînd proporții tot mai mari în ciuda bunei admi-

nistrații, *cu atît va fi mai profundă, mai sinceră, mai fermă convingerea* administrației că această situație este un rău iremediabil pe care cîrmuirea, adică statul, nu-l poate schimba, și că, dimpotrivă, orice schimbare trebuie să pornească chiar de la cei cîrmuiți.

Dar dacă autoritățile administrative inferioare au încredere în priceperea organelor administrative superioare, considerînd că principiile generale de guvernare sînt desăvîrșite, și sînt gata ele însele să garanteze pentru aplicarea lor conștiincioasă în fiecare caz în parte, apoi autoritățile administrative superioare sînt ferm convinse de justetea principiilor lor generale și încredințate că organele lor inferioare, datorită experienței căpătate în exercitarea funcției lor, au competența necesară pentru a judeca fiecare caz în parte. Lucrul acesta este de altfel dovedit de documentele oficiale pe care le au.

Iată cum poate un guvern, *chiar cînd este călăuzit de cele mai bune intenții*, să accepte principiul enunțat de referentul guvernamental de la Trier cu privire la regiunea Moselei :

„Statul va trebui să se mărginească exclusiv să ușureze populației perioada de trecere, folosind în acest scop mijloacele cele mai potrivite”.

Dacă vom analiza cîteva din mijloacele mai cunoscute folosite de guvern pentru ușurarea stării dezastruoase a regiunii Moselei, vom găsi că raționamentul nostru e confirmat cel puțin de istoria măsurilor administrative notorii, căci cele rămase secrete, se înțelege, nu ne pot servi ca să ne formăm o părere. Dintre aceste mijloace fac parte : *scutirile de impozite în anii cu recoltă de struguri slabă, sfatul de a trece la o altă cultură, bunăoară la sericicultură, și, în sfîrșit, propunerea de a se îngădi fărîmițarea proprietății funciare*. Prima măsură are, desigur, rolul să ușureze doar întrucîtva situația, fără a o remedia. Este o soluție *de moment* prin care guvernul face o *excepție* de la regulă, o excepție care nu e costisitoare pentru el. Și nici nu se remediază răul însuși care a căpătat un *caracter permanent*, ci se ușurează formele lui excepționale de manifestare, — nu boala cronică, cu care te-ai obișnuit, ci boala acută, care s-a produs pe neașteptate.

Recurgînd la celelalte două mijloace, organele administrative își depășesc propriile lor atribuții. Activitatea pozitivă pe care o desfășoară ele acum constă în aceea că, pe de o parte, îi învață pe locuitorii din regiunea Moselei cum să iasă *ei înșiși* din impas, iar pe de altă parte le propun o *limi-*

tare a unui drept de care se bucură sau chiar să renunțe cu desăvîrșire la el. Prin urmare, se confirmă pe deplin expunerea teoretică făcută de noi mai sus. Administrația, care consideră că starea dezastruoasă a regiunii Moselei e incurabilă, că ea se datorește unor cauze care se află în afara principiilor ei de conducere și a activității ei administrative, sfătuiește populația regiunii Moselei să-și organizeze viața în așa fel, încît să se adapteze actualelor forme administrative și să poată duce o existență acceptabilă. Pe viticultor însă asemenea propuneri îl mîhnesc profund, chiar dacă ele ajung la el numai sub forma unor zvonuri. El va fi recunoscător guvernului dacă acesta va face o serie de experimentări pe socoteala sa, dar el simte că guvernul, propunîndu-i ca el să facă experimentări pe propria lui piele, renunță să-l ajute prin mijloacele sale. Viticultorul cere ajutor, iar nu sfaturi. Oricîtă încredere ar acorda el priceperii forurilor *conducătoare* în chestiunile care sînt de competența lor și apelează cu încredere la ele, el se încrede în propria sa pricepere atunci cînd e vorba de sfera lui de activitate. Îngrădirea parcelării proprietății funciare contrazice tradiționalul său simț de dreptate. El vede în acest proiect încercarea de a adăuga la mizeria lui fizică și o mizerie juridică, căci în orice încălcare a egalității în fața legii el vede o periclitare a dreptului. El simte, mai mult sau mai puțin conștient, că administrația există pentru țară, și nu invers, și că acest raport este răsturnat atunci cînd țara trebuie să-și schimbe obiceiurile ei, drepturile ei, forma ei de muncă și de proprietate pentru a le adapta administrației existente. Populația regiunii Moselei, care înfăptuiește munca ce-i revine de la natură și prin tradiție, cere ca statul să-i creeze atmosfera în care ea să poată crește, proșăși și trăi. De aceea asemenea proiecte născute moarte, asemenea directive eșuează de îndată ce se ciocnesc nu numai de adevărata stare de lucruri, ci și de conștiința cetățenilor.

[„Gazeta renană” nr. 19 din 19 ianuarie 1843]

Care este, prin urmare, atitudinea organelor administrative față de starea dezastruoasă a regiunii Moselei? *Starea dezastruoasă a acestei regiuni* înseamnă în același timp o *stare dezastruoasă a situației administrației*. Starea dezastruoasă *permanentă* a unei părți a statului (și o stare dezastruoasă care a intervenit aproape pe nesimțite cu mai bine de un deceniu în urmă, care s-a agravat mai întîi treptat, apoi cu o

forță irezistibilă, apropiindu-se de punctul ei culminant, și care capătă proporții tot mai înspăimântătoare, poate fi într-adevăr denumită *permanentă*), o asemenea stare dezastruoasă permanentă ne dezvăluie *contradicția dintre realitate și principiile de guvernare*; pe de altă parte, nu numai poporul, dar și guvernul vede în *bunăstarea* oricăreia din regiunile țării o confirmare concretă a metodelor de guvernare. Totuși organele administrative, prin însăși esența lor *birocratică*, nu pot admite că cauzele mizeriei trebuie căutate în sfera *administrației*, ci numai în sfera *naturală și particulară* a cetățenilor, situată în afara sferei administrației. Organele administrative, *oricât de bine intenționate ar fi ele*, oricât de umane ar fi sentimentele lor și oricât de vie inteligența lor, nu pot rezolva niște conflicte care nu au un caracter trecător și de moment, nu pot rezolva un conflict permanent între realitate și principiile administrative. Dar această treabă nici nu e de atribuția organelor administrative; și oricât de bune ar fi intențiile lor, ele nu ar putea face nimic împotriva acestei *stări de fapt* sau, dacă vrei, împotriva acestei *fatalități* *. Această *stare de fapt* este *birocratismul*, atît în cadrul aparatului administrativ cît și în *relațiile* lui cu *organismul administrat*.

Pe de altă parte, nici viticultorul, ca persoană particulară, nu poate tăgădui că opinia *lui* poate fi, conștient sau inconștient, întunecată de considerentele unor *interese particulare*, astfel că pot exista îndoieli în ceea ce privește justetea ei absolută. El va trebui de asemenea să se convingă că în cadrul statului există multe interese private lezate și că de dragul lor statul nu poate anula sau modifica principiile sale generale de guvernare. Dacă se afirmă apoi că o anumită calamitate a căpătat un caracter *general*, că ea capătă proporții și forme atît de îngrijorătoare încît suferința indivizilor devine o suferință a statului a cărei înlăturare este o datorie a acestuia față de *sine însuși*, atunci această afirmație a celor administrați pare un gest cu totul deplasat la adresa organelor administrative, deoarece se consideră că ele pot cel mai bine aprecia în ce măsură binele statului este amenințat, fiind de presupus că ele posedă o cunoaștere mai profundă a statului în ansamblul său, ca și a diferitelor sale părți componente, decît ar putea avea aceste părți înseși. La acestea trebuie adăugat faptul că individul izolat și chiar mulți indivizi izolați nu pot pretinde că glasul lor este glasul poporului; dim-

* Joc de cuvinte: „Verhältnis” — în cazul de față stare de fapt, „Verhängnis” — fatalitate. — *Nota Trad.*

potrivă, felul lor de a înfățișa lucrurile va avea întotdeauna caracterul unei plîngerii *particulare*. În sfîrșit, chiar dacă convingerea particularilor care formulează o asemenea cerere ar oglindi convingerea întregii regiuni a Moselei, aceasta nu înseamnă altceva decît că poziția regiunii Moselei, ca unitate administrativă aparte și ca regiune aparte a țării, față de propria ei provincie, ca și față de stat, este aceea a unui particular ale cărui convingeri și dorințe trebuie apreciate abia în raport cu convingerea și dorința generală.

Așadar, atît administrația cît și administrații au nevoie în egală măsură, pentru rezolvarea dificultăților lor, de un al *treilea* element, care ar fi *politic* fără a fi oficial, și în felul acesta nu ar porni de la premise birocratice, de un element care ar fi *civil* fără să fie însă implicat în interesele private și în nevoile legate de ele. Acest element complementar cu *mintea de cetățean al statului* și cu *inima de cetățean* este tocmai *presa liberă*. În cadrul presei, cei ce administrează, ca și cei administrați, au aceeași posibilitate de a critica principiile și revendicările lor, dar nu în cadrul unui raport de subordonare, ci pe bază de drepturi egale ca *cetățeni ai statului*, deci nu ca *persoane*, ci ca *forțe intelectuale*, ca purtători ai unor argumente raționale. Așa cum „presa liberă” este produsul opiniei publice, tot așa ea creează, la rîndul ei, opinia publică. Numai ea poate ridica interesul particular la rangul de interes general, numai ea poate face din *starea de mizerie* a regiunii Moselei obiectul atenției și simpatiei generale a patriei, numai ea e în stare să ușureze mizeria fie chiar prin simplul fapt că o face sensibilă pentru toți.

Raportul dintre presă și condițiile de viață ale poporului este un *raport rațional*, dar, într-o măsură cel puțin egală, și un *raport afectiv*. De aceea limbajul ei nu este numai limbajul rațional al criticii care enunță sentințe plutind deasupra stării de lucruri, ci este în același timp limbajul plin de simțire al stării de lucruri însăși, un limbaj care nu poate și nu trebuie pretins *rapoartelor oficiale*. În sfîrșit, presa liberă ia mizeria poporului în forma ei nemijlocită, netrecută prin mediul birocratic, și o duce la treptele tronului, la puterea în fața căreia deosebirea dintre administrație și administrați dispăre și nu mai rămîn decît *cetățeni* la fel de apropiați și la fel de îndepărtați.

Prin urmare, dacă presa liberă a devenit aici *necesară* datorită stării dezastruoase *specifice* în care se găsește re-

giunea Moselei, dacă ea a devenit aici o necesitate stringentă pentru că era o necesitate *reală*, atunci se pare că n-a fost nevoie de opreliști excepționale împotriva presei pentru a da naștere acestei necesități. Dimpotrivă, era nevoie de o libertate excepțională a presei pentru a satisface necesitatea existentă.

La punctul 2. Presa care se ocupă cu problemele ce privesc regiunea Moselei constituie, în orice caz, numai o *parte a presei politice prusiene*. Pentru a afla deci care era situația ei înainte de mult comentatul decret regal, este necesar să aruncăm o privire rapidă asupra stării întregii prese prusiene înainte de anul 1841. Dăm cuvîntul unui om de ale cărui convingeri loiale nu se îndoiește nimeni.

„În Prusia, spune David Hansemann în cartea sa „Prusia și Franța”, ediția a II-a, Leipzig, 1834, pag. 272, ideile generale, ca și evenimentele, se dezvoltă încet și liniștit, și faptul acesta trece cu atît mai neobservat cu cît *cenzura* nu permite *nici o dezbatere serioasă*, în paginile presei zilnice prusiene, a problemelor *politice și chiar a celor economice în legătură cu statul, oricît de cuviincioasă și de moderată ar fi forma în care ar fi ea redactată*. Prin dezbatere serioasă trebuie să înțelegem o controversă în care pot fi aduse toate argumentele și contraargumentele. *Aproape nici o problemă de ordin economic* nu poate fi dezbătută *în mod temeinic dacă nu este privită în conexiunea ei cu politica internă și externă*, căci sînt foarte rare cazurile — și poate că *nici nu există asemenea cazuri* — cînd nu există o asemenea conexiune. Dacă este oportun un asemenea mod de a exercita cenzura, dacă în genere poate fi exercitată în alt fel cenzura în situația dată a guvernului în Prusia, acestea sînt chestiuni de care nu ne vom ocupa aici; e de ajuns să spunem că așa stau lucrurile”.

Să luăm apoi în considerație faptul că chiar § II al edictului cenzurii din 19 decembrie 1788 sună :

„Intenția cenzurii nu este cîtuși de puțin să stingherească cercetarea cinstită, serioasă și modestă a adevărului sau să impună scriitorilor vreo constrîngere inutilă și supărătoare”.

Amintim de asemenea că aceste cuvinte le găsim și în art. II al edictului cenzurii din 18 octombrie 1819 :

„Cenzura nu trebuie să stingherească cercetarea serioasă și modestă a adevărului și nici să impună scriitorilor o constrîngere inadmisibilă”.

Să comparăm cu aceasta cuvintele introductive ale edictului cenzurii din 24 decembrie 1841 :

„Pentru a elibera *încă de pe acum* presa de îngrădirile *inadmisibile* care nu corespund *intenției suverane*, majestatea sa regele, într-un înalt decret adresat ministerului regal [...], a binevoit să-și exprime *în mod categoric* dezaprobarea sa față de orice constrîngere abuzivă impusă ac-

tivității literare și [...] ne-a împuternicit să invităm *din nou* pe cenzori să respecte în modul convenit art. II al edictului cenzurii din 18 octombrie 1819”.

Ne amintim, în fine, următorul pasaj :

„Cenzorul poate, bineînțeles, să permită și o dezbatere liberă a *problemelor interne*. — Dificultatea indiscutabilă de a stabili limitele juste în această privință nu trebuie să stînjenească pe cenzor în străduința lui de a acționa potrivit *adevăratai intenții a legii* și nici să ducă la *teama care prea adeseori a dus la răstălmăcirii ale intenției guvernului*”.

După toate aceste declarații oficiale, întrebarea : de ce, cu toată dorința autorităților ca nevoile regiunii Moselei să fie discutate cît se poate de sincer și în mod public, au existat opreliști din partea cenzurii ? pare să se transforme în întrebarea de ordin *mai general* : de ce, în ciuda „*intenției legii*”, a „*intenției guvernului*” și, în sfîrșit, în ciuda „*intenției suverane*”, a mai fost nevoie și în 1841, așa cum s-a recunoscut în mod oficial, să se elibereze presa „*de îngrădirile inadmisibile*”, de ce a mai fost nevoie *să se atragă luarea-aminte* a cenzurii și în 1841 asupra art. II al edictului din 1819 ? Cu privire, în special, la *regiunea Moselei*, această întrebare — în loc să fie formulată : ce *opreliști speciale* au fost puse discutării problemelor interne ? — ar trebui, dimpotrivă, formulată în felul următor : care au fost *măsurile speciale luate în favoarea presei* pentru ca această discuție parțială asupra situației *interne* să facă posibilă, ca o *excepție*, o discuție *cît mai sinceră și publică* ?

O idee mai clară asupra conținutului și caracterului *literaturii politice* și al *presei cotidiene* înainte de apariția dreptului în chestiune ne-o pot da următoarele cuvinte ale instrucțiunilor cenzurii :

„În felul acesta se poate *spera* că și *literatura politică* și *presa cotidiană* își vor înțelege *mai bine* menirea, își vor însuși un ton *mai demn* și *pe viitor* nu se vor mai preta *să exploateze curiozitatea* cititorilor lor prin publicarea unor știri inconsistente, culese din ziarele străine etc... Este *de așteptat* că în felul acesta *va fi trezit* un interes *mai mare* pentru tot ceea ce *privește patria* și că va crește *sentimentul național*”.

De aici pare să rezulte că, chiar dacă nici un fel de *măsurii speciale* nu au împiedicat o dezbatere sinceră și publică a situației din regiunea Moselei, însăși *starea generală* a presei prusiene trebuia să constituie o piedică de neînving atît în calea sincerității cît și a publicității discuției. Dacă rezumăm toate pasajele citate din instrucțiunile cenzurii, reiese

că cenzura a fost peste măsură de precaută și a constituit o barieră *exterioară* pentru o presă liberă; concomitent cu aceasta a acționat o îngrădire *interioară* a presei, care și-a pierdut curajul și a renunțat pînă și la năzuința de a se ridica mai sus de orizontul știrilor senzaționale; în sfîrșit, că însuși poporul a pierdut orice *interes pentru tot ceea ce privește patria și sentimentul național*, deci tocmai elementele care constituie nu numai forțele creatoare ale unei prese care-și exprimă în mod sincer și deschis părerea, dar și singurele condiții în cadrul cărora o asemenea presă poate să-și desfășoare activitatea ei și să se bucure de popularitate; această popularitate constituie atmosfera vitală a presei, fără de care ea este condamnată la o lincezire totală.

Dacă, prin urmare, niște măsuri luate de autorități pot crea o presă *neliberă*, apoi, în condițiile unei prese în genere nelibere, este *peste puterea autorităților* să asigure dezbaterea cît mai sinceră și publică a unor probleme speciale prin faptul că însăși părerea liber exprimată în legătură cu diferite chestiuni, care ar apărea în coloanele ziarelor, n-ar putea trezi interesul *general*, deci nu ar putea să-și creeze o publicitate adevărată.

La acestea se adaugă și faptul că, după cum observă foarte just *Hanseman*, nu există poate nici o problemă de ordin economic care să nu aibă legătură cu politica internă și externă. Așadar, posibilitatea unei dezbateri sincere și publice a situației din regiunea Moselei presupune posibilitatea unei dezbateri sincere și publice a întregii „*politici interne și externe*”. Realizarea unui asemenea deziderat nu stătea însă în puterea unor organe administrative, și numai voința hotărît și fățiș exprimată de însuși regele putea interveni aici în mod decisiv și eficace.

Dacă dezbateră publică n-a fost sinceră, apoi dezbateră sinceră n-a fost publică. Ea s-a mărginit la *obscure* ziare locale al căror orizont nu depășea — și, după cum reiese din cele de mai sus, nici nu putea depăși — cercul în care erau citite. Pentru caracterizarea unor asemenea discuții locale dăm aici cîteva extrase din materialele apărute în decurs de cîteva ani în „*Bernkasteler gemeinnütziges Wochenblatt*”. Într-unul din numerele apărute în 1835 se spune :

„În toamna anului 1833, la *Erden*, un venetic a făcut 5 ohmi* de vin. Pentru a umple complet butoiul, a mai cumpărat 2 ohmi, pentru care a

* — veche măsură de capacitate în Germania, de circa 150 de litri.—
Nota Trad.

plătit 30 de taleri. Butoiul a costat 9 taleri, s-a plătit impozit 7 taleri și 5 groși. Cheltuielile pentru culesul strugurilor au fost de 4 taleri ; chiria pivniței 1 taler și 3 groși, plata pentru strivitul strugurilor 16 groși ; prin urmare, fără a socoti cheltuielile de producție, o cheltuială netă de 51 de taleri și 24 de groși. Butoiul cu vin a fost vîndut, la 10 mai, cu 41 de taleri. Trebuie adăugat că vinul era de bună calitate și n-a fost vîndut de nevoie și nici n-a căzut în miinile cămătarilor" (pag. 87). „La 21 noiembrie s-a vîndut la licitație, pe piața din Bernkastel, $\frac{3}{4}$ ohm de vin din recolta 1835 cu 14 (*patrusprezece*) groși, și la 27 ale aceleiași luni 4 ohmi, împreună cu butoiul, cu 11 taleri ; la aceasta trebuie adăugat că în ziua de sfîntul Mihail, anul trecut, butoiul a fost cumpărat cu 11 taleri" (pag. 267, *ibid.*).

În numărul din 12 aprilie 1836 găsim o notiță asemănătoare.

Vom mai cita încă cîteva extrase din 1837 :

„Pe ziua de 1 a lunii curente, în localitatea *Kinheim* a fost scoasă la licitație publică, în fața notarului, o podgorie tinăra de patru ani, cu aproximativ 200 de butuci bine arăciți. Ea a fost vîndută cu $1\frac{1}{2}$ pfennigi butucul, cu obișnuita păsuire de plată. În 1828 același butuc costa acolo 5 groși" (pag. 47). „O văduvă din *Graach* a cedat recolta ei de struguri neculeasă pentru jumătate din venitul adus de această recoltă. Ei i-a revenit un ohm de vin, pe care l-a vîndut pe 2 funți de unt, 2 funți de pîine și $\frac{1}{2}$ funt de ceapă" (în nr. 37, *ibid.*). „La 20 ale lunii curente s-au vîndut aici la licitație : 8 fuderii de vin de *Graach* și Bernkastel, recolta 1836, din cele mai bune calități, și 1 butoi de vin de *Graach*, recolta 1835. S-au încasat în total 135 de taleri și 15 groși (inclusiv butoiul). În felul acesta fiecare butoi de vin îl costă pe cumpărător, una peste alta, circa 15 taleri. Butoiul singur poate să fi revenit la 10—12 taleri. Ce-i mai rămîne atunci viticultorului sărac pentru acoperirea cheltuielilor sale de producție ? Nu pot fi oare luate nici un fel de măsuri împotriva acestor stări nenorocite ? ! ! (Corespondență)" (nr. 4, pag. 30).

Aici găsim deci o simplă expunere a faptelor, care uneori este însoțită de o scurtă completare elegiacă. Această expunere poate produce o impresie zguduitoare tocmai prin nuda ei simplitate, dar cu greu ar putea pretinde să fie numită o dezbatere sinceră și publică a situației din regiunea Moselei.

Dacă un individ și, mai mult chiar, dacă marea majoritate a unei populații este lovită de o nenorocire cu totul neobișnuită, îngrozitoare, și dacă nimeni nu vorbește despre această nenorocire, nimeni nu o consideră ca un fenomen care merită să fie analizat și discutat, atunci persoanele lovite de această nenorocire trebuie să deducă fie că ceilalți nu au voie să vorbească, fie că nu vor să vorbească despre această chestiune, întrucît li se pare că importanța care i se acordă e iluzorie. Chiar pentru viticultorul cel mai lipsit de cultură,

recunoașterea de către alții a nenorocirii sale — această participare spirituală la suferința lui — este o necesitate; ea îi permite cel puțin să tragă următoarea concluzie: acolo unde toți gîndesc, iar mulți își exprimă cu voce tare gîndurile lor, unii încep în curînd să și acționeze. Și chiar dacă s-ar permite realmente să se discute în mod liber și deschis situația din regiunea Moselei, lucrul acesta totuși nu s-a întimplat; și se înțelege de la sine că poporul crede numai în ceea ce există realmente: nu în presa sinceră care ar putea să existe, ci în presa sinceră care există realmente. Așadar, dacă înainte de apariția înaltului decret locuitorul regiunii Moselei și-a dat seama de situația lui nenorocită și a auzit totodată cum unii se îndoiesc de ea, dar n-a aflat nimic despre existența unei prese publice și sincere, în schimb după apariția decretului el a văzut cum presa răsare, ca să zicem așa, din nimic. Concluzia lui e că decretul regal a fost singura cauză a acestei mișcări a presei, față de care, din motivele enumerate mai sus, el a manifestat un interes cu totul deosebit care decurge în mod nemijlocit dintr-o necesitate reală, și această concluzie e, în orice caz, extrem de răspîndită în popor. În sfîrșit, se pare că, abstracție făcînd de larga răspîndire a acestei păreri, o examinare critică ar duce la același rezultat. Cuvintele introductive ale instrucțiunilor cenzurii din 24 decembrie 1841 cum că

„Majestatea-sa regele a binevoit să-și exprime în mod categoric dezaprobarea sa față de orice *constringere abuzivă* impusă activității literare și, *recunoscînd importanța și necesitatea* unei publicistici sincere și decente... etc.”,

aceste cuvinte introductive conferă presei deosebita apreciere regală, recunoașterea *importanței* ei în stat. Faptul că un cuvînt al regelui poate avea un efect atît de mare, fiind salutat chiar de locuitorii regiunii Moselei ca un cuvînt înzestrat cu o forță magică, ca un panaceu universal împotriva tuturor suferințelor lor nu poate fi decît o dovadă a sentimentelor autentic regaliste ale populației din valea Moselei și ale recunoștinței lor fără de margini.

[„Gazeta renană” nr. 20 din 20 ianuarie 1843]

La punctul 3. Am încercat să arătăm că *nevoia* unei prese libere a izvorît cu *necesitate* din *specificul* situației regiunii Moselei. Am mai arătat apoi cum, înainte de apariția înaltu-

lui decret regal, satisfacerea acestei cerințe ar fi fost împiedicată dacă nu de dificultățile *speciale* ale presei, în orice caz de *situația generală a presei cotidiene prusiene*. Vom arăta, în fine, că împrejurări *într-adevăr speciale* au stat în calea dezbaterii sincere și publice a situației din regiunea Moselei. Și aici trebuie să subliniem mai întâi punctul de vedere după care ne-am călăuzit în expunerea noastră și să descoperim, în *voința* persoanelor care acționează, influența *condițiilor generale*. În împrejurările *speciale* care au împiedicat o dezbateră sinceră și publică a situației din regiunea Moselei nu trebuie să vedem altceva decât *întruchiparea concretă și manifestarea evidentă a condițiilor generale* expuse mai sus, și anume poziția *specială* adoptată de organele administrative față de regiunea Moselei, situația generală a presei zilnice și a opiniei publice și, în sfârșit, spiritul politic dominant și sistemul său. Dacă aceste condiții au fost, după cum se pare, forțele *generale, nevăzute și coercitive* ale acelei epoci, nici nu mai e nevoie să menționăm că ele trebuie să acționeze *ca atare*, devenind fapte, *exteriorizându-se* ca acțiuni izolate, în *aparență* arbitrar. Cel ce renunță la acest punct de vedere obiectiv, căzînd în exclusivism, capătă un resentiment împotriva anumitor indivizi în persoana cărora s-a lovit de vrăjmășia condițiilor vremii.

Printre dificultățile *speciale* create presei trebuie socotite nu numai diferitele *opreliști impuse ei de către cenzură*, ci, în măsură egală, și toate *împrejurările speciale* care fac ca cenzura să fie de prisos, întrucît nu permit nici măcar de probă să se ivească însuși obiectul cenzurii. Acolo unde cenzura intră într-un conflict deschis, stăruitor și violent cu presa, se poate trage cu o anumită certitudine concluzia că presa a devenit mai vie, mai fermă și are mai multă siguranță de sine, căci numai o acțiune vizibilă trezește o reacție vizibilă. Dimpotrivă, acolo unde nu există cenzură, pentru că nu există nici presă — deși se simte nevoia unei prese libere, deci *susceptibile de a deveni obiectul cenzurii* —, rolul *cenzurii preventive* a fost îndeplinit de niște factori care au terorizat gîndirea chiar în forma ei cea mai inofensivă.

Noi nu ne-am propus cîtuși de puțin să facem o expunere completă a acestor *împrejurări speciale*. Aceasta ar însemna să facem o expunere istorică a ultimei perioade — de la 1830 încoace — în ceea ce privește regiunea Moselei. Vom considera că ne-am îndeplinit sarcina noastră dacă vom dovedi că cuvîntul exprimat în mod sincer și în public *sub toate formele*,

și anume sub *formă verbală, scrisă* sau sub forma *cuvîntului tipărit*, a celui *încă necenzurat*, ca și a celui *cenzurat*, s-a lovit de *pedici speciale*.

Tristețea și descurajarea care, atunci cînd e vorba de o populație nenorocită, paralizază forța morală indispensabilă pentru o dezbatere sinceră și publică, au fost întreținute mai ales de condamnările judiciare „*pentru ofense aduse unui slujbaș în exercițiul funcției sale sau în legătură cu funcția sa*”, condamnări care au fost provocate de numeroase *dennunțuri*.

O procedură de acest fel este încă proaspătă în memoria multor viticultori de pe Mosela. Un tîrgoveț deosebit de simpatizat pentru bonomia lui i-a spus în glumă slujnicii unui *prefect* care cu o seară înainte băuse destul de zdravăn într-o societate de oameni veseli cu ocazia zilei de naștere a regelui : „*Stăpînul d-tale a fost ieri cam pilit*”. Pentru această glumă nevinovată el a fost tradus în fața judecătoriei contravenționale din Trier, judecat în *ședință publică* și, cum era de așteptat, *achitat*.

Am ales tocmai acest exemplu pentru că el dă naștere unei reflexii foarte simple : *prefecții* îndeplinesc funcția de *cenzori* în respectivele capitale de district. Activitatea administrativă a prefectului, ca și aceea a tuturor organelor subordonate lui, constituie însă principalul obiect al *presei locale* tocmai pentru că este și obiectul ei cel mai apropiat. Dacă, în genere, e greu să fii judecător imparțial într-o chestiune care te privește personal, reiese din incidente de felul celui arătat mai sus, care vădesc susceptibilitate morbidă în ceea ce privește inviolabilitatea persoanelor care ocupă posturi oficiale, că simpla existență a *cenzurii prefectului* constituie un motiv suficient pentru inexistența unei presei locale sincere.

Dacă, precum se vede, o afirmație *verbală* cît se poate de nevinovată și fără de pretenții te poate duce în fața judecătoriei contravenționale, apoi forma *scrisă* a cuvîntului liber, *petiția*, care e încă foarte departe de a avea publicitatea presei, duce la același rezultat : judecătoria contravențională. Dacă în primul caz libertății cuvîntului i se opune principiul inviolabilității persoanelor care ocupă posturi oficiale, în cazul petițiilor obstacolul îl reprezintă principiul inviolabilității *legilor țării*.

În urma publicării „*decretului regal*” din 6 iulie 1836, în care se spune, între altele, că regele îl trimite pe fiul său

în Provincia renană *pentru a lua cunoștință de situația de acolo*, câțiva țărani din districtul Trier au găsit de cuviință să se adreseze „deputatului” lor și să-i ceară să le întocmească o petiție pe care s-o prezinte prințului moștenitor. Ei au indicat totodată principalele puncte ale plîngerii. Pentru a da mai multă greutate petiției printr-un număr mai mare de semnatari, deputatul * a trimis un curier prin satele din împrejurimi, obținînd astfel semnăturile a 160 de țărani. Iată textul petiției :

„Subsemnații locuitori ai raionului..., districtul Trier, fiind informați că bunul nostru rege trimite la noi pe alteța-sa regală moștenitorul tronului pentru a lua cunoștință de situația noastră și vrînd să cruțăm pe alteța-sa regală de osteneala de a asculta plîngerea fiecăruia în parte, îl însărcinăm pe deputatul nostru, d-l..., să supună cu adînc respect alteței-sale regale, fiul preamîlostivului nostru rege, prințul moștenitor al Prusiei, următoarele :

1) Dat fiind că nu putem vinde surplusul nostru de produse, mai ales vitele și *vinul*, ne este imposibil să plătim impozitele, care sînt peste măsură de mari în toate cazurile. Pentru acest motiv solicităm o reducere substanțială a lor, căci în caz contrar vom fi siliți să dăm perceptorilor tot avutul nostru, după cum reiese din anexă ; (cuprinde o somație de plată a unui perceptor în sumă de 1 taler, 25 de groși și 5 pfennigi) ;

2) alteța-sa regală să nu tragă vreo concluzie în ceea ce privește situația noastră luînd ca criteriu nivelul de trai al numeroșilor funcționari prea bine plătiți, al pensionarilor și al diurniștilor, al civililor și militarilor, al rentierilor și meseriașilor, căroră, la orașe, ieftinătatea produselor noastre, al căror preț a scăzut atît de mult, le dă posibilitatea să ducă o viață de lux. Cu totul alta este însă situația în coliba nenorocită a țaranului înglodat în datorii, și acest contrast e pentru el de-a dreptul revoltător. Acolo unde înainte erau 27 de funcționari ale căror salarii însumau 29.000 de taleri, sînt acum 63 de funcționari, fără a socoti pe pensionari, remunerați cu 105.000 de taleri ;

3) funcționarii noștri comunali să fie aleși direct de locuitorii comunei, ca în trecut ;

4) birourile de vămuire să nu fie închise ore întregi în timpul zilei, ci să rămînă deschise toată ziua, pentru ca țaranul care nu din vina lui a întîrziat cîteva minute să nu fie nevoit să aștepte cinci-șase ore sau chiar să înghețe toată noaptea pe stradă, ori să se prăjească de căldură în timpul zilei, căci funcționarul trebuie să stea întotdeauna la dispoziția poporului ;

5) să fie abrogate dispozițiile prin care recent s-au interzis sub aspră sancțiune, în conformitate cu § 12 al legii din 28 aprilie 1828, reconfirmat prin Buletinul oficial al guvernului regal din 22 august, arăturile făcute la mai puțin de 2 picioare de marginea șanțului șoselei și să se permită proprietarilor să-și are lotul pînă la șanțul șoselei, astfel ca acest pămînt să nu le fie răpit de paznicii de drumuri”.

Ai alteței-voastre regale prea plecați supuși
(Urmează semnăturile)

* — Waldener. — *Nota Red.*

Această petiție, pe care deputatul voia s-o înmîneze prințului moștenitor, a fost înmînată unei alte persoane, care a promis în mod expres că o va preda alteței-sale regale. Nu s-a primit nici un răspuns la această petiție, în schimb s-a deschis acțiune publică împotriva deputatului, ca inițiator al unei petiții care conține „o critică insolentă, lipsită de respect la adresa legilor țării”. Ca urmare a acestei acuzații, deputatul din Trier a fost condamnat la o pedeapsă de șase luni închisoare și la plata cheltuielilor de judecată. Curtea de apel a comutat sentința, menținînd numai punctul referitor la cheltuielile de judecată, și aceasta pentru motivul că purtarea acuzatului a fost într-o oarecare măsură nechibzuită, dînd astfel prilej la intentarea procesului. În schimb, *conținutul petiției* n-a fost nicidecum considerat ca fiind *pasibil de sancțiune*.

Dacă ne gîndim că, deși datorită, pe de o parte, scopului călătoriei prințului moștenitor, iar pe de altă parte poziției acuzatului, care era deputat în dietă, petiția în chestiune trebuia să capete în toată regiunea proporțiile unui eveniment deosebit de important și hotărîtor și să stîrnească în cel mai înalt grad interesul opiniei publice, totuși consecințele la care a dus această petiție n-au prea creat condițiile pentru o dezbatere sinceră și publică a situației din regiunea Moselei, după cum pare puțin probabil că o asemenea dezbatere ar corespunde dorinței autorităților.

Am ajuns acum la punctul privitor la restricțiile propriuzise impuse presei, la *intervențiile directe ale cenzurii*, care, după cum reiese din cele arătate mai sus, trebuiau să fie tot atît de rare pe cît de rare au fost încercările de a iniția în presă, sub ochii cenzurii, o dezbatere a situației din regiunea Moselei.

Unui *proces-verbal al consiliului municipal*, care conține, pe lîngă o serie de raționamente încîlcite, și cîteva cuvinte sincere, cenzura *districtuală* i-a refuzat autorizația de tipărire. Consfătuirea a avut loc la *consiliul municipal*, iar *procesul-verbal* a fost întocmit de primar. În partea lui introductivă se spune :

„Domnilor! Regiunea Moselei, care se întinde de la Trier pînă la Koblenz, de la Eifel pînă la Hunsrück, este foarte săracă din punct de vedere material din cauză că trăiește numai din viticultură, care a primit o lovitură de moarte prin acordurile comerciale cu Germania; dar această regiune este săracă și din punct de vedere *spiritual*” etc.

În sfârșit, faptul că o dezbatere publică și sinceră care a biruit toate piedicile menționate și a ajuns în *mod cu totul excepțional* în coloanele ziarelor a fost considerată ca o *excepție* și a fost mai târziu redusă la tăcere reiese și din următoarea întâmplare reală. Un articol al *profesorului de științe financiare Kaufman* din Bonn, „despre starea dezastruoasă a viticultorilor din regiunea Moselei etc.”, apărut acum câțiva ani în „Rhein- und Mosel-Zeitung”, a fost *interzis* de autorități după ce în decurs de trei luni a fost publicat în diferite ziare; interdicția este și astăzi în vigoare.

În cele arătate pînă aici cred că am dat un răspuns destul de complet cu privire la problema atitudinii regiunii Moselei față de decretul regal din 10 decembrie și față de *instrucțiunile cenzurii* din 24 decembrie, bazate pe acest decret, precum și față de libertatea mai mare acordată presei. Îmi mai rămîne să justific afirmația mea : „Situția nenorocită a viticultorilor a fost pusă la îndoială multă vreme de către forurile înalte, iar strigătul lor deznădăjduit a fost considerat drept o zarvă nerușinată”. Fraza de mai sus poate fi descompusă în două părți : „Situția nenorocită a viticultorilor a fost pusă la îndoială multă vreme de către forurile înalte” și „Strigătul lor deznădăjduit a fost considerat drept o zarvă nerușinată”.

Prima propoziție cred că nu mai are nevoie de nici o dovadă. A doua propoziție însă : „Strigătul lor deznădăjduit a fost considerat drept o zarvă nerușinată” nu trebuie neapărat dedusă din propoziția întâi, așa cum procedează d-l prim-președinte, care-i dă următoarea interpretare : „Strigătul lor deznădăjduit a fost considerat *de forurile înalte* drept o zarvă nerușinată”. De altfel și această interpretare poate fi considerată valabilă dacă între expresiile „forurile înalte” și „forurile oficiale” se pune semnul egalității.

Că despre „*strigătul deznădăjduit*” al viticultorilor era cazul să se vorbească nu numai în *sens figurat*, ci și în *sensul propriu* al cuvîntului, lucrul acesta a reieșit, fără doar și poate, din cele expuse mai sus. Că, pe de o parte, i s-a reproșat acestui strigăt deznădăjduit lipsa lui de justificare, iar descrierea mizeriei a fost considerată drept o exagerare crasă, dictată de motive egoiste, rău intenționate; că, pe de altă parte, plîngerea și cererea acestor nenorociți a fost calificată drept „*critică insolentă și lipsită de respect la adresa legilor țării*”, — aceste afirmații ale noastre au fost dovedite de un

raport guvernamental și de un proces penal. Apoi că niște văicăreli exagerate, care nu corespund adevăratei stări de lucruri și care izvorăsc din motive rău intenționate și aduc critici insolente legilor țării, sînt identice cu noțiunea de „zarvă”, ba chiar de „zarvă nerușinată”, nu poate fi considerat drept o afirmație prea hazardată și lipsită de bună-credință. Că, în fine, în locul uneia din părțile egalității ar putea fi astfel pusă cealaltă, lucrul acesta pare să rezulte ca o concluzie logică din tot ce s-a spus mai înainte.

[Karl Marx]

Declarație

[„Gazeta renană” nr. 77 din 18 martie 1843]

Subsemnatul declar că, din cauza condițiilor de cenzură actualmente în vigoare, am părăsit azi redacția „Gazetei renane”.

Colonia, 17 martie 1843

Dr. Marx



Prometeu în lanțuri.

Alegorie simbolizând interdicerea „Gazetei Renane”. Veverița (în germană Eichhörnchen) din această ilustrație este o caricatură la adresa ministrului prusian Eichhorn, care piigoncea „Gazeta Renană”

Karl Marx

Contribuții la critica
filozofiei hegeliene a dreptului ⁹²

Scris în vara anului 1843

Publicat pentru prima oară în limba germană,
după manuscrisul original, de către Institutul Marx-Engels,
Moscova, 1927

Pasajele din „Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Umriss” („Elemente de filozofie a dreptului, sau schița dreptului natural și a științei despre stat”) citate de Marx au fost verificate de noi după ediția (Opere, ediție completă, vol. VIII, editată de dr. Eduard Gans, Berlin, 1833) folosită de Marx. Abateri fără însemnătate de la textul lui Hegel, precum și greșeli evidente de transcriere, au fost în general îndreptate fără a fi menționate, dându-se note la subsol numai acolo unde a fost vorba de modificări de sens. Cuvintele cursive din citate indică sublinierile lui Hegel preluate de Marx, în timp ce cuvintele rărite indică exclusiv pasaje subliniate de Marx. Am renunțat la sublinierile lui Hegel — relativ puține — omise de Marx cu ocazia transcrierii. Celelalte sublinieri din text corespund cu manuscrisul original al lui Marx.

§ 261. „Față de sferile dreptului privat și ale binelui privat, ale familiei și ale societății civile, statul este, pe de o parte, o necesitate *exterioară* și puterea lor superioară, a cărei natură își subordonează și pune în dependență de ea atât legile cât și interesele lor; pe de altă parte însă statul este scopul lor *imantent*, și forța lui constă în unitatea scopului său final general și a interesului particular al indivizilor, în faptul că aceștia au *datorii* față de el, după cum au, în același timp, și drepturi (§ 155)“.

Paragraful de mai sus ne arată că *libertatea concretă* constă în identitatea (imperativă, dublă) dintre sistemul interesului particular (al familiei și al societății civile) și sistemul interesului general (al statului). Raportul acestor sfere urmează să fie determinat acum într-un mod mai amănunțit.

Față de sfera familiei și a societății civile, statul este, pe de o parte, o „necesitate *exterioară*“, o putere în virtutea căreia „legile“ și „interesele“ sînt „subordonate“ lui și „dependente“ de el. Faptul că statul reprezintă față de familie și de societatea civilă o „necesitate *exterioară*“ era inclus parte în categoria „*tregerii*“, parte în *raportul lor conștient* față de stat. „Subordonarea“ față de stat corespunde încă pe deplin acestui raport de „necesitate *exterioară*“. Dar ce înțelege Hegel prin „dependență“ ne-o arată următoarea propoziție din nota la acest paragraf :

„Idea de dependență a legilor, în special a legilor dreptului privat, de caracterul determinat al statului și ideea filozofică de a privi partea numai în raportul ei cu întregul au fost cercetate mai ales de Montesquieu [...]“ etc.

Prin urmare, Hegel ne spune aici că dreptul privat etc. este *interior dependent* și esențial determinat de stat; totodată însă el include această dependență în raportul de „necesitate *exterioară*“ și o opune — ca cealaltă latură — celeilalte

relații, prin care familia și societatea civilă se raportează la stat ca la „scopul lor immanent”.

Prin „necesitate exterioară” se poate înțelege numai că, în cazul unei ciocniri, „legile” și „interesele” familiei și ale societății trebuie să cedeze în fața „legilor” și „intereselor” statului, că ele îi sînt subordonate, că existența lor depinde de existența statului sau că voința și legea lui apar „voinței” și „legilor” lor ca o necesitate.

Dar Hegel nu vorbește aici despre ciocniri empirice : el vorbește despre raportul care există între „sferele dreptului privat și ale binelui privat, ale familiei și ale societății civile” și stat ; este vorba despre raportul esențial al acestor sfere înseși. Nu numai „interesele” lor, dar și „legile” lor, „determinările” lor „esențiale” sînt „dependente” de stat, îi sînt „subordonate” lui. Acesta se raportează la „legile și interesele” lor ca o „putere superioară”. „Interesele” și „legile” lor se raportează la el ca niște „supuși”. Ele trăiesc în „dependență” față de stat. Tocmai pentru că „subordonarea” și „dependența” reprezintă raporturi exterioare, care restrîng ființa independentă și o contrazic, raportul „familiei” și al „societății civile” față de stat este acela al „necesității exterioare”, necesitate care intră în contradicție cu esența interioară a obiectului. Însuși faptul că „legile dreptului privat depind de caracterul determinat al statului”, că ele se modifică în conformitate cu el este deci cuprins în raportul „necesității exterioare” tocmai pentru că „societatea civilă și familia” în dezvoltarea lor adevărată, adică în dezvoltarea lor deplină și independentă, constituie — ca „sfere” speciale — premisele statului. „Subordonarea” și „dependența” sînt expresii ale unei identități „exterioare”, silite, aparente, pentru a căror exprimare logică Hegel folosește în mod just „necesitatea exterioară”. În noțiunile „subordonare” și „dependență”, Hegel a continuat să dezvolte una dintre laturile identității discordante, și anume latura înstrăinării în libertate :

„pe de altă parte însă statul este scopul lor immanent, și forța lui constă în unitatea scopului său final general și a interesului particular al indivizilor, în faptul că aceștia au datorii față de el, după cum au în același timp și drepturi”.

Hegel stabilește aici o *antinomie* nerezolvată. Pe de o parte, necesitate exterioară ; pe de altă parte, scop immanent. Unitatea scopului final general al statului și a interesului particular al indivizilor va consta în aceea că datoriiile lor față

de stat și *drepturile lor* față de stat sînt identice (așa cum, de exemplu, datoria de a respecta proprietatea coincide cu dreptul de a avea proprietate).

Această identitate este explicată în nota [la § 261] astfel :

„Intrucît *datoria* este, înainte de toate, un raport *față de ceva* ce este *substanțial* pentru mine, față de ceva ce este în sine și pentru sine general, iar dreptul, dimpotrivă, este *existența* în general a acestui substanțial, este, prin urmare, latura *particularității* lui și a libertății mele *particulare*, — datorită acestui fapt, pe treptele formale ambele aceste momente apar repartizate între persoane sau părți diferite. Statul, ca principiu moral, ca întrepătrundere a substanțialului cu particularul, include în sine faptul că dependența mea față de substanțial este în același timp existența efectivă a libertății mele particulare, adică în el datoria și dreptul sînt *reunite într-unul și același raport*”.

§ 262. „Idea reală, spiritul, care se divide el însuși în cele două sfere ideale ale noțiunii sale, familia și societatea civilă, considerate ca *finitate* a sa, pentru a ieși din idealitatea lor ca spirit real *infini*t pentru sine, repartizează între aceste sfere materialul acestei realități finite a sa, pe indivizi ca *mulțime*, astfel că, în individ, această repartizare apare ca fiind *mijlocită* de împrejurări, de arbitrar și de propria alegere a determinării sale”.

Dacă traducem această teză în limbajul prozei, rezultă următoarele :

Modul în care statul mijlocește legăturile sale cu familia și cu societatea civilă este determinat de „împrejurări, de arbitrar și de propria alegere a determinării sale”. Rațiunea de stat nu are, prin urmare, nimic de-a face cu repartizarea materialului statului între familie și societatea civilă. Statul ia naștere din ele în chip inconștient și arbitrar. Familia și societatea civilă apar ca fundalul natural întunecat din care țîșnește lumina statului. Prin materialul statului trebuie să înțelegem *treburile* statului, familia și societatea civilă, în măsura în care ele formează părți ale statului și participă la stat ca atare.

Acest mod de a dezvolta problema este remarcabil în două privințe :

1) Familia și societatea civilă sînt concepute de către Hegel ca *sphere ale noțiunii* de stat, și anume ca sfere ale *finității* sale, ca *finitatea sa*. Statul se divide în aceste sfere, le *presupune*, și el face acest lucru tocmai „pentru a ieși din idealitatea lor ca spirit real *infini*t pentru sine”. „El se divide pentru”. El „*repartizează deci* între aceste sfere materialul realității sale, *astfel că* această repartizare etc. îi *apare* ca fiind *mijlocită*”. Așa-zisa „*idee reală*” (spiritul ca spirit *infini*t, real) este înfățișată ca și cînd ar acționa potrivit unui

principiu determinat și avînd un scop determinat. Ea se divide în sfere finite și face acest lucru „pentru a se reîntoarce în sine și a fi pentru sine”, și totodată face acest lucru în așa fel încît coincide tocmai cu realitatea.

În acest loc apare cît se poate de limpede misticismul logic, panteist.

Raportul *real* constă în aceea „că repartizarea materialului statului apare în individ ca fiind mijlocită de împrejurări, de arbitrar și de propria alegere a determinării sale”. Acest fapt, acest *raport real* este considerat de gîndirea speculativă ca o *manifestare*, ca un *fenomen*. Aceste împrejurări, acest arbitrar, această alegere a determinării, această *mijlocire reală* sînt doar *fenomenul unei mijlociri* reale pe care o execută asupra ei însăși ideea reală și care are loc în culise. Realitatea nu este considerată drept ea însăși, ci ca o altă realitate. Empirismul comun nu are drept lege propriul său spirit, ci un spirit străin; dimpotrivă, ideea reală are ca existență nu o realitate dezvoltată din ea însăși, ci empirismul comun. —

Ideea se transformă în subiect de sine stătător, iar raportul *real* dintre familie și societatea civilă, pe de o parte, și stat, pe de altă parte, este conceput ca activitate a lor *internă* *imașinară*. În realitate, familia și societatea civilă constituie premisele statului, căci tocmai ele sînt propriu-zis active; în gîndirea speculativă însă toate acestea sînt răsturnate cu capul în jos. Dar în timp ce ideea se transformă în subiect de sine stătător, subiectele reale — societatea civilă, familia, „împrejurările, arbitrarul etc.” — devin aici momente obiective cu altă semnificație ale ideii *nereale*.

Atribuirea materialului statului „individului de către împrejurări, arbitrar și propria alegere a determinării sale” nu este declarată ca fiind ceva veridic, necesar, justificat în sine și pentru sine; *ca atare*, ea nu va fi declarată rațională; pe de altă parte însă, ea va fi totuși considerată rațională, dar va fi considerată ca o mijlocire *aparentă*, astfel că va fi lăsată așa cum este, dar va dobîndi totodată semnificația unei determinări a ideii, a unui rezultat, a unui predicat al ideii. Deosebirea nu constă în conținut, ci în punctul de vedere sau în *modul de exprimare*. Avem în fața noastră o poveste dublă: una ezoterică și una exoterică. Conținutul se află în partea exoterică. Interesul celei ezoterice este de a regăsi în stat istoria noțiunii logice. În realitate însă dezvoltarea se desfășoară tocmai pe latura exoterică.

Rațional, tezele lui Hegel vor să spună :

Familia și societatea civilă sînt părți ale statului. Materialul statului este repartizat între ele „de către împrejurări, arbitrar și propria alegere a determinării”. Cetățenii sînt membri ai familiei și membri ai societății civile.

„Idea reală, spiritul, care se divide el însuși în cele două sfere ideale ale noțiunii sale, familia și societatea civilă, considerate ca *finitate a sa*”, adică împărțirea statului în familie și în societate civilă este *ideală*, adică necesară, ține de esența statului. Familia și societatea civilă sînt părți reale ale statului, existențe spirituale reale ale voinței; ele sînt moduri de existență ale statului. Familia și societatea civilă se transformă *ele însele* în stat, constituind forța motrice. După Hegel, dimpotrivă, ele sînt *produse* ale ideii reale; unirea lor în stat nu este rezultatul propriului lor proces de viață, ci al procesului de viață al ideii care le-a desprins din sine, și anume ele constituie finitatea acestei ideii; ele își datorează existența lor nu propriului lor spirit, ci altui spirit. Ele nu sînt autodeterminări, ci determinări pricinuite de un al treilea; de aceea și sînt definite ca „finitate”, ca propria *finitate* a „ideii reale”. Scopul existenței lor nu este însăși această existență, ci ideea desprinde din sine aceste premise „pentru a ieși din idealitatea lor ca spirit real infinit pentru sine”, adică: statul politic nu poate ființa fără baza naturală a familiei și baza artificială a societății civile. Ele reprezintă pentru stat o condiție sine qua non*. Dar la Hegel condiția se transformă în condiționat, determinantul în determinat, producătorul în produs al produsului său. Ideea reală se înjosește în „finitatea” familiei și a societății civile numai pentru ca prin suprimarea ei să producă propria lui infinitate și să se bucure de ea. Ea „repartizează *deci*” (pentru a-și atinge scopul) „între aceste sfere materialul acestei realități finite a sa” (a acestei? care? căci sferile acestea sînt doar „realitatea” lui „finită”, „materialul” lui), „pe indivizii ca mulțime” (aici materialul statului sînt „indivizii, mulțimea”, „din ei este alcătuit statul”; această existență a statului este declarată aici ca un rezultat al activității ideii, ca un rezultat al „repartizării” pe care o săvîrșește ea cu propriul său material: fapt e că statul ia naștere din această mulțime de oameni care există ca membri de familie și membri ai societății civile; însă gîndirea speculativă proclamă acest fapt ca un rezultat al activității ideii, și nu al ideii acestei mulțimi,

* — condiție necesară. — *Nota Trad.*

ci al activității unei idei subiective, diferite de faptul însuși), „astfel că, în individ, această repartizare” (mai înainte era vorba doar de repartizarea indivizilor între sfera familiei și aceea a societății civile) „apare ca fiind mijlocită de către împrejurări, arbitrar etc.”. Realitatea empirică va apărea, prin urmare, așa cum este; ea este considerată chiar ca rațională, dar ea nu este rațională din cauza rațiunii ei proprii, ci pentru că în existența lui empirică faptul real are o altă semnificație decât cea proprie. Faptul de la care se pornește nu este conceput ca atare, ci ca un rezultat mistic. Realul devine fenomen, însă ideea nu are alt conținut decât acest fenomen. Ideea nu are totodată alt scop decât cel logic, acela „de a deveni pentru sine spirit real infinit”. În acest paragraf este cuprins întregul mister al filozofiei dreptului și al filozofiei hegeliene în general.

§ 263. „În aceste sfere, în care elementele spiritului, individualitatea și particularitatea, își au realitatea lor imediată și reflectată, spiritul apare ca generalitatea obiectivă care se proiectează în ele, ca puterea raționalului în necesitate [§ 184], și anume ca instituțiile cercetate mai sus”.

§ 264. „Întrucât indivizii din care este compusă mulțimea sînt ei înșiși și naturi spirituale și, în consecință, conțin în sine momentul dublu, și anume extrema *individualității* care cunoaște și vrea pentru sine și extrema *generalității* care cunoaște substanțialul și-l vrea, și întrucât ei pot să obțină dreptul la ambele aceste laturi numai în măsura în care sînt în realitate atît persoane private cît și persoane substanțiale, — ei ating imediat în fiecare sferă fie pe prima, fie pe cea de-a doua extremă, astfel că ei își dobîndesc conștiința lor proprie esențială în instituțiile considerate drept *generalitatea* existentă în sine a intereselor lor particulare, sau prin aceea că aceste instituții le oferă, în cadrul corporațiilor, o ocupație în vederea unui scop general și o activitate în corporație”.

§ 265. „Aceste instituții reprezintă în sfera *particularului orînduirea de stat*, adică raționalitatea dezvoltată și realizată, și ele sînt de aceea baza solidă a statului, precum și baza încrederii și a devotamentului indivizilor față de el; ele sînt pilonii libertății publice, întrucît în ele se realizează libertatea particulară, și ea se realizează într-un mod rațional, și întrucît tocmai în ele se realizează unitatea în sine a libertății și a necesității”.

§ 266. „Dar spiritul este obiectiv și real pentru sine nu numai ca această” (care?) „necesitate [...], ci și ca *idealitate* a ei, ca conținutul ei lăuntric; în felul acesta, această generalitate substanțială este pentru sine însăși obiect și scop și de aceea această necesitate capătă aici și forma de libertate”.

Trecerea de la familie și societate civilă la statul politic constă deci în aceea că spiritul acestor sfere, care în sine este spiritul statului, se raportează acum și față de sine însuși ca acest spirit al statului și, ca conținut al lor lăuntric, își devine sieși real. Trecerea este dedusă, prin urmare, nu din esența

particulară a familiei etc. și nici din esența particulară a statului, ci din raportul *general* dintre *necesitate* și *libertate*. Este absolut aceeași trecere pe care o execută Hegel, în logică, de la sfera esenței la sfera noțiunii. Aceeași trecere se face și în filozofia naturii de la natura anorganică la viață. Sînt mereu aceleași categorii care însuflețesc cînd o sferă, cînd alta. Totul se reduce aici la a găsi, pentru determinările concrete, individuale, determinările abstracte corespunzătoare.

§ 267. „*Necesitatea* în idealitate este *dezvoltarea* ideii în ea însăși; ca substanțialitate *subiectivă*, ea este *simțul politic*; ca substanțialitate *obiectivă*, spre deosebire de cea subiectivă, ea este *organismul* statului, *statul politic propriu-zis și orînduirea lui*”.

Aici *subiectul* este „*necesitatea în idealitate*”, „*ideea în ea însăși*”, iar *predicatul* este *simțul politic și orînduirea politică*. Cu alte cuvinte: *simțul politic* este *substanța subiectivă* a statului, iar *orînduirea politică* este *substanța lui obiectivă*. Transformarea logică a familiei și a societății civile în stat este, prin urmare, pură *aparență*, pentru că nu ni se arată cum sentimentul familiei, starea de spirit a societății civile, instituția familiei și instituțiile sociale ca atare se raportează la simțul politic și la orînduirea politică, și ce legătură există între ele.

Trecerea care constă în ideea că spiritul „nu există numai ca această necesitate și numai ca *domeniul fenomenalității*”, ci el este real pentru sine și are o existență particulară ca „idealitate a acestora, ca suflet al acestui domeniu, trecerea aceasta nu este cîtuși de puțin o trecere, căci sufletul familiei există pentru sine ca dragoste etc. Simpla idealitate a unei sfere reale ar putea exista numai ca *știință*”.

Important este că Hegel transformă peste tot ideea în subiect, iar subiectul propriu-zis, real — cum e „simțul politic” — în predicat. Dezvoltarea se desfășoară însă întotdeauna pe latura predicatului.

§ 268 cuprinde o frumoasă expunere despre *simțul politic*, despre *patriotism*, expunere care nu are nimic comun cu dezvoltarea logică, afară de faptul că Hegel determină simțul politic „numai” ca „rezultat al instituțiilor existente în stat, instituții în care raționalul există *realmente*”, în timp ce aceste instituții la rîndul lor sînt în aceeași măsură *obiectivări* ale simțului politic. Vezi nota la acest paragraf.

§ 269. „Simțul politic extrage *conținutul* său specific determinat din diferitele laturi ale *organismului* de stat. Acest *organism* este dez-

voltarea ideii în diferențele ei și în realitatea obiectivă a acestora. Aceste laturi diferite sînt astfel *diferitele puteri*, cu funcțiile și sferile lor de activitate, prin intermediul cărora generalul se realizează mereu *în mod necesar* — și anume în măsura în care ele sînt determinate de *natura noțiunii* — și acest general se menține în măsura în care el este premisă a producerii lui. Acest organism este *orînduirea politică*”.

Orînduirea politică este organismul statului, sau organismul statului este orînduirea politică. Afirmarea că diferitele laturi ale cutărui organism se află într-o conexiune necesară ce rezultă din natura organismului este o pură tautologie*. Și, întrucît orînduirea politică este definită drept organism, tot tautologie este și afirmația că diferitele laturi ale acestei orînduirii, diferitele puteri se raportează unele la altele ca determinări organice și se află între ele într-un raport rațional. A considera statul politic ca un organism și, în consecință, a considera separația puterilor nu ca o diferențiere mecanică, ci ca una vie și rațională, înseamnă un mare pas înainte. Dar cum înfățișează Hegel această descoperire?

1) „Acest organism este dezvoltarea ideii în diferențele ei și în realitatea obiectivă a acestora”. Hegel nu spune: acest organism al statului este dezvoltarea lui în direcția diferențelor sale și a realităților obiective. Ideea propriuzisă e următoarea: dezvoltarea statului sau a orînduirii politice în diferențe și în realitatea obiectivă a acestora este un proces organic. Premisa, subiectul îl formează *diferențele reale* sau *diferitele laturi* ale orînduirii politice. Predicatul este definirea lor ca organice. În loc de aceasta, ideea este considerată ca subiect; diferențele și realitatea lor sînt concepute ca o dezvoltare a ideii, ca rezultatul ei, în timp ce, dimpotrivă, ideea însăși a fost dedusă din diferențele reale. Organicul este tocmai *ideea diferențelor*, determinarea lor ideală. Aici însă se vorbește despre *idee* ca despre un subiect, ca despre o idee care se transformă în diferențele sale. În afara acestei inversări între subiect și predicat se creează iluzia că aici ar fi vorba de o altă idee decît de organism. Punctul de plecare este ideea abstractă a cărei dezvoltare în stat o constituie *orînduirea politică*. Aici nu este vorba, prin urmare, de ideea politică, ci de ideea abstractă în sfera politică. Spunînd: „acest organism (al statului, orînduirea politică) este dezvoltarea ideii în diferențele ei etc.”, încă nu am spus nimic despre *ideea specifică* a orînduirii politice;

* — repetarea unei afirmații cu alte cuvinte. — Nota Trad.

aceeași propoziție poate fi enunțată, cu egală valabilitate, și cu privire la organismul *animal*, ca și cu privire la cel politic. Prin ce se *deosebește*, așadar, organismul *animal* de cel *politic*? Din asemenea determinare generală nu reiese această deosebire. Însă o explicație care nu indică *differentia specifică* * nu este o explicație. Unicul interes rezidă în a redescoperi „ideea” ca atare, „ideea logică” în fiecare sferă, fie ea sferă a societății sau a naturii; subiectele reale, ca, de exemplu în acest caz, „orînduirea politică”, devin simple *denumiri* ale ideii, și în felul acesta se ajunge numai la o aparență de cunoaștere reală, după cum aceste subiecte — întrucît nu sînt înțelese în esența lor specifică — sînt și rămîn niște determinări neînțelese.

„Acele laturi diferite sînt, *astfel*, *diferitele puteri* cu funcțiile și sferile lor de activitate”. Cu ajutorul cuvîntului „*astfel*” se creează aparența unei consecvențe, a unei deduceri și dezvoltări. Trebuie mai degrabă să ne întrebăm: cum adică „*astfel*”? „Că *diferitele laturi* ale organismului statului” sînt „*diferitele puteri*” cu „*funcțiile și sferile lor de activitate*” este un fapt empiric; că ele sînt părți ale unui „*organism*” este „*predicatul*” filozofic.

Atragem aici atenția asupra unei particularități de stil a lui Hegel, care revine destul de des și este un produs al misticismului. Întregul paragraf sună astfel:

„Simțul politic extrage conținutul său specific determinat din *diferitele laturi* ale organismului de stat. Acest *organism* este dezvoltarea ideii în diferențele ei și în realitatea obiectivă a acestora. Aceste laturi diferite sînt *astfel diferitele puteri*, cu funcțiile și sferile lor de activitate, prin intermediul cărora generalul se realizează mereu *în mod necesar* — și anume în măsura în care ele sînt determinate de *natura noțiunii* — și acest general se menține în măsura în care el este premisă a producerii lui. — Acest organism este *orînduirea politică*”.

1) „Simțul politic extrage conținutul său specific determinat din *diferitele laturi* ale organismului de stat”. „Acele laturi diferite sînt... *diferitele puteri* cu funcțiile și sferile lor de activitate”.

2) „Simțul politic extrage conținutul său specific determinat din *diferitele laturi* ale organismului de stat. Acest *organism* este dezvoltarea ideii în diferențele ei și în realitatea obiectivă a acestora... prin intermediul cărora generalul se realizează mereu *în mod necesar* — și anume în măsura în care ele sînt determinate de *natura noțiunii* — și acest general se menține în măsura în care el este premisă a producerii lui. — Acest organism este *orînduirea politică*”.

* — diferența specifică. — Nota Trad.

După cum se vede, Hegel leagă celelalte determinări de două subiecte : de „diferitele laturi ale organismului” și de „organism”. În propoziția a treia, „laturile diferite” sînt determinate drept „diferitele puteri”. Prin expresia intercalată : „astfel”, se creează iluzia că aceste „diferite puteri” ar fi duse din propoziția incidentă, unde este vorba despre organism ca dezvoltare a ideii.

Apoi se vorbește mai departe despre „diferitele puteri”. Determinarea potrivit căreia generalul „se realizează” mereu și prin aceasta se menține nu aduce nimic nou, căci această idee este cuprinsă în determinarea „diferitelor puteri” ca „laturi ale organismului”, ca laturi „organice”. Sau, mai degrabă, această determinare a „diferitelor puteri” nu face altceva decît să exprime cu alte cuvinte ideea că organismul este „dezvoltarea ideii în diferențele ei etc.”.

Propozițiile : acest organism este „dezvoltarea ideii în diferențele ei și în realitatea obiectivă a acestora” sau în astfel de diferențe prin intermediul cărora „generalul” (aici generalul este identic cu ideea) „se realizează” mereu în mod necesar — și anume în măsura în care ele sînt determinate de *natura noțiunii* — și acest general se menține în măsura în care el este premisă a producerii lui” sînt identice, ultima fiind doar o explicare mai amănunțită a „dezvoltării ideii în diferențele ei”. Prin acestea Hegel n-a înaintat nici un pas dincolo de noțiunea generală a „ideii” sau, cel mult, a „organismului” în general (căci, de fapt, nu e vorba de altceva decît de această idee determinată). Ce-l îndreptățește atunci pe Hegel să tragă concluzia : „Acest organism este orînduirea politică” ? De ce n-ar conchide : „Acest organism este sistemul solar” ? Numai pentru că „diferitele laturi ale statului” sînt determinate de el apoi ca fiind „diferitele puteri”. Propoziția „Diferitele laturi ale statului sînt diferitele puteri” este un adevăr empiric și nu poate fi prezentată ca o descoperire filozofică și nici nu a rezultat în nici un caz ca o concluzie din dezvoltarea anterioară. Însă, prin faptul că organismul este determinat ca „dezvoltare a *ideii*”, că la început se vorbește despre diferențele *ideii*, iar apoi se intercalează ceva concret : „diferitele puteri”, se creează aparența că aici s-a dezvoltat un conținut *determinat*. După propoziția : „Simțul politic extrage conținutul său specific determinat din diferitele laturi ale *organismului de stat*”, Hegel n-ar fi trebuit să continue cu : „Acest organism”, ci să pună „organismul ca *atare* este dezvoltarea ideii etc.”. Tot ce spune Hegel aici e

valabil cel puțin pentru orice organism, și în cazul menționat nu există nici un predicat prin care să fie justificată alăturarea la subiect a cuvântului „*acest*”. Rezultatul propriu-zis la care vrea să ajungă din capul locului Hegel constă în definierea *organismului* ca o *orînduire politică*. Nu există însă nici o punte care să poată face trecerea de la *ideea generală de organism la ideea determinată de organism de stat sau de orînduire politică* și niciodată nu va putea fi întinsă o asemenea punte. În propoziția de la început se vorbește despre „diferitele laturi ale organismului de stat”, care după aceea sînt definite ca „diferitele forțe”. Prin aceasta se afirmă deci pur și simplu că „diferitele puteri ale organismului de stat”, sau „organismul de stat al diferitelor puteri”, constituie „orînduirea politică” a statului. Puntea spre „orînduirea politică” nu a fost întinsă pornind de la „organism”, de la „*idee*”, de la „diferențele” sale etc., ci de la noțiunea luată ca premisă: „diferitele puteri”, „organismul de stat” etc.

În realitate, Hegel n-a făcut altceva decît să dizolve noțiunea „orînduire politică” în ideea generală abstractă de „organism”, dar, după toate aparențele și după propria lui părere, din „ideea generală” el a dedus ceva determinat. El a transformat într-un produs al ideii, într-un predicat al ei, ceea ce este subiectul ei. El nu deduce ideea din obiect, ci își construiește obiectul după modelul unei gîndiri definitivate în sine, și anume definitivate în sfera abstractă a logicii. Aici nu este vorba de a dezvolta ideea dată a orînduirii politice, ci de a conferi orînduirii politice un raport cu ideea abstractă, de a face din ea o verigă în lanțul ei de dezvoltare (a ideii), ceea ce constituie o mistificare evidentă.

O altă determinare constă în aceea că „diferitele puteri” „sînt determinate prin *natura noțiunii*”, și de aceea generalul „le realizează în mod necesar”. Prin urmare, diferitele puteri nu sînt determinate de „propria” lor „natură”, ci de către o natură străină. *Necesitatea*, de asemenea, nu este dedusă din esența lor și cu atît mai puțin este ea demonstrată în mod critic. Soarta lor este mai curînd predestinată de „natura noțiunii”, pecetluită în sfintele registre din santa casa⁹³ (logica). Sufletul lucrurilor — în cazul de față, al statului — există de-a gata, predestinat înainte de apariția corpului lor, care de fapt este numai o aparență. „Noțiunea” este dumnezeu-fiul în „ideea” dumnezeu-tatăl; ea este principiul activ, determinant, diferențial. „Ideea” și „noțiunea” sînt aici abstracții ipostaziate.

§ 270. „Împrejurarea că scopul statului este interesul general ca atare și că în aceasta e cuprinsă ca substanță a sa apărarea intereselor particulare reprezintă 1) *realitatea abstractă* a statului, sau substanțialitatea lui, dar aceasta este 2) *necesitatea* lui în măsura în care se divide în *diferențele* ideale ale activității sale, care prin această substanțialitate sînt totodată determinări reale, *fixe* — *puteri*; 3) dar tocmai această substanțialitate este *spiritul* care a trecut prin *forma culturii*, care se cunoaște și se vrea. Statul *știe* deci ce vrea, și el știe acest lucru în *generalitatea* lui ca ceva *gîndit*; el acționează deci potrivit unor scopuri știute, unor principii cunoscute și unor legi care sînt legi nu numai *in sine*, ci și pentru conștiință; de asemenea, în măsura în care acțiunile statului se referă la împrejurări și la raporturi existente, el acționează în conformitate cu cunoașterea determinată a acestora“.

(Nota la acest paragraf, în care este vorba despre raportul dintre stat și biserică, o vom analiza mai tîrziu).

Aplicarea acestor categorii logice merită o examinare cu totul specială.

„Împrejurarea că scopul statului este interesul general ca atare și că în aceasta e cuprinsă ca substanță a sa apărarea intereselor particulare reprezintă 1) *realitatea abstractă* a statului, sau substanțialitatea lui“.

Afirmația că interesul general ca atare și ca apărare a intereselor particulare constituie *scopul statului* este o definiție abstractă a realității statului, a existenței lui. Fără acest scop statul nu este real. Acesta este obiectul esențial al voinței lui, dar totodată numai o determinare foarte generală a acestui obiect. Acest scop ca existență reprezintă pentru stat elementul menținerii lui.

„Dar aceasta“ (realitatea abstractă a statului, substanțialitatea lui) „este 2) *necesitatea* lui în măsura în care se *divide* în diferențele ideale ale activității sale, care prin această substanțialitate sînt totodată determinări reale, *fixe* — *puteri*“.

Ea (realitatea abstractă, substanțialitatea) este *necesitatea* lui (a statului), întrucît realitatea lui se împarte în *diferite sfere de activitate*, a căror diferență este rațional determinată și care, în același timp, reprezintă determinări fixe. Realitatea abstractă a statului, substanțialitatea lui, este necesitate în măsura în care adevăratul scop al statului și adevărata existență a întregului se realizează numai prin existența diferitelor puteri de stat.

Se înțelege că prima determinare a realității statului a fost *abstractă*; statul nu poate fi considerat ca simplă realitate; el trebuie considerat ca activitate, ca o activitate distinctă.

„*Realitatea abstractă*, sau substanțialitatea lui [...], este *necesitatea* lui în măsura în care se divide în diferențele ideale ale activității sale, care prin această *substanțialitate* sînt totodată determinări reale, *fixe* — *puteri*”.

Raportul de substanțialitate este un raport de necesitate, adică substanța apare fragmentată în *realități* sau *activități* independente, dar determinate în esență. Aceste abstracții eu le pot aplica oricărei realități. Întrucît eu am considerat mai întîi statul în schema realității „abstracte”, va trebui să-l consider pe urmă în schema „realității concrete”, a „necesității”, a diferențierii realizate.

3) „Dar tocmai această substanțialitate este spiritul care a trecut prin forma culturii, care se cunoaște și se vrea. Statul *știe* deci ce vrea, și el știe acest lucru în *generalitatea* lui ca ceva *gîndit*; el acționează deci potrivit unor scopuri știute, unor principii cunoscute și unor legi care sînt legi nu numai în sine, ci și pentru conștiință; de asemenea, în măsura în care acțiunile statului se referă la împrejurări și la raporturi existente, el acționează în conformitate cu cunoașterea determinată a acestora”.

Să traducem acest întreg paragraf în limbajul nostru.

1) *Spiritul care se cunoaște pe sine și se vrea* constituie substanța statului (spiritul *cultivat*, *conștient* de sine, este subiectul și fundamentul, constituie independența statului).

2) *Interesul general, în care e cuprinsă și apărarea intereselor particulare*, este scopul general și conținutul acestui spirit, substanța imediată a statului, natura statală a spiritului care se cunoaște și se vrea.

3) Spiritul care se cunoaște și se vrea, spiritul conștient de sine, cultivat, obține *realizarea* acestui conținut abstract numai sub forma de *activitate* distinctă, ca existență a *diferitelor puteri*, ca o *putere combinată*.

În privința modului de expunere hegelian putem observa aici următoarele:

a) Sînt transformate în *subiecte*: *realitatea abstractă*, *necesitatea* (sau diferența substanțială), *substanțialitatea*, cu alte cuvinte *categoriile logice abstracte*. Ce-i drept, „realitatea abstractă” și „necesitatea” sînt prezentate ca realitate și necesitate „a lui”, a statului; numai că 1) „ea”, „realitatea abstractă”, sau „substanțialitatea”, constituie necesitatea lui. 2) *Ea* este aceea „care se divide în diferențele ideale ale activității sale”. „Prin această substanțialitate” diferențele ideale sînt „totodată determinări reale, *fixe* — *puteri*”; 3) „Substanțialitatea” nu mai este înțeleasă ca o determinare ab-

stractă a statului, ca substanțialitate „a lui” ; ea, ca atare, e transformată în subiect, căci în încheiere se spune că „tocmai această *substanțialitate* este spiritul care a trecut prin forma culturii, care se cunoaște și se vrea”.

b) În sfârșit, nu se spune : „spiritul cultivat etc. este substanțialitatea”, ci invers : „substanțialitatea este spiritul cultivat etc.”. Spiritul devine, prin urmare, predicatul propriului său predicat.

c) Substanțialitatea, după ce a fost definită 1) ca scop general al statului, apoi 2) ca puteri diferite, este determinată 3) ca spiritul *real*, cultivat, care se cunoaște și se vrea. Adevăratul punct de plecare — spiritul care se cunoaște și se vrea, fără de care „scopul statului” și „puterile statului” ar fi niște ficțiuni fără nici o consistență, niște existențe lipsite de esență și chiar imposibile — apare numai ca *ultimul* predicat al substanțialității, care a fost determinată ca *scop general* și ca *diferitele puteri ale statului*. Dacă s-ar fi pornit de la *spiritul real*, atunci „scopul general” ar fi fost conținutul său, iar diferitele puteri ar fi modul lui de realizare, existența lui *reală* sau *materială*, a cărei determinare ar fi urmat să fie dedusă tocmai prin natura scopului său. Dar întrucît Hegel ia ca punct de plecare „ideea” sau „substanța”, considerată ca subiect, ca esență reală, *subiectul real* apare doar ca *ultim predicat* al predicatului abstract.

„Scopul statului” și „puterile statului” sînt mistificate atunci cînd sînt declarate „moduri de existență” a „substanței”, și ele apar rupte de existența lor reală, de „spiritul care se cunoaște și se vrea, de spiritul cultivat”.

d) Conținutul concret, determinarea reală, apare aici ca formală, iar determinarea formală, pur abstractă, apare ca fiind conținutul concret. Esența determinărilor statului nu constă în aceea că ele sînt determinări statale, ci în faptul că, în forma lor cea mai abstractă, ele pot fi considerate ca determinări logice-metafizice. Adevărata preocupare nu o constituie în acest caz filozofia dreptului, ci logica. Munca filozofică nu constă aici în faptul că gîndirea e întruchipată în determinări politice, ci în faptul că determinările politice existente sînt volatilizate în idei abstracte. Aici prezintă importanță din punct de vedere filozofic nu logica obiectului, ci obiectul logicii însăși. Nu logica servește drept argumentare a statului, ci statul servește drept argumentare a logicii.

1) Interesul general, în care e cuprinsă și apărarea intereselor particulare, ca *scop al statului*.

- 2) Diferitele puteri ca *realizare* a acestui scop al statului ;
- 3) Spiritul cultivat, conștient de sine, care vrea și acționează ca *subiect* al scopului și al realizării lui.

Privite din afară, aceste determinări concrete sînt niște hors d'oeuvres * ; sensul lor filozofic rezidă în faptul că în ele statul își are sensul său logic :

- 1) ca realitate abstractă, sau substanțialitate ;
- 2) că raportul de substanțialitate se transformă în raport de necesitate, de realitate substanțială ;
- 3) că realitatea substanțială este, de fapt, *noțiune, subiectivitate*.

Lăsînd la o parte determinările concrete, care ar putea fi tot așa de bine înlocuite pentru o altă sferă, de exemplu pentru fizică, cu alte determinări concrete și care, prin urmare, sînt neesențiale, avem în fața noastră un *capitol de logică*.

Substanța trebuie „să se dividă în diferențe ideale, care prin această substanțialitate sînt totodată determinări reale, fixe”. Această teză — esența — aparține logicii și a fost elaborată în forma ei definitivă înainte de filozofia dreptului. Faptul că aceste diferențe ideale constituie aici diferențe „ale activității lui” (a statului) și formează „determinările fixe”, „puterile statului”, această paranteză aparține filozofiei dreptului, empirismului politic. În felul acesta întreaga filozofie a dreptului constituie doar o paranteză a logicii. Iar paranteza este, bineînțeles, doar un hors d'oeuvre pentru expunerea propriu-zisă. Cf., de exemplu, pag. 347 [§ 270, adaos]:

„Necesitatea constă în aceea că întregul s-a divizat în diferențe ideale și că aceste diviziuni dau o determinare fixă și durabilă, care nu este rigidă, ci se reproduce mereu în procesul descompunerii sale”. Cf. și Logica.

§ 271. „Orînduirea politică este, în primul rînd, organizarea statului și procesul vieții lui organice în raport cu sine însuși, raport în care statul diferențiază înăuntrul său elementele sale și le dezvoltă dîndu-le o existență.

În al doilea rînd, statul, în calitatea sa de individualitate, este o unitate exclusivă, care, ca urmare a acestui fapt, se raportează la altele, răsfrînge prin urmare diferențierea sa în afară și, potrivit acestei determinări, afirmă diferențele sale interne în idealitatea lor”.

Adaos : „Statul intern ca atare este puterea civilă, iar îndreptarea lui în afară este puterea militară, care constituie însă în stat o latură determinată a statului însuși”.

* — ceva suplimentar. — Nota Trad.

I. Orînduirea de stat internă pentru sine

§ 272. „Orînduirea de stat este rațională în măsura în care statul își diferențiază și-și determină activitatea sa după natura noțiunii, și anume în așa fel ca fiecare din aceste puteri să constituie o totalitate, pentru că conține și vede funcționând în sine celelalte elemente și pentru că aceste elemente, întrucît exprimă diferența noțiunii, rămîn pur și simplu în idealitatea statului și alcătuiesc un singur tot individual”.

Orînduirea este, așadar, rațională în măsura în care elementele ei pot fi descompuse în elemente logice abstracte. Prin urmare, statul nu trebuie să-și diferențieze și să-și determine activitatea sa potrivit naturii sale specifice, ci potrivit naturii noțiunii, care este mobilul mistificat al gândirii abstracte. Rațiunea orînduirii de stat nu va fi deci noțiunea de stat, ci logica abstractă. În locul noțiunii orînduire, obținem orînduirea noțiunii. Nu gândirea se orientează după natura statului, ci statul după o idee preconceptută.

§ 273. „Statul politic se divide astfel” (cum adică ?) „în deosebirile substanțiale următoare :

- a) puterea de a determina și a stabili generalul : *puterea legiuitoare* ;
- b) puterea de a subsuma sferile particulare și cazurile individuale generalului : *puterea executivă* ;
- c) subiectivitatea ca ultima hotărîre a voinței — *puterea suverană* în care diferitele puteri sînt grupate într-o unitate individuală care, în consecință, este încoronarea și începutul întregului : *monarhia constituțională*”.

Vom reveni asupra acestei diviziuni după ce vom fi examinat aplicarea ei în cazurile particulare.

§ 274. „Deoarece spiritul este real numai întrucît se cunoaște pe sine însuși, iar statul, ca spirit al unui popor, este în același timp legea de care sînt pătrunse toate raporturile lui, obiceiul și conștiința indivizilor săi, orînduirea de stat a unui anumit popor depinde, în general, de felul și de formația conștiinței de sine pe care o are; în aceasta constă libertatea lui subiectivă și, prin urmare, *realitatea orînduirii*... De aceea fiecare popor are orînduirea care i se potrivește și care îi convine”.

Din raționamentul lui Hegel rezultă doar că statul în care „felul și formația conștiinței de sine” și „orînduirea” sînt în contradicție nu reprezintă un stat adevărat. Afirmațiile potrivit cărora orînduirea, care este produsul unui grad de conștiință anterior, poate deveni cătușă apăsătoare pentru o conștiință evoluată etc. etc. sînt, fără îndoială, simple banalități. Dimpotrivă, de aici s-ar putea deduce numai cerința unei orînduirii politice care să conțină în sine, ca determinare

și principiu constitutiv, capacitatea de a progresa o dată cu conștiința, de a progresa împreună cu omul real. Dar acest lucru nu e cu puțință decât dacă „omul” a devenit principiu orînduirii de stat. Aici Hegel este *sofist*.

a) Puterea suverană

§ 275. „Puterea suverană cuprinde în sine toate cele trei elemente ale totalității [§ 272]: *generalitatea* orînduirii politice și a legilor, *deliberarea* ca raport de la *particular* la *general* și elementul *hotărîrii* ultime ca *autodeterminare*, la care revine tot restul și cu care începe realitatea sa. Această autodeterminare absolută constituie *principiul distinctiv* al puterii suverane ca atare, principiu ce urmează să fie dezvoltat în primul rînd”.

Inceputul acestui paragraf nu poate avea decât următorul înțeles : „generalitatea orînduirii de stat și a legilor” constituie *puterea suverană*; *deliberarea*, sau raportul de la *particular* la *general*, constituie *puterea suverană*. Puterea suverană nu stă în afara generalității orînduirii de stat și a legilor, din moment ce prin această putere suverană se înțelege puterea monarhului (constituțional).

Hegel vrea, propriu-zis, să spună doar că „generalitatea orînduirii de stat și a legilor” este puterea suverană, suveranitatea statului. În acest caz el nu are dreptul să transforme *puterea suverană* în *subiect* și, întrucît prin puterea suverană se poate înțelege și puterea suveranului, să creeze aparența că suveranul este stăpînul acestui moment, subiectul lui. Dar să revenim deocamdată la ceea ce Hegel ne prezintă ca „*principiu distinctiv al puterii suverane ca atare*”. Reiese că el constă în : „Momentul *hotărîrii* ultime ca *autodeterminare*, la care revine tot restul și cu care începe realitatea sa”, constă în ceea ce se numește „actul absolut al autodeterminării”.

Aici Hegel nu ne spune altceva decât că *voința reală*, adică *individuală*, este *puterea suverană*. Astfel în § 12 el spune :

„Prin faptul că voința... își dă forma *individualității* [...], ea devine o voință determinantă, și numai ca voință determinantă este ea o voință reală”.

În măsura în care acest moment al „hotărîrii ultime”, sau al „autodeterminării absolute”, este separat de „generalitatea” conținutului și de particularitatea deliberării, el este *voința reală* ca *arbitrar*, sau :

„Arbitrarul este puterea suverană”, sau „puterea suverană este arbitrarul”.

§ 276. „Determinarea fundamentală a statului politic este unitatea substanțială ca *idealitate* a elementelor sale, în care :

α) puterile și funcțiile particulare ale statului politic sînt în același timp suprimate și păstrate, și sînt păstrate numai în măsura în care ele nu au o justificare independentă, ci numai una cuprinsă în limitele determinate de ideea întregului, în măsura în care ele emană din puterea lui și sînt părți fluide ale acestui întreg ca al propriului lor eu”.

Adaos : „Cu această idealitate a momentelor se petrece același lucru ca și cu viața în corpul organic”.

Se înțelege de la sine că Hegel vorbește numai despre ideea „puterilor și a funcțiilor particulare”... Ele au numai justificarea care e cuprinsă în limitele determinate de ideea întregului ; ele trebuie „să emane” doar „din puterea lui”. Că *trebuie* să fie așa rezultă din ideea de *organism*. Dar ar fi trebuit să dezvolte cum se realizează acest lucru. Căci în stat trebuie să domnească *rațiunea conștientă* ; nu poate fi decretată rațională necesitatea *substanțială* pur internă și de aceea pur externă, [..?] * întâmplătoare a „puterilor și a funcțiilor”.

§ 277.β) „Funcțiile și sferile de activitate particulare ale statului — ca momente esențiale ale lui — sînt *proprii* statului și nu sînt legate de personalitatea nemijlocită a *indivizilor* care le minuiesc și le exercită, ci sînt legate numai de calitățile lor generale și obiective ; cu personalitatea particulară ca atare ele au deci o legătură exclusiv exterioară și întâmplătoare. De aceea funcțiile și puterile de stat nu pot fi *proprietate privată*”.

Se înțelege de la sine că, dacă *anumite* funcții și sfere de activitate particulare sînt desemnate ca funcții și sfere de activitate ale *statului*, ca *funcții de stat* și ca *putere de stat*, ele nu sînt *proprietate privată*, ci *proprietate de stat*. Aceasta e o tautologie.

Funcțiile și sferile de activitate ale statului sînt legate de indivizi (statul e activ numai prin intermediul indivizilor), dar nu de individ în calitate de individ *fizic*, ci în calitate de individ *politic*, în *calitate de membru al statului*. De aceea sună destul de ridicol cînd Hegel spune că „cu personalitatea particulară ca atare ele au deci o legătură *exclusiv exterioară și întâmplătoare*”. Dimpotrivă, ele sînt legate de el mai degrabă printr-un *vinculum substantiale* **, printr-o ca-

* — cuvînt neciteț, pare : împletirea sau îmbinarea. — *Nota Red.*

** — legătură substanțială. — *Nota Trad.*

litate esențială a individului. Ele sînt acțiunea naturală a calității lui esențiale. Această absurditate provine de acolo că Hegel concepe funcțiile și sferile de activitate ale statului în mod abstract și în sine, iar individualitatea particulară o concepe în opoziție cu el ; el uită că individualitatea particulară este o individualitate omenească și că funcțiile și sferile de activitate ale statului sînt funcții omenești ; el uită că esența unei „personalități particulare” nu constă în barba ei, în singele ei, în natura ei abstractă, ci în *calitatea ei socială*, și că funcțiile etc. ale statului nu sînt altceva decît moduri de existență și de activitate ale calităților sociale ale oamenilor. Se înțelege, așadar, că, în măsura în care sînt purtători ai unor funcții și puteri de stat, indivizii trebuie considerați după calitatea lor socială, și nu după cea privată.

§ 278. „Aceste două determinări — anume că funcțiile și puterile particulare ale statului nu au o bază independentă și stabilă nici în ele însele, nici în voința particulară a indivizilor, ci își au rădăcina în *unitatea statului* ca în *individualitatea lor simplă*, constituie *suveranitatea statului*”.

„Despotismul înseamnă, în general, starea de ilegalitate în care voința particulară ca atare — fie ea a unui monarh sau a unui popor [...] — are putere de lege sau, mai bine zis, ține loc de lege ; dimpotrivă, în starea legală, constituțională, suveranitatea constituie idealitatea sferelor și a funcțiilor particulare, adică faptul că o asemenea sferă nu constituie un element independent, un element care în scopurile și modurile lui de activitate se izolează și se concentrează exclusiv în sine însuși, ci un element ale cărui scopuri și moduri de activitate sînt determinate și reglementate de *scopul întregului* (scop care, în general, este desemnat cu o expresie destul de vagă : *binele statului*). Această idealitate se manifestă în două feluri. — În stare de *pace*, sferile și funcțiile particulare se mărginesc la satisfacerea intereselor lor particulare [...], și în parte numai caracterul de *necesitate* înconștientă al situației face ca egoismul lor să se *schimbe* într-o contribuție la menținerea lor reciprocă și la menținerea întregului [...] ; în parte însă, *acțiunea directă* de sus este aceea prin care ele sînt în continuu readuse la scopurile întregului, iar apoi limitate conform acestor scopuri [...] și îndemnate totodată să aducă o contribuție directă la această menținere. — Însă în *caz de calamitate*, fie ea de ordin intern sau extern, suveranitatea are rolul de a concentra atunci în noțiunea ei elementară întregul organism, care în stare de pace există în particularitățile sale ; suveranității îi revine misiunea de a salva statul cu prețul sacrificării unui element sau altul care în mod obișnuit are pe deplin dreptul la existență, și atunci acel idealism ajunge la propria sa realitate”.

Prin urmare, acest idealism nu a devenit un sistem rațional cunoscut. În stare de *pace*, el apare fie numai ca o simplă constrîngere exterioară, exercitată „prin intervenție directă de sus” asupra puterii dominante, asupra vieții particulare,

sau ca rezultat orb și inconștient al egoismului. Acest idealism își dobîndește „realitatea” sa „proprie” numai în „stare de război sau de calamitate” a statului, astfel că aici esența lui se exprimă ca „stare de război sau de calamitate” a statului real, în timp ce starea lui de „pace” o constituie tocmai războiul și calamitatea provocate de egoism.

Suveranitatea, idealismul statului, există deci numai ca necesitate internă, ca idee. Dar Hegel este mulțumit și cu aceasta, căci propriu-zis nu e vorba decît de idee. Suveranitatea, așadar, există, pe de o parte, numai ca *substanță oarbă și inconștientă*. Îndată vom face cunoștință cu cealaltă realitate a ei.

§ 279. „Suveranitatea, care reprezintă la început numai ideea generală a acestei idealități, există numai ca *subiectivitate* conștientă de sine însăși și ca *autodeterminare* abstractă și de aceea lipsită de temei a voinței de care depinde hotărîrea finală. Aceasta este individualitatea statului ca atare, și numai în această *individualitate* statul este unul. Dar *subiectivitatea* are, de fapt, o existență adevărată numai ca *subiect*, după cum personalitatea are o existență adevărată numai ca *persoană*; și în orînduirea de stat ajunsă la raționalitate reală, fiecare dintre aceste trei momente ale noțiunii își are *pentru sine* forma sa distinctă și reală. De aceea acest moment absolut hotărîtor al întregului nu este individualitatea în general, ci un individ, *monarhul*.”

1) „Suveranitatea, care reprezintă la început numai ideea generală a acestei idealități, există numai ca *subiectivitate* conștientă de sine însăși [...]. *Subiectivitatea*, de fapt, are o existență adevărată numai ca *subiect*, după cum personalitatea are o existență adevărată numai ca *persoană*. În orînduirea de stat ajunsă la raționalitate reală, fiecare dintre aceste trei momente ale noțiunii [...] își are forma sa distinctă și reală”.

2) Suveranitatea „există numai [...] ca *autodeterminare* abstractă și de aceea lipsită de temei a voinței de care depinde hotărîrea finală. Aceasta este individualitatea statului ca atare, și statul însuși nu există decît în această *individualitate* [...] (și în orînduirea de stat ajunsă la raționalitate reală, fiecare dintre aceste trei momente ale noțiunii își are *pentru sine* forma sa distinctă și reală). De aceea acest moment absolut hotărîtor al întregului nu este individualitatea în general, ci un individ, *monarhul*.”

Prima propoziție nu ne spune altceva decît că ideea generală a acestei idealități, a cărei existență jalnică am văzut-o mai sus, ar trebui să fie produsul conștiinței subiectelor și, ca atare, să existe în ele și pentru ele.

Dacă Hegel ar fi pornit de la subiectele reale considerate ca baze ale statului, el nu ar fi avut nevoie să recurgă, în mod mistic, la subiectivarea statului. „Dar subiectivitatea —

spune Hegel — are, de fapt, o existență adevărată numai ca *subiect*, după cum personalitatea are o existență adevărată numai ca *persoană*". Și aici este o mistificare. Subiectivitatea este o determinare a subiectului, personalitatea este o determinare a persoanei. În loc de a le concepe pur și simplu ca predicate ale subiectelor lor, Hegel ipostazează predicatele și apoi le face să se transforme într-un mod mistic în subiectele lor.

Subiectul constituie existența predicatelor, prin urmare subiectul constituie existența subiectivității etc. Hegel însă ipostazează predicatele, obiectele, dar el le ipostazează izolându-le de autonomia lor reală, de subiectul lor. După aceea subiectul real apare doar ca rezultat al lor, când de fapt trebuie pornit tocmai de la subiectul real și trebuie avută în vedere obiectivarea lui. Substanța mistică devine, așadar, la Hegel subiect real, iar subiectul real apare ca altceva, ca un moment al substanței mistice. Tocmai pentru că Hegel pornește nu de la entitatea reală (ὄποκείμενον, subiect), ci de la predicatele determinării generale, și pentru că aceste determinări trebuie să aibă totuși un suport, ideea mistică va deveni acest suport. Dualismul constă aici tocmai în faptul că Hegel nu consideră generalul ca adevărata esență a realului finit, adică a ceea ce este existent, determinat, și nu consideră entitatea reală (Ens) ca fiind *adevăratul subiect* al infinitului.

În felul acesta, suveranitatea, esența statului, este considerată aici în primul rând ca o ființă autonomă, ea este obiectivată. Apoi, se înțelege de la sine, acest obiectiv trebuie să devină din nou subiect. Dar acest subiect apare atunci ca o încarnare proprie a suveranității, când de fapt suveranitatea nu este altceva decât spiritul obiectivat al subiectelor statului.

Dar să facem abstracție de acest viciu fundamental al dezvoltării și să examinăm prima propoziție a acestui paragraf. În forma în care este enunțată, această propoziție nu poate să însemne altceva decât că suveranitatea, idealismul statului ca persoană, ca „subiect”, există, se înțelege, de la sine, sub forma mai multor persoane, a mai multor subiecte, întrucât nici o persoană izolată nu poate să absoarbă întreaga sferă a personalității, nici un subiect nu absoarbe întreaga sferă a subiectivității. Ce fel de idealism al statului ar mai fi și acela care s-ar întruchipa într-o persoană, într-un subiect, în loc să reprezinte conștiința de sine reală a cetățenilor statului, sufle-

tul comun al statului. Mai mult nici n-a spus Hegel în această propoziție. Dar să examinăm acum a doua propoziție, strîns legată de cea precedentă. Hegel caută să înfățișeze în ea pe monarh ca pe adevăratul „dumnezeu-om”, ca pe *adevărata întrupare* a ideii.

„Suveranitatea... există numai... ca *autodeterminare* abstractă și de aceea lipsită de temei a voinței de care depinde hotărîrea finală. Aceasta este *individualitatea* statului ca atare, și statul însuși este unul numai în această *individualitate*... În orînduirea de stat ajunsă la raționalitate reală, fiecare dintre aceste trei momente ale noțiunii își are *pentru sine* forma sa distinctă și *reală*. De aceea acest moment absolut hotărîtor al întregului nu este *individualitatea* în general, ci un individ, *monarhul*”.

Am atras atenția și mai înainte asupra acestei propoziții. Momentul hotărîrii, care este o decizie arbitrară din pricina determinării ei, este *puterea suverană a voinței* în general. Ideea *puterii suverane*, așa cum o dezvoltă Hegel, nu este altceva decît *ideea arbitrarului*, a *hotărîrii* voinței.

Însă în timp ce, mai sus, Hegel concepe suveranitatea ca fiind idealismul statului, ca determinarea reală a părților de către ideea întregului, acum el o transformă în „autodeterminare abstractă și de aceea lipsită de temei a voinței de care depinde hotărîrea finală. Aceasta este *individualitatea* statului ca atare”. Înainte era vorba de subiectivitate, acum e vorba de individualitate. Statul ca stat suveran trebuie să fie *unul*, să fie *un individ*, să aibă o individualitate. Statul este *unul* „nu numai” în această individualitate; individualitatea nu este decît elementul *natural* al unității sale, ea este *determinarea naturală* a statului. „De aceea acest moment absolut hotărîtor al întregului nu este *individualitatea* în general, ci un individ, *monarhul*”. De ce? Pentru că „în orînduirea de stat ajunsă la raționalitate reală, fiecare dintre aceste trei momente ale noțiunii își are *pentru sine* forma sa distinctă și *reală*”. Un moment al noțiunii îl constituie „*individualitatea*”, dar aceasta încă nu este *un individ*. Și ce fel de orînduire de stat ar fi aceea în care generalitatea, particularitatea, singularitatea și-ar avea fiecare „*pentru sine* forma sa distinctă și *reală*”. Întrucît nu este vorba, în general, de ceva abstract, ci de stat, de societate, se poate adopta chiar clasificarea lui Hegel. Ce ar urma de aici? Prin faptul că determină generalul, cetățeanul este legiuitor; prin faptul că hotărăște singularul și își exercită în mod *real* voința, el este suveran; ce ar putea însemna: *Individualitatea voinței sta-*

tului este „un individ”, un individ particular, deosebit de toți ceilalți? Și *generalitatea*, legislația are „pentru sine o formă distinctă și reală”. S-ar putea trage de aici concluzia: „Legislația o constituie indivizii particulari”.

Omul de rînd:

2. Monarhul deține puterea suverană, suveranitatea.
3. Suveranitatea face ce vrea.

Hegel:

2. *Suveranitatea* statului este monarhul.
3. Suveranitatea este „autodeterminarea abstractă și de aceea lipsită de temei a voinței de care depinde hotărîrea finală”.

Toate atributele monarhului constituțional din Europa de azi sînt transformate de către Hegel în autodeterminări absolute *ale voinței*. El nu spune: voința monarhului este hotărîrea finală, ci: hotărîrea finală a voinței este monarhul. Prima teză este empirică, a doua denaturează faptul empiric, făcînd din el o axiomă metafizică.

Hegel amestecă cele două subiecte: suveranitatea „ca subiectivitate sigură de sine” și suveranitatea „ca autodeterminare lipsită de temei a voinței, ca voință individuală”, pentru a construi astfel „ideea” răstălmăcită ca „un individ”.

Se înțelege de la sine că această subiectivitate sigură de sine trebuie să și vrea *în mod real*, să vrea și ca individ unic. Dar cine s-a îndoit vreodată că statul acționează prin indivizi? Dacă Hegel voia să demonstreze că statul trebuie să aibă un individ ca reprezentant al unității sale individuale, el n-ar fi recurs la *monarh*. Ca rezultat *pozitiv* al acestui paragraf nu vom reține decît următoarele:

Monarhul este, în stat, momentul *voinței individuale*, al autodeterminării lipsite de temei, al arbitrarului.

Nota lui Hegel la acest paragraf este atît de semnificativă, încît trebuie s-o examinăm mai de aproape:

„Dezvoltarea imanentă a unei științe, *deducerea întregului său conținut* din simpla *noțiune*... are drept specific faptul că una și aceeași noțiune, aici *voința*, care, fiind la început, este mai întii abstractă, se conservă, însă condensîndu-și, de asemenea numai prin sine însăși, determinările sale, dobîndește în felul acesta un conținut concret. Astfel momentul fundamental al personalității — la început, în dreptul nemijlocit, încă abstractă — s-a dezvoltat parcurgînd feluritele sale forme de subiectivitate, și aici, în dreptul absolut, în stat, în obiectivitatea pe deplin concretă a voinței, el este *personalitatea statului, siguranța lui de sine*, este acest ultim rezultat care suprimă toate particularitățile în simpla unitate și care *pune capăt* cumpănirii argumentelor și contraar-

gumentelor între care oricând se poate șovăi, și *hotărăște* prin acel : *Eu vreau*, care constituie începutul oricărei acțiuni și al oricărei realități*.

Înainte de toate, faptul că noțiunea fundamentală a obiectului revine într-una nu este „particularitatea științei”.

Apoi, nu s-a făcut nici un *progres*. *Personalitatea abstractă* era subiectul dreptului abstract ; ea nu s-a schimbat de loc ; a rămas tot ca *personalitate abstractă, personalitatea statului*. Hegel n-ar fi trebuit să se mire că *persoana reală* — și persoanele formează statul — revine peste tot ca esența acestuia. Ar fi trebuit să se mire de contrar, și mai ales de faptul că persoana, ca persoană a statului, revine sub forma aceleiași abstracții schematice ca și persoana dreptului privat.

Hegel definește aici pe monarh ca „personalitatea statului, siguranța lui de sine”. Monarhul este „suveranitatea personificată”, „suveranitatea devenită om”, conștiința întruchipată a statului, fapt datorită căruia toți ceilalți sînt excluși de la această suveranitate și de la personalitatea și conștiința statului. Totodată însă Hegel nu e în stare să dea acestei „Souveraineté Personne” * alt conținut decît acel „Eu vreau”, care e elementul arbitrarului în voință. „Rațiunea statului”, „conștiința statului” este o persoană empirică „unică”, care exclude pe toți ceilalți, dar această rațiune personificată nu are alt conținut decît abstracția „Eu vreau”. L'État, c'est moi **.

„Mai departe însă personalitatea și subiectivitatea în general ca element infinit care se raportează la el însuși nu reprezintă neapărat o *realitate*, și anume realitatea lui directă și imediată, decît în calitate de persoană, de subiect care există pentru sine ; și ceea ce există pentru sine este pur și simplu o *unitate*”.

Se înțelege de la sine că, din moment ce nu reprezintă decît predicate ale persoanei și subiectului, personalitatea și subiectivitatea nu există decît ca persoană și subiect, persoana fiind o *unitate*. Dar — trebuia să adauge Hegel — *unitatea* reprezintă o realitate numai întrucît există *multe unități*. Predicatul, esența, nu epuizează niciodată sferile existenței sale într-o *singură unitate*, ci în *multe unități*.

În loc de aceasta, Hegel conchide :

„Personalitatea statului nu este reală decît în măsura în care este o *persoană : monarhul*”.

* — suveranitate personificată. — *Nota Trad.*

** — Statul sînt eu. — *Nota Trad.*

Așadar, pentru că subiectivitatea nu este reală decît ca subiect, iar fiecare subiect nu este real decît ca unitate, personalitatea statului nu este reală decît ca o persoană. Frumoasă concluzie. Hegel ar putea tot atît de bine să tragă și concluzia : deoarece omul singular este o unitate, genul omenesc este un singur om.

„Personalitatea exprimă noțiunea ca atare, persoana cuprinde în același timp și realitatea noțiunii, și noțiunea devine *idee*, adevăr, numai prin această determinare”.

Personalitatea nu este, firește, decît o abstracție fără persoană, însă persoana nu este decît *ideea reală* a personalității în existența ei generică, în *calitate de persoane*.

„O așa-numită persoană morală, societate, comunitate, familie, oricît de concretă ar fi ea în sine, conține în ea personalitatea numai ca moment, în mod abstract ; în ea personalitatea nu a ajuns încă la realitatea existenței sale ; însă statul este tocmai acea totalitate în care momentele noțiunii ajung la realitate potrivit adevărului lor particular”.

În această propoziție domnește o mare confuzie. Aici este considerată ca abstractă persoana *morală*, societatea etc., adică tocmai formele generice în care *persoana reală* dă conținutului ei real o existență concretă, se obiectivează și renunță la abstracția „persoană quand même” *. În loc de a recunoaște această *realizare* a persoanei drept lucrul cel mai concret, Hegel atribuie statului privilegiul de a face ca „momentul noțiunii”, „singularitatea”, să ajungă la o „existență” mistică. Raționalul nu constă în faptul că se realizează rațiunea persoanei reale, ci în faptul că se realizează momentele noțiunii abstracte.

„Noțiunea de monarh este cea mai grea noțiune pentru raționament, adică pentru gîndirea reflexivă, pentru că raționamentul se oprește la determinări individuale și nu cunoaște, prin urmare, decît motive, puncte de vedere limitate și *deducția* din motive. În felul acesta, el își reprezintă demnitatea monarhului ca ceva *derivat* nu numai în ce privește forma, ci și în ce privește determinarea sa ; noțiunea de monarh însă constă în faptul că ea nu este ceva derivat, ci, dimpotrivă, ceva *ce-și are începutul nemijlocit în sine însuși*. Cel mai bine” (bineînțeles !) „se potrivește aici ideea că dreptul monarhului se întemeiază pe autoritatea divină, căci această autoritate cuprinde în sine necondiționatul”.

„Ceva ce-și are începutul nemijlocit în sine însuși”. Aceasta se aplică, într-un anumit sens, la orice existență ne-

* — în orice caz. — *Nota Trad.*

cesară și, din acest punct de vedere, se potrivește atît păduchelului monarhului, cît și monarhului însuși. Prin aceasta Hegel nu ne-a spus deci nimic deosebit despre monarh. Dar a susține că trebuie să-i atribuim monarhului ceva special, deosebit de toate celelalte obiecte ale științei și filozofiei dreptului e o adevărată nerozie; această idee a lui Hegel e justă numai în măsura în care „o idee-persoană” este ceva ce fără îndoială se poate deduce din imaginație, iar nu din rațiune.

„Se poate vorbi despre *suveranitatea poporului* numai în sensul că *față de restul lumii* un popor este în general ceva autonom și formează un stat particular” etc.

Acesta-i un adevăr din cele mai banale. Dacă suveranul este „suveranitatea reală a statului”, atunci „el” trebuie să poată conta și în raport cu restul lumii ca „stat independent”, chiar fără popor. Dar dacă e suveran numai în măsura în care reprezintă unitatea poporului, atunci el nu este decît reprezentantul suveranității poporului, simbolul ei. Nu suveranitatea poporului există prin el, ci, dimpotrivă, el există prin suveranitatea poporului.

„Tot așa, se poate spune despre *suveranitatea în interiorul țării* că ea rezidă în popor, dacă se vorbește în *general* despre un *întreg*, așa cum s-a arătat mai înainte (§ 277, 278) că suveranitatea revine *statului*”.

Ca și cum nu poporul ar fi statul real! Statul e o abstracție. Numai poporul este concretul. Și e semnificativ că Hegel, care atribuie fără să ezite abstractului o calitate atît de vie cum este suveranitatea, manifestă atîtea șovăieli și reticențe atunci cînd recunoaște o asemenea calitate concretului.

„Dar suveranitatea poporului, privită în *opoziție cu suveranitatea care există în monarh*, reprezintă sensul obișnuit în care a început să se vorbească, în timpurile moderne, de suveranitatea poporului; privită în această opoziție, suveranitatea poporului face parte din ideile confuze la baza cărora se află reprezentarea *necioplită a poporului*”.

„Ideile confuze” și „reprezentarea *necioplită*” sînt, aici, proprii numai lui Hegel. Căci dacă suveranitatea *există* în monarh, atunci e o absurditate să vorbești de o suveranitate opusă, existentă în popor; căci noțiunea de suveranitate exclude posibilitatea unei duble existențe, și cu atît mai mult a uneia contradictorii. Dar :

1) tocmai aceasta-i întrebarea: suveranitatea, care este absorbită în monarh, nu este ea o iluzie? Suveranitatea monarhului sau a poporului — iată întrebarea!

2) se poate vorbi și despre o suveranitate a poporului în *opoziție cu suveranitatea care există în monarh*. Dar atunci nu mai este vorba de *una și aceeași suveranitate* care apare sub două aspecte, ci de două *noțiuni cu totul opuse ale suveranității*, dintre care una înseamnă o suveranitate care poate exista numai în *monarh*, iar cealaltă o suveranitate care poate exista numai în *popor*. E ca și cum ne-am întreba: Dumnezeu e suveranul, sau omul e suveranul? Una din aceste două suveranități e un neadevăr, chiar dacă e un neadevăr care există.

„Luat *fără* monarhul său și *fără* acea *structură* a întregului care este tocmai completarea necesară și directă a acestuia, poporul este masa informă care nu mai este un stat și căreia nu i se mai potrivește *nici una* din determinările prezente numai în întregul *structuralizat în sine*: suveranitate, guvern, justiție, autoritate, stări etc. Prin faptul că la cutare popor apar astfel de momente care privesc organizarea, viața de stat, poporul încetează de a mai fi acea abstracție nedeterminată care numai în reprezentare generală se numește popor”.

Toate acestea nu sînt decît o tautologie. Dacă un popor are un monarh și o structură care este în mod necesar și direct o completare a acestuia, adică dacă este organizat ca o monarhie, o dată scos din această structurare el devine în mod firesc o masă informă și o simplă reprezentare generală.

„Dacă prin suveranitatea poporului se înțelege forma *republicii*, și anume, mai precis, forma democrației [...], atunci [...] nu mai poate fi vorba de o asemenea reprezentare cînd avem de-a face cu ideea dezvoltată”.

Firește, asta-i adevărat numai dacă despre democrație avem o „*asemenea reprezentare*”, iar nu o „*idee dezvoltată*”.

Democrația este adevărul monarhiei, dar monarhia nu este adevărul democrației. Monarhia este în mod necesar democrație ca inconsecvență față de ea însăși; momentul monarhic însă nu este o inconsecvență în democrație. Monarhia nu poate fi concepută prin ea însăși, în timp ce democrația da. În democrație nici unul dintre momentele ei nu capătă altă semnificație decît aceea care îi revine. Fiecare moment nu este în realitate decît un moment al marelui demos. În monarhie însă o parte determină caracterul întregului. Întreaga orînduire de stat trebuie să se modifice potrivit punctului fix. Democrația este genul orînduirii de stat. Monarhia este o specie, și anume o specie proastă. Democrația este conținut și formă. Monarhia *ar trebui* să fie numai formă, însă în realitate ea falsifică conținutul.

În monarhie, întregul — poporul — este subsumat unuia dintre modurile sale de existență concretă, orînduirii lui politice ; în democrație însăși orînduirea de stat apare numai ca una din determinări, și anume ca autodeterminare a poporului. În monarhie este vorba despre poporul orînduirii de stat ; în democrație este vorba de orînduirea de stat a poporului. Democrația este *enigma* rezolvată a tuturor formelor de orînduire de stat. Aici orînduirea de stat nu este numai în sine, după esența ei, dar și după existența ei, după realitatea mereu redusă la fundamentul ei real, la omul real, la *poporul real*, și se afirmă ca opera lui proprie. Orînduirea de stat apare aici drept ceea ce este, adică drept un produs liber al omului ; s-ar putea spune că în anumite privințe acest lucru e valabil și pentru monarhia constituțională, dar diferența specifică a democrației constă în faptul că aici orînduirea de stat în general nu este decît un moment al existenței poporului, că nu orînduirea politică în sine formează statul.

Hegel pornește de la stat și transformă pe om în statul subiectivat ; democrația pornește de la om și transformă statul în omul obiectivat. Așa cum nu religia îl creează pe om, ci omul creează religia, tot așa nu orînduirea de stat creează poporul, ci poporul creează orînduirea de stat. Într-o anumită privință, democrația se află față de celelalte forme de stat în același raport în care se află creștinismul față de toate celelalte religii. Creștinismul este religia $\alpha\tau' \xi\chi\omicron\chi\eta\nu$ *, *esența religiei*, omul zeificat sub forma de religie particulară. Tot astfel democrația este *esența oricărei orînduiri de stat*, omul socializat ca formă particulară de orînduire de stat ; față de celelalte forme de orînduire de stat, ea se află în același raport ca genul față de speciile sale, cu deosebirea însă că aici genul apare el însuși ca existență și, prin urmare, față de existențele care nu corespund esenței apare el însuși ca o specie deosebită. În raport cu democrația, toate celelalte forme de stat reprezintă vechiul ei testament. În democrație nu omul există de dragul legii, ci legea există de dragul omului ; legea exprimă o *existență umană*, în timp ce în celelalte forme de orînduire de stat omul este *existența legală*. Aceasta este deosebirea fundamentală a democrației.

Toate celelalte formații de stat sînt forme de stat anumite, particulare, determinate. În democrație însă principiul

* — cu precădere, prin excelență. — Nota Trad.

formal este totodată și principiul *material*. De aceea numai ea reprezintă adevărata unitate a generalului cu particularul. În monarhie, de pildă, sau în republică, definită doar ca formă de stat specifică, omul politic își are existența sa particulară alături de simplul particular, de omul apolitic. Proprietatea, contractul, căsătoria, societatea civilă apar aici (așa cum foarte just arată Hegel referindu-se la aceste forme de stat *abstracte*, cu singura deosebire însă că lui i se pare că dezvoltă ideea statului) drept moduri de existență *specifice* alături de statul *politic*, drept *conținutul* față de care *statul politic* se comportă ca *formă organizatoare*, se comportă propriu-zis numai ca rațiune în sine lipsită de conținut, care determină, care delimitează când afirmînd, când negînd un conținut dat. În democrație însă, statul politic, așa cum apare el alături de acest conținut și cum se diferențiază de el, este el însuși numai un conținut *particular*, ca *formă de existență* particulară a poporului. În monarhie, de pildă, acest particular — orînduirea politică — are semnificația *generalului*, care determină și domină tot ce este particular. În democrație statul ca moment particular reprezintă *numai* particularul, iar ca moment general el reprezintă în realitate generalul, adică nu reprezintă o anumită determinare spre deosebire de un alt conținut. Francezii moderni au înțeles prin aceasta că în democrația adevărată *statul politic dispare*. Acest lucru e adevărat în măsura în care, în democrație, statul politic ca atare, ca orînduire de stat, nu mai contează drept întregul.

În toate formele de stat, afară de democrație, *statul, legea, orînduirea de stat* sînt momente dominante fără ca statul să domine în mod efectiv, adică fără ca el să pătrundă în mod material conținutul celorlalte sfere, al sferelor nepolitice. În democrație, orînduirea de stat, legea, statul însuși, în măsura în care el reprezintă orînduirea politică, nu constituie decît o autodeterminare a poporului, un conținut determinat al acestuia.

De altfel, se înțelege de la sine că toate formele de stat au *drept* adevăr democrația și că de aceea, în măsura în care nu sînt democrații, ele nu sînt nici adevărate.

În statele din antichitate, statul politic formează conținutul statului, excluzînd celelalte sfere; statul modern, dimpotrivă, este o adaptare reciprocă între statul politic și cel nepolitic.

În democrație statul *abstract* încetează de a mai fi momentul dominant. Însuși conflictul dintre monarhie și repu-

blică continuă să fie un conflict în cadrul statului abstract. Republica *politică* este o democrație înlăuntrul formei abstracte de stat. De aceea forma abstractă de stat a democrației este republica ; însă aici ea încetează de a fi o orînduire *numai politică*.

Proprietatea etc., într-un cuvînt întregul conținut al dreptului și al statului, este, cu unele modificări, același în America de Nord ca și în Prusia. Acolo, prin urmare, *republica* este o simplă *formă* de stat, așa cum este aici monarhia. Conținutul statului se află în afara acestor forme de orînduire politică. De aceea Hegel are dreptate cînd spune : statul politic este orînduirea politică. Cu alte cuvinte, statul material nu are un caracter politic. Aici avem de-a face cu o identitate numai exterioară, cu o determinare reciprocă. Din diferitele momente ale vieții poporului, cea care s-a efectuat cu cea mai mare trudă a fost formarea statului politic, a orînduirii de stat. Orînduirea de stat s-a afirmat față de celelalte sfere ca rațiune generală, ca ceva situat dincolo de ele. Sarcina istorică a constatat apoi în a revendica statul politic pentru lumea reală, însă sferile particulare nu-și dau seama că o dată cu esența transcendentă a orînduirii de stat sau a statului politic se înlătură și esența lor particulară, și că existența transcendentă a statului politic nu este nimic altceva decît afirmarea propriei lor înstrăinări. *Orînduirea politică* a fost pînă acum *sfera religioasă, religia* vieții poporului, cerul generalității ei în opoziție cu *existența pămîntească* a realității ei. Sfera politică a fost singura sferă statală în stat, singura sferă în care conținutul a fost, ca și forma, un conținut generic reprezentînd adevăratul general ; însă totodată în așa fel că, în timp ce această sferă se opunea celorlalte, conținutul ei devenea și el un conținut formal și particular. *Viața politică* în sensul modern este *scolasticismul* vieții poporului. *Monarhia* este expresia desăvîrșită a acestei înstrăinări, în timp ce *republica* este negația ei în propria sa sferă. Se înțelege de la sine că orînduirea politică ca atare s-a dezvoltat numai acolo unde sferile private au ajuns la o existență independentă. Acolo unde comerțul și proprietatea funciară nu sînt libere, unde ele n-au devenit încă independente, nici orînduirea politică nu este încă independentă. Evul mediu a fost *democrația nelibertății*.

Abstracția *statului ca atare* este proprie abia timpurilor moderne, deoarece abstracția vieții private este proprie nu-

mai timpurilor moderne. Abstracția *statului politic* este un produs modern.

În evul mediu existau iobași, exista proprietate de pământ feudală, corporație meșteșugărească, corporație a învățaților etc., adică în evul mediu proprietatea, comerțul, societatea, omul sînt *politice*, conținutul material al statului este determinat de forma lui, fiecare sferă privată are un caracter politic sau este o sferă politică; cu alte cuvinte, politica constituie în același timp și caracterul sferelor private. În evul mediu, orînduirea politică este orînduirea proprietății private, dar numai pentru că orînduirea proprietății private este o orînduire politică. În evul mediu, viața poporului și viața statului sînt identice. Principiul real al statului este omul, însă omul *neliber*. Avem deci *democrația nelibertății*, înstrăinarea realizată. Opoziția abstractă, reflectată e proprie numai lumii moderne. Evul mediu reprezintă dualismul *real*, epoca modernă dualismul *abstract*.

„Pe treapta menționată mai sus, pe care a fost făcută împărțirea orînduirilor de stat în democrație, aristocrație și monarhie din punctul de vedere al unității substanțiale care încă se menține în sine, care n-a ajuns încă la diferențierea sa infinită și la adîncirea în sine, pe această treaptă momentul *hotărîrii finale a voinței care se determină pe sine* nu apare într-o *realitate* particulară ca moment organic *immanent* al statului pentru sine”.

În monarhia, democrația, aristocrația nemijlocită nu există încă nici o orînduire politică distinctă de statul real, material sau de restul conținutului vieții poporului. Statul politic încă nu apare ca *forma* statului material. Sau, ca în Grecia, *res publica* * este o chestiune particulară reală, conținutul real al cetățenilor, și omul particular este sclav; statul politic ca atare este conținutul adevărat și unic al vieții și voinței lor; sau, ca în statele despotice ale Asiei, statul politic nu e altceva decît arbitrarul unui individ particular, sau statul politic, ca și cel material, este sclav. Ceea ce deosebește statul modern de aceste state în care a existat o unitate substanțială între popor și stat nu este faptul că diferitele momente ale orînduirii de stat s-au dezvoltat pînă ce au devenit o *realitate particulară*, cum pretinde Hegel, ci în faptul că orînduirea de stat însăși s-a dezvoltat pînă la treapta unei *realități particulare* alături de viața reală a poporului,

* — stat, republică (sensul originar: treburî, afaceri obștești). — *Nota Trad.*

în faptul că statul politic a devenit *orînduirea* restului statului.

§ 280. „Această ultimă formă personală a voinței statului este simplă în această abstracție a ei, și de aceea ea este o individualitate *nemijlocită*; însăși noțiunea ei implică determinarea *caracterului ei natural*; monarhul este deci esențial determinat să fie purtătorul demnității regale în calitatea *acestui* individ abstras de orice alt conținut, și acest individ este predestinat în mod firesc și nemijlocit, prin *nașterea* sa naturală, pentru demnitatea de monarh”.

Am văzut că subiectivitatea este subiect și că subiectul este în mod necesar un individ empiric, o *unitate*. Aflăm acum că în noțiunea de individualitate *nemijlocită* intră și determinarea *naturalului*, a caracterului corporal. Hegel n-a dovedit nimic în afară de ceea ce se înțelege de la sine, și anume că subiectivitatea *există* numai ca individ *corporal*; or, se înțelege de la sine că fără *nașterea naturală* nu se poate vorbi de individul corporal.

Hegel își închipuie că a dovedit că subiectivitatea statului, suveranitatea sînt esențiale, că monarhul este „esențial determinat să fie purtătorul demnității regale în calitatea *acestui* individ abstras de orice alt conținut, și acest individ este predestinat în mod firesc și nemijlocit, prin *nașterea* sa naturală, pentru demnitatea de monarh”. Suveranitatea, demnitatea monarhică ar fi, prin urmare, ceva născut. *Corpul* monarhului ar determina demnitatea lui. Pe culmea cea mai înaltă a statului, instanța hotărîtoare ar fi, așadar, nu rațiunea, ci pur și simplu natura *fizică*. Nașterea ar determina calitatea monarhului, așa cum determină și calitatea unei vite.

Hegel a dovedit că monarhul trebuie să se nască, ceea ce nu contestă nimeni, dar n-a dovedit că nașterea face din om monarh.

Că omul poate deveni prin nașterea sa monarh este o afirmație care poate fi tot atît de puțin decretată un adevăr metafizic ca și dogma imculatei concepții a Mariei, maica domnului. Dar, ca și această din urmă reprezentare care este un produs al conștiinței, orice reprezentare care exprimă un fapt empiric se poate explica prin iluziile și relațiile omenеști.

În nota pe care o vom examina mai de aproape, Hegel se complace în satisfacția de a fi demonstrat că iraționalul este absolut rațional.

„Această trecere de la noțiunea purei autodeterminări la caracterul nemijlocit al existenței, și prin aceasta la natural, este de natură pur speculativă; de aceea cunoașterea ei ține de domeniul filozofiei logice”.

Aceasta este, desigur, curată speculație, dar nu pentru că de la *pura* autodeterminare, de la abstracție, Hegel face un salt în sfera *pură* a naturalului (hazardul nașterii), adică la cealaltă extremă, căci *les extrêmes se touchent**. Elementul speculativ constă aici în faptul că Hegel denumește aceasta o „trecere a noțiunii” și că el prezintă drept identitate ceea ce constituie o totală contradicție, iar suprema inconsecvență drept consecvență.

Poate fi considerată ca o mărturisire pozitivă a lui Hegel afirmația lui că, o dată cu monarhul ereditar, în locul rațiunii ce se determină pe sine însăși se introduce determinabilitatea naturală abstractă, dar nu ca atare, ca determinabilitate naturală, ci ca suprema determinare a statului, și că în felul acesta avem în fața noastră punctul *pozitiv* în care monarhia nu mai poate salva aparența că ea ar fi organizarea voinței raționale.

„De altfel, este în fond aceeași (?) trecere care este cunoscută ca natura voinței în genere și care reprezintă procesul trecerii unui conținut din subiectivitate (ca scop reprezentat) în existența efectivă [...]. Însă forma specifică a ideii și a trecerii pe care o avem în vedere aici este *transformarea nemijlocită* a purei autodeterminări a voinței (a noțiunii simple însăși) într-un anume *acesta* și într-o existență naturală fără mijlocirea unui conținut *particular* (un scop în acțiune)”.

Hegel spune că transformarea suveranității statului (a unei autodeterminări a voinței) în corpul unui monarh născut (în existența efectivă) este, *în fond*, trecerea conținutului în genere pe care o săvârșește voința pentru a realiza un scop *gândit*, pentru a-l transpune în existența efectivă. Dar Hegel spune: *în fond*. Diferența *specifică* pe care o indică el este atât de specifică, încît suprimă orice analogie și pune *magia* în locul „naturii voinței în genere”.

În primul rînd, *transformarea* în existența efectivă a scopului propus apare aici *nemijlocită, magică*. În al doilea rînd, subiectul este aici *pura autodeterminare* a voinței, *însăși simpla noțiune*. Aici este determinată ca subiect mistic esența voinței; dar nu voința reală, individuală, conștientă se transformă într-o existență naturală, ci abstracția voinței, ideea pură, se întruchipează ca un individ.

În al treilea rînd, la Hegel nu numai trecerea voinței în existență naturală se efectuează *în mod nemijlocit*, adică fără *mijloacele* de care voința are de obicei nevoie pentru a se

* — extremele se ating. — *Nota Trad.*

obiectivă, dar lipsește și scopul *particular*, adică determinat, „nu se produce mijlocirea unui conținut *particular*, un scop în acțiune”. Și acest lucru e firesc, întrucât aici nu există vreun subiect *activ*, iar dacă trebuie să acționeze abstracția, ideea pură a voinței, ea poate acționa numai în mod mistic. Un scop care nu e un scop *particular* nu este scop, după cum o acțiune fără scop este o acțiune lipsită de țintă, lipsită de sens. Într-o analogie cu actul teleologic al voinței se dovedește a fi, pînă la urmă, o mistificare și un act *lipsit de conținut* al ideii.

Mijlocul este voința absolută și cuvîntul filozofului: scopul particular este, iarăși, scopul subiectului care filozofează: acela de a construi *monarhul ereditar* din ideea pură. Realizarea acestui scop se reduce la simpla *asigurare* a lui Hegel.

„În așa-numita *dovadă ontologică* a existenței efective a lui Dumnezeu se produce aceeași transformare a noțiunii absolute în existență (aceeași mistificare!), „ceea ce a constituit profunzimea ideii în epoca modernă, însă în ultima vreme această transformare a fost considerată” (și pe drept cuvînt) „ca fiind *de neînțeles*”.

„Dar, întrucît reprezentarea monarhului este considerată pe de-a-ntregul intrată în conștiința obișnuită” (adică rațională) „rațiunea se oprește cu atît mai mult la această separare și la concluziile pe care le scoate din ea capacitatea sa de a raționa, și tăgăduiește, în consecință, că elementul hotărîrii finale în stat ar fi *în sine și pentru sine* (adică în ideea logică) legat de naturalul nemijlocit”.

Se tăgăduiește că *hotărîrea finală* ar putea fi *născută*, și Hegel consideră că monarhul este hotărîrea finală născută; dar cine s-a îndoit vreodată că în stat hotărîrea finală este legată de indivizi *corporali* reali, cu alte cuvinte că „ar fi legată de naturalul nemijlocit”?

§ 281. „Cele două momente în unitatea lor inseparabilă, existența ultimă și lipsită de temeii a voinței și, prin urmare, existența tot atît de lipsită de temeii ca determinare acordată *naturii*, — această idee a ceva ce *nu este pus în mișcare* de arbitrar constituie *maiestatea* monarhului. În această unitate constă *unitatea reală* a statului și numai prin această *nemijlocire* internă și externă este ea ferită de posibilitatea de a fi coborîtă în sfera *particularului*, a arbitrarului său, a scopurilor și a vederilor sale, este pusă la adăpost de lupta diverselor cliici pentru tron și de slăbirea și distrugerea puterii de stat”.

Aceste două momente sînt: *întîmplarea voinței*, arbitrarul, și *întîmplarea naturii*, nașterea, cu alte cuvinte *maiestatea* și *întîmplarea*. Întîmplarea constituie deci *adevărata unitate* a statului.

Afirmația lui Hegel că o „nemijlocire internă și externă” poate fi ferită de coliziune etc. este de neînțeles, întrucât tocmai această nemijlocire este lăsată la voia întâmplării.

Ceea ce spune Hegel cu privire la monarhia electivă este valabil într-o și mai mare măsură pentru monarhia ereditară :

„În monarhia electivă, ca urmare a faptului că în ea voința *particulară* devine elementul hotărîtor final, orînduirea de stat devine o *capitulare* electivă” etc. etc., „devine o supunere a puterii de stat la discreția voinței particulare, din care rezultă transformarea puterilor speciale ale statului în proprietate privată” etc.

§ 282. „Din suveranitatea monarhului decurge *dreptul de grațiere* a criminalilor, căci numai această putere suverană are dreptul de a realiza acea putere a spiritului care face ca cele întimplăte să fie neîntimplăte și care anulează crima prin iertare și uitare”.

Dreptul de grațiere este dreptul la *grație*. *Grația* este expresia supremă a aceluia *arbitrar întimplător* din care Hegel face în mod judicios atributul propriu-zis al monarhului. În nota sa, Hegel precizează că la originea ei stă „*hotărîrea lipsită de temei*”.

§ 283. „Al *doilea* moment cuprins în puterea suveranului este acela al *particularității*, sau al conținutului determinat și al subsumării sale sferei generalului. În măsura în care acest element dobîndește o existență aparte, el se exprimă în instanțele consultative superioare și în indivizii care aduc în fața monarhului, spre a hotărî, conținutul afacerilor de stat curente sau al deciziilor legale devenite necesare ca urmare a unor nevoi existente împreună cu laturile lor *obiective*: motivele hotărîrii, legile în care se încadrează, împrejurările etc. Alegerea *indivizilor* pentru aceste treburi, ca și înlăturarea lor — întrucît ei au de-a face direct cu persoana monarhului —, constituie o prerogativă a arbitrarului nelimitat al acestuia”.

§ 284. „Întrucît elementul *obiectiv* al hotărîrii — cunoașterea conținutului și a împrejurărilor ei, motivele legale ale determinării ei și celelalte motive — este singurul pasibil de *răspundere*, adică de dovedirea obiectivității, întrucît deci acest element obiectiv poate deveni obiectul unei deliberări deosebite de voința personală a monarhului ca atare, numai aceste instanțe consultative și indivizii care fac parte din ele sînt pasibili de *răspundere*; ca subiectivitate care decide în ultimă instanță, maiestatea specială a monarhului se situează mai presus de orice responsabilitate pentru actele de guvernămînt”.

Aici Hegel ne prezintă un tablou cu totul empiric al *puterii ministeriale* așa cum este ea de obicei determinată în statele constituționale. Singura contribuție a filozofiei este transformarea acestui „fapt empiric” în existență, în predicatul „momentului de *particularitate* cuprins în puterea suveranului”.

(Miniștrii reprezintă latura obiectivă rațională a voinței suverane. Lor li se cuvine deci și *cinstea* răspunderii, în timp

ce monarhul trebuie să se mulțumească doar cu iluzia specială a „maiestății”). Momentul speculativ este deci foarte sărăcăcios aici. Dimpotrivă, expunerea se sprijină mai ales pe temeuri cât se poate de empirice, și anume pe niște temeuri empirice foarte abstracte, foarte rele.

Așa, de pildă, alegerea miniștrilor depinde de „arbitrarul nelimitat” al monarhului, „întrucât ei au de-a face direct cu persoana monarhului”, adică întrucât ei sînt miniștri. Cu aceiași teme ar putea fi dedusă din ideea absolută și „alegerea neîngrădită” a *valetului* monarhului.

Ceva mai bine se prezintă motivarea *responsabilității* ministeriale, „întrucât elementul *obiectiv* al hotărîrii — cunoașterea conținutului și a împrejurărilor ei, motivele legale ale determinării ei și celelalte motive — este singurul posibil de *răspundere*, adică de *dovedirea obiectivității*”. Rezultă deci că „subiectivitatea care decide în ultimă instanță”, pură subiectivitate, purul arbitrar nu sînt obiective, deci nu sînt pasibile de dovedirea obiectivității, prin urmare nici de responsabilitate, din moment ce un individ reprezintă *existența consacrată, sancționată* a arbitrarului. Dacă se pornește de la premisele constituționale, argumentarea lui Hegel este convingătoare; însă Hegel nu a dovedit aceste premise prin simplul fapt că *a supus analizei* reprezentarea lor fundamentală. În această confuzie se manifestă întregul caracter necritic al filozofiei hegeliene a dreptului.

§ 285. „Al treilea moment al puterii suveranului privește generalul în sine și pentru sine, care din punct de vedere subiectiv constă în *conștiința monarhului*, iar din punct de vedere obiectiv în *ansamblul orînduirii de stat și în legi*; puterea suveranului presupune celelalte momente tot așa cum fiecare din ele o presupune pe ea”.

§ 286. „*Garanția obiectivă* a puterii suveranului, a succesiunii legale ereditare a tronului etc. constă în faptul că, după cum această sferă își are realitatea ei distinctă de celelalte momente determinate de rațiune, tot astfel și celelalte sfere își au drepturile și datoriile specifice determinării lor; într-un organism rațional, fiecare membru, conservîndu-se pe sine, conservă prin aceasta și pe ceilalți membri în particularitatea lor”.

Hegel nu observă că, introducînd acest al treilea element, „generalul în sine și pentru sine”, el aruncă în aer pe primele două, sau invers. „Puterea suveranului presupune celelalte momente tot așa cum fiecare din ele o presupune pe ea”. Dacă luăm această afirmație nu în sensul ei mistic, ci în cel real, atunci puterea suveranului nu este condiționată de

naștere, ci de celelalte momente ; ea nu este așadar ereditară, ci schimbătoare, adică devine o determinare a statului împărțită în mod alternativ unor indivizi luați ca element al statului potrivit alcătuirii interne a celorlalte momente. Într-un organism rațional, capul nu poate fi din fier, iar corpul din carne. Pentru ca membrele unui organism să se mențină, trebuie ca ele să fie *de aceeași natură*, din aceeași carne și același sânge. Dar monarhul ereditar nu este de aceeași natură, el e din alt material. Aici prozei voinței raționaliste a celorlalte membre ale statului i se opune magia naturii. Apoi membrele unui organism nu se pot menține reciproc decât dacă întregul organism se află în continuă schimbare și fiecare dintre ele este cuprinsă în procesul acestei schimbări ; prin urmare, nici unul nu este „îmuabil“, „nealterabil“, cum este aici capul statului. Prin această determinare Hegel suferă, așadar, „suveranitatea născută“.

În al doilea rând, iresponsabilitatea. Dacă suveranul violează „ansamblul orînduirii de stat“, „legile“, atunci iresponsabilitatea lui încetează, întrucît încetează existența lui constituțională ; însă tocmai aceste legi, tocmai această orînduire de stat îl fac iresponsabil ; ele se contrazic, așadar, pe ele însele, și această *singură* clauză suprimă legea și constituția. Orînduirea de stat a monarhiei constituționale este tocmai *iresponsabilitatea*.

Dacă însă Hegel se mulțumește cu faptul „că după cum această sferă își are realitatea ei *distinctă* de celelalte momente determinate de rațiune, tot astfel și celelalte sfere își au drepturile și datoriile *specifice* determinării lor“, atunci el ar trebui să numească și orînduirea de stat a evului mediu organizație ; în acest caz el are în fața lui numai o masă de sfere particulare, legate între ele în virtutea unei necesități exterioare, și aici, într-adevăr, se potrivește numai un monarh în carne și oase. Într-un stat în care fiecare determinare există *pentru sine*, trebuie ca și *suveranitatea statului* să fie consolidată în persoana unui individ *aparte*.

Rezumat al expunerii lui Hegel despre puterea suveranului sau despre ideea suveranității de stat.

În § 279, pag. 367, se spune :

„Se poate vorbi de *suveranitatea poporului* în sensul că un popor este independent *față de restul lumii* și că formează un stat *aparte*, ca,

de exemplu, poporul Marii Britanii; însă poporul Angliei, Scoției, Irlandei sau al Veneției, Genovei, Ceylonului etc. nu mai sînt popoare suverane de cînd au încetat să-și aibă propriul lor suveran sau propria lor ocîrmuire supremă”.

Aici *suveranitatea poporului* este, prin urmare, *naționalitatea*, suveranitatea suveranului este *naționalitatea*, sau principiul suveranității este *naționalitatea* care constituie în sine și în mod exclusiv suveranitatea unui popor. Un popor a cărui *suveranitate* constă numai în naționalitate are un *monarh*. Naționalitățile diferite nu se pot consolida și nu se pot exprima mai bine decît prin *monarhi* diferiți. Prăpastia care există între doi indivizi absoluți există și între aceste naționalități.

Grecii (și romanii) erau *naționali* pentru că și în măsura în care erau *poporul suveran*. Vechii germani erau *suverani* pentru că și în măsura în care erau naționali.

„O așa-numită persoană *morală* — se spune în continuare în aceeași notă —, societatea, comunitatea, familia, oricît de concretă ar fi ea în sine, nu conține personalitatea decît ca moment, sub formă abstractă; personalitatea n-a ajuns în ele la adevărul existenței sale, însă statul este tocmai acea totalitate în care momentele noțiunii ajung la realitate potrivit adevărului lor specific”.

Persoana morală — societatea, familia etc. — nu conține personalitatea decît sub formă abstractă; în monarh, dimpotrivă, *persoana cuprinde în sine statul*.

Intr-adevăr, *persoana abstractă* și-a ridicat *personalitatea* pînă la nivelul unei existențe adevărate numai în persoana *morală*, în societate, în familie etc. Dar Hegel concepe societatea, familia etc., într-un cuvînt *persoana morală*, nu ca o realizare a persoanei empirice reale, ci ca o persoană *reală*, care însă cuprinde în sine momentul personalității doar în mod abstract. Iată de ce, la el, nu persoana reală devine stat, ci statul este acela care devine persoană reală. De aceea, în loc să arate că statul este suprema realitate a persoanei, suprema realitate socială a omului, la Hegel găsim *un singur* om empiric, persoana empirică, în calitate de realitate supremă a statului. Această substituție a subiectivului prin obiectiv și a obiectivului prin subiectiv (care provine de acolo că Hegel vrea să scrie biografia substanței abstracte, a ideii, și astfel activitatea omească etc. trebuie să apară ca activitatea și rezultatul altcuiva, și de acolo că Hegel vrea să determine esența în sine a omului acționînd ca o individualitate imaginară oarecare, în

loc s-o lase să acționeze în existența ei *reală, umană*), — această substituire are în mod necesar rezultatul că, datorită *lipsei de spirit critic*, o *existență empirică* este luată drept adevărul real al ideii. Căci la Hegel nu este vorba de a aduce existența empirică la adevărul ei, ci de a aduce adevărul la o existență empirică, și astfel prima existență empirică ce se prezintă este înfățișată ca un moment *real* al ideii. (Asupra acestei treceri necesare de la empirism la speculație și de la speculație la empirism vom mai reveni).

În felul acesta se creează și impresia de *mistic și profund*. E cât se poate de banal să spui că omul se naște și că această existență determinată de nașterea fizică devine om social etc. care ajunge apoi cetățean al statului; tot ceea ce devine omul devine datorită faptului că s-a născut. Însă pare foarte profund și chiar frapant să spui că ideea de stat se naște nemijlocit și că prin nașterea suveranului se generează pe sine însăși și capătă o existență empirică. În felul acesta nu s-a ajuns la nici un conținut nou, ci s-a schimbat doar *forma* vechiului conținut. Acest conținut a dobândit acum o *formă* filozofică, un certificat filozofic.

O altă consecință a acestei speculații mistice este că o existență empirică *particulară*, o existență empirică individuală este concepută, spre deosebire de celelalte, ca *existența ideii*. Și iarăși o profundă impresie mistică produce afirmația că avem în fața noastră o existență empirică *particulară* creată de idee și că întâlnim la tot pasul o întruchipare a lui Dumnezeu în om.

Dacă, de pildă, în cercetarea familiei, a societății civile, a statului etc. aceste moduri de existență socială ale omului ar fi considerate ca realizarea, ca subiectivarea esenței sale, atunci familia etc. ar apărea ca niște calități inerente unui subiect. Omul rămîne întotdeauna esența tuturor acestor alcătuirii sociale, dar aceste alcătuirii apar și ca generalitatea lui *reală*, deci și ca *comunitatea* ca atare. Dacă, dimpotrivă, familia, societatea civilă, statul etc. sînt determinări ale ideii, ale substanței ca subiect, ele trebuie să capete o realitate empirică, și masa de oameni în care se exprimă ideea societății civile e reprezentată prin cetățean, restul masei fiind alcătuit din cetățenii statului. Întrucît este vorba, propriu-zis, numai de o *alegorie*, și anume de a conferi unei existențe empirice oarecare *semnificația* ideii realizate, se înțelege de la sine că aceste recipiente și-au îndeplinit rolul lor de îndată ce au devenit o întruchipare determinată a unui moment din

viața ideii. De aceea generalul apare aici pretutindeni ca ceva determinat, ca ceva particular, după cum individualul nu parvine nicăieri la adevărata lui generalitate.

De aceea în mod necesar ne apare ca foarte profund și foarte speculativ atunci când determinările cele mai abstracte care sînt încă departe de a fi ajuns la o adevărată realizare socială, bazele naturale ale statului — cum sînt nașterea (suveranului) sau proprietatea privată (a majoratului *) —, sînt prezentate ca supremele idei devenite nemijlocit om.

Se înțelege de la sine că raporturile reale sînt răsturnate aici cu capul în jos. Lucrul cel mai simplu devine aici cel mai complicat, iar cel mai complicat devine cel mai simplu. Ceea ce ar trebui să constituie punctul de plecare devine rezultatul mistic, iar ceea ce ar trebui să fie rezultatul rațional devine punctul de plecare mistic.

A spune însă că suveranul este *persoana abstractă* care conține în sine *statul* înseamnă a spune doar că esența statului este *persoana abstractă*, *persoana privată*. Statul își dezvăluie secretul numai în perioada sa de maturitate. Suveranul este singura persoană privată în care se realizează, în general, raportul dintre *persoana privată* și *stat*.

Caracterul ereditar al suveranului decurge din noțiunea sa. El trebuie să fie persoană specific distinctă de tot genul, de toate celelalte persoane. Dar ce deosebește în ultimă instanță și în mod concret o persoană de toate celelalte? *Corpul*. Funcția supremă a corpului este *activitatea sexuală*. Supremul act constituțional al regelui este deci activitatea lui sexuală, căci prin ea *crează* el un rege și-și perpetuează corpul. Corpul fiului său este reproducerea propriului său corp, crearea unui corp regal.

b) Puterea guvernamentală

§ 287. „Exercitarea și aplicarea hotărîrilor suveranului și, în general, continuarea și menținerea celor o dată hotărîte — legi, instituții, așezăminte de interes obștesc etc. — se deosebesc de hotărîrea însăși. Această operație de *subsumare* [...] conține în sine *puterea guvernamentală* în care se află cuprinse deopotrivă *puterea judecătorească* și *cea polițienească*, care sînt în raport mai direct cu specificul societății civile și fac să precumpănească în aceste scopuri interesul general”.

Avem aici obișnuita explicație a puterii guvernamentale. Ceea ce se poate considera ca fiind *propriu* lui Hegel este

* — dreptul de primogenitură. — *Nota Trad.*

doar faptul că el coordonează *puterea guvernamentală*, *puterea polițienească* și *puterea judecătorească*, pe cînd de obicei *puterea administrativă* și *cea judecătorească* sînt tratate ca niște puteri opuse.

§ 288. „Interesele obștești *speciale*, care cad în sfera societății civile și ies din sfera generalului existent în sine și pentru sine al statului ca atare (§ 256), sînt administrate de corporațiile (§ 251), comunităților și altor meserii și stări, și de către autoritățile, directorii, administratorii etc. respectivi. Întrucît aceste treburi de care se ocupă ei reprezintă, pe de o parte, *proprietatea privată* și *interesele acestor sfere particulare* — și în această privință autoritatea lor este întemeiată pe încrederea celor din aceeași stare și a masei concetățenilor lor — și întrucît, pe de altă parte, aceste sfere trebuie să fie subordonate intereselor superioare ale statului, — pentru desemnarea în aceste posturi se va proceda la o îmbinare a alegerii obișnuite, la care participă cei interesați, cu o împuternicire și o hotărîre superioară”.

Avem aici simpla descriere a situației empirice din unele țări.

§ 289. „*Salvgardarea interesului general al statului și a legalității* în aceste drepturi particulare și reducerea lor la această legalitate necesită girarea lor de către delegați ai puterii guvernamentale, *funcționarii de stat ai puterii executive* și autoritățile consultative superioare constituite în colegii, care converg în autoritățile supreme aflate în contact cu monarhul”.

Hegel nu ne-a dat o *analiză mai amănunțită a puterii guvernamentale*. Dar, chiar presupunînd că ar fi făcut acest lucru, el n-a demonstrat că această putere este ceva mai mult decît o *funcție*, o *determinare* a cetățeanului în general. El a dedus-o ca *putere specială, separată* numai considerînd „interesele particulare ale societății civile” ca niște interese „care ies din sfera generalului în sine și pentru sine al statului”.

„Așa cum societatea civilă este cîmpul de luptă al interesului privat individual, al tuturor contra tuturor, conflictul dintre acest interes și interesele speciale comune și conflictul dintre cele două interese luate împreună și punctele de vedere și dispozițiile superioare ale statului are loc aici. Spiritul corporatist care ia naștere din egala îndreptățire a sferelor particulare se transformă în același timp în spiritul statului, întrucît statul oferă mijlocul menținerii scopurilor particulare. Acesta este secretul patriotismului cetățenilor, în sensul că ei consideră statul drept substanța lor, întrucît el menține sferele lor particulare cu drepturile, autoritatea și prosperitatea lor. În spiritul corporatist, întrucît el cuprinde *în mod nemijlocit înrădăcinarea particularului în general*, se află deci izvorul acelei adîncimi și forțe de care dispune statul în *starea de spirit* a cetățenilor”.

Cele spuse mai sus sînt remarcabile :

1) întrucît societatea civilă este definită ca *bellum omnium contra omnes* * ;

2) întrucît *egoismul privat* ne este dezvăluit ca „*secretul patriotismului cetățenilor*” și ca „adîncime și forță de care dispune statul în starea de spirit a cetățenilor” ;

3) întrucît „cetățeanul”, omul interesului particular, în opoziție cu generalul, membrul societății civile, este considerat ca „individ determinat”, iar la rîndul său statul, în „indivizii determinați”, se contrapune „cetățenilor”.

S-ar părea că Hegel trebuia să definească „societatea civilă”, ca și „familia”, ca determinare a fiecărui individ luat ca element al statului ; deci și „calitățile statale” ulterioare trebuia să le definească ca determinări ale individului luat ca element al statului în general. Dar la Hegel nu este unul și același individ care dezvoltă o nouă determinare a esenței sale sociale, ci Hegel pretinde că esența voinței face să se dezvolte din sine însăși determinările sale. Existențele empirice deosebite și separate ale statului sînt considerate drept întruchipări nemijlocite ale uneia dintre aceste determinări.

Acordînd generalului ca atare o existență autonomă, Hegel îl confundă de-a dreptul cu existența empirică ; el ia ceea ce e limitat în mod necritic drept expresia ideii.

Aici Hegel intră în contradicție cu sine însuși numai pentru că el nu privește pe „omul familial”, așa cum îl privește pe cetățean, ca o rasă fixă, exclusă de la celelalte calități.

§ 290. „În treburile statului se produce de asemenea o *diviziune a muncii* [...]. Organizației autorităților îi revine deci sarcina formală, dar grea, să vegheze ca, începînd de jos, unde viața civilă este *concretă*, această viață să fie guvernată concret, dar totodată ca această activitate să fie împărțită în ramurile ei *abstracte*, care să fie conduse de autorități proprii ca centre distincte, a căror activitate, îndreptată spre sferile inferioare, să capete, la fel ca în puterea guvernamentală superioară, un aspect de ansamblu concret*.”

Adaosul la acest paragraf îl vom examina ulterior.

§ 291. „Treburile statului au un caracter *obiectiv*, ele sînt în sine, în ceea ce privește substanța lor (§ 287), dinainte hotărîte și trebuie să fie executate și realizate de *indivizi*. Între acești doi factori nu există o legătură naturală directă ; indivizii nu sînt deci predestinați să ocupe aceste funcții prin personalitatea lor naturală și nașterea lor. Pentru determinarea lor în această direcție, momentul obiectiv îl constituie cunoașterea și dovada capacității lor, dovadă care asigură statului

* — războiul tuturor împotriva tuturor. — *Nota Trad.*

lucrul de care are nevoie și, ca o condiție unică, asigură totodată fiecărui cetățean posibilitatea de a se consacra stării generale”.

§ 292. „Latura subiectivă, și anume faptul că dintre mai mulți indivizi este ales tocmai acesta — întrucât aici obiectivul nu constă (ca în artă de pildă) în genialitate; numărul acestor *mai mulți* este în mod necesar nedeterminat și preferința acordată unuia nu este absolut determinabilă —, pentru a ocupa cutare sau cutare funcție și pentru a fi împuțernicit cu conducerea funcțiilor publice, această legătură între individ și funcție, ca două laturi totdeauna întimplătoare în raport una cu cealaltă, constituie o prerogativă a suveranului ca putere de stat hotărâtoare și suverană”.

§ 293. „Funcțiile publice speciale pe care monarhia le încredințează autorităților constituie o parte a laturii *obiective* a suveranității inerente monarhului; *diferența* lor determinată este dată tot prin natura lucrurilor; și, așa cum activitatea autorităților constă în îndeplinirea unei îndatoriri, tot așa și funcția îndeplinită de ele este un drept aflat la discreția întimplării”.

Singurul punct care trebuie să rețină atenția noastră este „latura *obiectivă* a suveranității *inerente* monarhului”.

§ 294. „Individul care prin actul suveranului (§ 292) este legat de o anumită funcție oficială este obligat, ca o condiție a acestei legături, să-și îndeplinească îndatoririle sale, lucru care constituie elementul substanțial al raportului său. *Ca o consecință* a acestui raport substanțial, individul i se dă posibilitatea și i se asigură satisfacerea particularității sale (§ 264), precum și eliberarea de orice altă dependență și influență subiectivă în ceea ce privește situația lui exterioară și activitatea lui oficială”.

„Serviciul de stat — se spune în notă — cere [...] sacrificarea satisfacerii independente și arbitrare a scopurilor subiective și dă prin aceasta tocmai dreptul de a o obține prin îndeplinirea exemplară a datoriei și numai prin ea. În aceasta rezidă, în acest sens, îmbinarea interesului general cu cel particular, care constituie noțiunea și soliditatea internă a statului (§ 260)”. „Satisfacerea asigurată a trebuințelor speciale suprimă nevoia exterioară care poate da naștere dorinței de a căuta mijloacele în vederea acestui scop în detrimentul activității oficiale și al datoriei. Cei însărcinați cu funcțiile publice ale statului găsesc în puterea generală a acestuia apărare împotriva celeilalte laturi subiective, împotriva pasiunilor personale ale celor guvernați, ale căror interese personale etc. sînt lezate prin punerea pe primul plan a interesului general”.

§ 295. „Asigurarea statului și a celor guvernați împotriva abuzului de putere din partea autorităților și funcționarilor lor este garantată, pe de o parte, în mod direct prin ierarhia și responsabilitatea lor, iar pe de altă parte prin privilegiile comunităților și ale corporațiilor, cu ajutorul cărora se împiedică de la sine amestecul arbitrarului subiectiv în puterea încredințată funcționarilor și care completează controlul de sus — care nu poate supraveghea conduita fiecăruia în parte — cu controlul de jos”.

§ 296. „Însă pentru ca lipsa de patimă, echitatea și atitudinea binevoitoare să devină *regulă generală* este nevoie, pe de o parte, de *formația morală și intelectuală* directă, care constituie o contraponderare spirituală la ceea ce poate fi mecanic etc. în însușirea așa-numitelor științe ale obiectelor acestor sfere, în inițierea necesară în treburi, în munca efectivă etc.; pe de altă parte, *măreția* statului este un factor principal care face

ca greutatea legăturilor de familie și a altor legături private să se micșoreze, și totodată ca răzburarea, ura și alte pasiuni să devină mai neputincioase și deci mai puțin violente; aceste laturi subiective dispar în activitatea consacrată marilor interese care există într-un stat mare, și se formează obișnuința promovării intereselor, a opiniilor și a treburilor generale”.

§ 297. „Membrii guvernului și funcționarii publici constituie partea principală a stării de mijloc, în care se află concentrată inteligența cultivată și conștiința legală a masei unui popor. Pentru ca această stare de mijloc să nu adopte poziția izolată a unei aristocrații, pentru ca abilitatea și cultura ei să nu devină un instrument în slujba arbitrarului și pentru ca ea să nu se transforme într-o pătură dominantă, au grijă de sus instituțiile suveranității, iar de jos drepturile corporațiilor.

„Adaos. În starea de mijloc, căreia îi aparțin funcționarii de stat, sălășluiește conștiința de stat și cultura cea mai remarcabilă. De aceea ea și constituie stîlpul fundamental al statului în ceea ce privește echitatea și inteligența”. „Statul este în cel mai înalt grad interesat în formarea acestei stări de mijloc, dar acest lucru nu poate fi făcut decât într-o organizare ca aceea pe care am descris-o mai sus, și anume acolo unde anumite cercuri relativ independente se bucură de anumite drepturi și unde există o lume de funcționari al cărei arbitrar este paralizat de drepturile acestor cercuri. Acțiunea potrivit dreptului general și obișnuința de a acționa astfel sînt rezultatul opoziției pe care o formează sferile independente în sine”.

Ceea ce spune Hegel despre „puterea guvernamentală” nu merită numele de expunere filozofică. Cea mai mare parte din aceste paragrafe ar putea figura cuvînt cu cuvînt în dreptul civil prusian, și totuși conducerea administrativă propriu-zisă constituie punctul cel mai dificil al expunerii.

Intrucît Hegel a revendicat pentru sfera societății civile puterea „polițienească” și puterea „judecătorească”, puterea guvernamentală nu este nimic altceva decât administrația pe care, în expunerea sa, el o numește *birocrație*.

Birocrația presupune, la Hegel, în primul rînd „autoadministrarea” societății civile în „corporații”. Singura determinare pe care el o adaugă constă în aceea că alegerea administratorilor, a autorităților etc. trebuie efectuată într-o formă *mixtă*: aceste persoane trebuie alese de cetățeni și alegerea lor să fie confirmată de puterea guvernamentală propriu-zisă („confirmarea *superioară*”, cum zice Hegel).

Deasupra acestei sfere, „pentru salvaguardarea intereselor generale ale statului și a legalității”, stau „delegați ai puterii guvernamentale”, „funcționarii de stat ai puterii executive” și „autoritățile constituite în colegii” care converg în „monarh”.

În „treburile statului” se produce o „diviziune a muncii”. Indivizii trebuie să dea dovadă că sînt apți pentru treburile statului, adică să dea examene. Dreptul de a alege pe *anumiți* indivizi pentru funcțiile publice de stat aparține puterii de stat a suveranului. Diviziunea acestor funcții este „dată prin natura lucrurilor”. Funcția publică este datoria, vocația funcționarilor. Trebuie deci ca ei să fie *remunerați* de către stat. Garanția împotriva abuzurilor birocrăției o constituie, pe de o parte, ierarhia și responsabilitatea funcționarilor, pe de altă parte privilegiile comunităților și ale corporațiilor; umanitatea lor depinde în parte de „formația morală și intelectuală directă”, în parte de „măreția statului”. Funcționarii constituie „partea principală a stării de mijloc”. Ca mijloc de apărare împotriva stării de mijloc, care s-ar erija ca „aristocrație sau ca o pătură dominantă”, servesc, pe de o parte, „de sus, instituțiile suveranității”, iar pe de altă parte, „de jos, drepturile corporațiilor”. „Starea de mijloc” este starea „culturii”. Voilà tout *. Hegel ne prezintă o descriere empirică a birocrăției, în parte așa cum este ea în realitate, în parte așa cum își închipuie ea însăși că este. Și în felul acesta el a dat gata capitolul dificil despre „puterea guvernamentală”.

Hegel pornește de la *separarea* „statului” de societatea „civilă”, a „intereselor particulare” de „generalul care există în sine și pentru sine”, și de fapt pe *această separare* se întemeiază birocrăția. Hegel pornește de la premisa „corporațiilor”, și într-adevăr birocrăția presupune *corporațiile* sau, cel puțin, „spiritul corporatist”. Hegel nu dezvoltă cîtuși de puțin un *conținut* al birocrăției, ci dă doar cîteva determinări generale ale organizării ei „formale”, și într-adevăr birocrăția nu este decît „formalismul” unui conținut situat în afara ei.

Corporațiile reprezintă materialismul birocrăției și birocrăția este *spiritualismul* corporațiilor. Corporațiile sînt birocrăția societății civile; birocrăția este corporația statului. În realitate, ca „societate civilă a statului”, ea se opune deci „statului societății civile”, corporațiilor. Acolo unde „birocrăția” este un principiu nou, unde interesul general al statului începe să devină un interes „aparte”, prin urmare un interes „real”, ea luptă împotriva corporațiilor, așa cum orice consecință luptă împotriva existenței premiselor sale. Dimpotrivă, îndată ce se înfiripează viața reală a statului, iar societatea

* — Iată totul. — *Nota Trad.*

civilă, acționînd prin impulsul propriului său instinct rațional, se eliberează de puterea corporațiilor, birocrăția încearcă să le restabilească; căci, din momentul în care cade „statul societății civile”, cade și „societatea civilă a statului”. Spiritualismul dispare împreună cu contrariul său, materialismul. Consecința luptă pentru existența premiselor sale îndată ce un nou principiu luptă nu împotriva *existenței*, ci împotriva *principiului* acestei existențe. Același spirit care în societate creează corporațiile creează în stat birocrăția. Din momentul în care spiritul corporatist este supus atacului, aceeași soartă o are și spiritul birocrăției, și dacă ea înainte combătea existența corporațiilor pentru a face loc propriei sale existențe, acum ea se căznește din răspuțeri să mențină existența corporațiilor pentru a salva spiritul corporatist, propriul ei spirit.

„Birocrăția” este „*formalismul de stat*” al societății civile. Ea este „conștiința de sine a statului”, „voința statului”, „puterea de stat” ca o *corporație* („interesul general” nu poate fi socotit, în raport cu interesul particular, decît ca un „particular”, cît timp particularul este, în raport cu generalul, un „general”. Birocrăția este deci constrînsă să apere generalitatea *imaginară* a interesului particular, spiritul corporatist, pentru a apăra particularitatea *imaginară* a interesului general, propriul ei spirit. Statul trebuie să fie o corporație atîta vreme cît corporația vrea să fie stat), prin urmare o societate *exclusivă, aparte*, în stat. Însă birocrăția vrea ca corporația să fie o putere *imaginară*. Ce-i drept, fiecare corporație vrea același lucru, întrucît e vorba de interesul ei *particular* împotriva birocrăției, însă ea vrea menținerea birocrăției ca o contrapondere împotriva unei alte corporații, împotriva unui alt interes particular. Birocrăția, *corporație desăvîrșită*, repurtează astfel o victorie asupra *corporației*, birocrăție nedesăvîrșită. Ea o reduce sau vrea s-o reducă pe aceasta la o simplă aparență, dar ea vrea ca această aparență să existe și să creadă în propria ei existență. Corporația este încercarea societății civile de a deveni stat, iar birocrăția este statul care s-a transformat realmente în societate civilă.

„Formalismul de stat” care este întruhipat în birocrăție este „statul ca formalism”, și ca un astfel de formalism a descris-o și Hegel. Cum însă acest „formalism de stat” se constituie ca putere reală și devine propriul său conținut *material*, se înțelege de la sine că „birocrăția” este o țesătură de iluzii *practice*, sau „iluzia statului”. Spiritul birocratic este

un spirit cu totul iezuit, teologic. Birocrații sînt iezuiții statului și teologii statului. Birocrația este la *république prêtre* *.

Intrucît birocrația, potrivit *esenței* sale, este „statul ca formalism”, ea este un asemenea stat și potrivit *scopului ei*. Scopul real al statului apare deci birocrației ca un scop îndreptat *împotriva* statului. Spiritul birocrației este „spiritul formal al statului”. Ea transformă deci „spiritul formal al statului”, sau lipsa *reală* de spirit a statului, într-un imperativ categoric. În propriii ei ochi, birocrația este scopul final al statului. Cum birocrația transformă scopurile ei „formale” în conținut, ea intră pretutindeni în conflict cu scopurile „reale”. De aceea ea este nevoită să prezinte ceea ce este formal drept conținut, iar conținutul drept formal. Scopurile statului se transformă în scopuri ale birocrației, iar scopurile birocrației în scopuri ale statului. Birocrația este un cerc din care nimeni nu poate scăpa. Ierarhia ei este o *ierarhie a cunoștințelor*. Vîrfurile încredințează cercurilor inferioare grija de a înțelege amănuntele, în timp ce cercurile inferioare socotesc vîrfurile în stare să înțeleagă generalul, și astfel se înșală reciproc.

Alături de statul real, birocrația este statul imaginar, spiritualismul statului. Orice lucru are de aceea două sensuri, unul real și altul birocratic, după cum și cunoașterea (la fel și voința) are un dublu sens: unul real și altul birocratic. Însă ființa reală este privită de birocrație prin prisma ființei sale birocratice, prin prisma ființei sale transcendente, spirituale. Birocrația are în posesiunea ei ființa statului, ființa spirituală a societății; aceasta este *proprietatea ei privată*. Spiritul general al birocrației este secretul, *misterul*, a cărui păstrare este asigurată în interior de organizarea ei ierarhică, iar față de lumea din afară de caracterul ei de corporație închisă. Spiritul statului, dacă e cunoscut de toți, ca și sentimentul statal, apar birocrației ca o *trădare* față de misterul ei. În consecință, *autoritatea* este principiul științei ei și divinizarea autorității este *sentimentul* ei. Chiar în sinul birocrației *spiritualismul* devine însă un *materialism cras*, materialismul supunerii pasive, al credinței în autoritate, al *mechanismului* unei activități formale determinate, al unor principii, idei și tradiții fixe. În ceea ce-l privește pe birocratul individual luat aparte, scopul statului devine scopul său privat, devine o *vîndătoare după posturi tot mai înalte*, devine *carierism*. În primul rînd, birocratul consideră viața reală ca o

* — republica popilor. — Nota Trad.

viață *materială*, deoarece *spiritul acestei vieți își are în birocrație existența sa în sine*, existența sa distinctă. De aceea birocrația trebuia să tindă să facă viața cât mai materială. În al doilea rînd, această viață reală este pentru el însuși — adică în măsura în care devine obiectul activității birocratice — viață materială, căci spiritul său îi este prescris, scopul său este situat în afara lui, existența lui este existența biroului. Statul există numai sub forma unor spirite birocratice diferite și fixe, legate între ele prin subordonare și supunere pasivă. Știința *reală* i se pare birocrațului ca fiind lipsită de conținut, după cum viața reală i se pare moartă, căci el consideră ca esențiale această știință și viață imaginară. Birocratul este deci forțat să se comporte în mod iezeit față de stat, indiferent dacă acest iezeitism este conștient sau nu. Dar, din moment ce opusul său este știința, este necesar ca el să ajungă de asemenea la conștiință de sine și să devină iezeitism intenționat.

Dacă birocrația este, pe de o parte, materialismul cel mai cras, pe de altă parte ea dă dovadă de un spiritualism tot atît de cras prin faptul că vrea să *înfăptuiască totul*, adică face din *voință* cauza prima *, pentru că existența ei constă numai în *activitate* și conținutul îl primește din afară ; așadar ea nu-și poate dovedi existența decît prin formarea, prin îngrădirea acestui conținut. Pentru birocraț lumea este un simplu obiect al activității lui.

Atunci cînd Hegel denumeste puterea guvernamentală latura *obiectivă* a suveranității inerente monarhului, acest lucru este exact în sensul în care biserica catolică era *existența reală* a suveranității, a sfintei treimi, a conținutului și spiritului ei. În birocrație identitatea interesului de stat și a scopului privat special este afirmată în așa fel, că *interesul de stat* devine un scop privat *special* față de alte scopuri private.

Suprimarea birocratiei nu este posibilă decît atunci cînd interesul general devine *în realitate*, și nu — ca la Hegel — numai în gîndire, în *abstracție*, un interes particular, ceea ce nu este cu puțință decît dacă interesul particular devine într-adevăr un interes *general*. Hegel pornește de la o opoziție ireală și de aceea nu ajunge decît la o identitate imaginară, care în realitate este ea însăși tot o opoziție. Birocrația este o identitate de acest fel.

Dar să urmărim expunerea în amănuntele ei.

* — cauză primă. — Nota Trad.

Singura determinare filozofică pe care Hegel o dă *puterii guvernamentale* este „*subsumarea*” individualului și a particularului față de general etc.

Hegel se mulțumește cu atât. De o parte avem categoria „*subsumării*” particularului etc. Ea trebuie realizată. El ia apoi una din existențele empirice ale statului prusian sau modern (și o ia așa cum este, fără să schimbe nimic), care realizează, între altele, și această categorie, chiar dacă prin ea nu se exprimă esența ei specifică. Matematica aplicată este și ea subsumare etc. Hegel nu-și pune întrebarea dacă acesta este modul rațional, adecvat de subsumare. El se limitează la o singură categorie și se mulțumește să-i găsească o existență corespunzătoare. Hegel dă *logicii sale un corp politic*; el nu dă însă *logica corpului politic* (§ 287).

În ceea ce privește raporturile corporațiilor, comunităților cu guvernul, aflăm mai întâi că *administrarea* lor (numirea în funcții administrative) cere „în general o îmbinare a alegerii obișnuite, la care participă cei interesați, cu o împuternicire și o *hotărîre superioară*”. Această *alegere mixtă* a administratorilor comunităților și ai corporațiilor ar fi deci *primul raport* între societatea civilă și statul sau puterea guvernamentală, *prima lor identitate* (§ 288). După Hegel însuși, această identitate este încă foarte superficială, un *mixtum compositum**, un „*amestec*”. Pe cât de superficială este această identitate, pe atât de adîncă este opoziția pe care o ascunde ea. „Întrucît aceste treburî” (ale corporațiilor, comunităților etc.) „*reprezintă, pe de o parte, proprietatea privată și interesele acestor sfere particulare și, în această privință, autoritatea lor este întemeiată pe încrederea celor din aceeași stare și a masei concetățenilor lor, și întrucît, pe de altă parte, aceste sfere trebuie să fie subordonate intereselor superioare ale statului*”, rezultă „*alegerea mixtă*” menționată mai sus.

Administrarea corporației cuprinde deci opoziția :

Proprietatea privată și interesul sferelor particulare împotriva interesului superior al statului, opoziția dintre proprietatea privată și stat.

Nu e nevoie să arătăm că soluționarea acestei opoziții prin *alegere mixtă* este doar un *compromis*, o *tócmeală*, o *recunoaștere* a faptului că dualismul nu a fost rezolvat, și această rezolvare reprezintă ea însăși un *dualism*, un „*ames-*

* — mișmaș. — *Nota Trad.*

tec". Interesele *particulare* ale corporațiilor și ale comunităților conțin în *propria lor sferă* un dualism, care constituie de asemenea felul de a fi al *administrației* lor.

Dar opoziția hotărâtoare se manifestă abia în raportul dintre aceste „interese *obștești speciale*” etc., care „ies din sfera generalului în sine și pentru sine al statului”, și această „*sferă a generalului statului în sine și pentru sine*”. Deci înainte de toate ea se manifestă tot în interiorul acestei sfere.

„Salvgardarea interesului general al statului și a legalității în aceste drepturi particulare și reducerea lor la această legalitate necesită girarea lor de către delegați ai puterii guvernamentale, *funcționarii de stat* ai puterii executive și autoritățile consultative superioare constituite în colegii, care converg în autoritățile supreme aflate în contact cu monarhul” (§ 289).

Atragem atenția, în trecut, asupra alcătuirii *colegiilor* guvernamentale, care în Franța, de exemplu, nu există. „*În măsura în care*” Hegel menționează aceste organe ca fiind „*consultative*”, „*în aceeași măsură*”, se înțelege de la sine, ele sînt „constituite în colegii”.

Hegel însă face să intervină „statul însuși”, „puterea guvernamentală”, prin „delegați”, în „girarea” „interesului general al statului și a legalității” etc. în cadrul societății civile, și acești „delegați ai guvernului”, acești „funcționari de stat ai puterii executive”, constituie, după părerea lui, *adevărata „reprezentanță de stat”* nu „a societății civile”, ci „împotriva ei”. Așadar, opoziția dintre stat și societatea civilă este stabilită; statul nu rezidă în societatea civilă, ci în afara ei; el nu vine în contact cu ea decît prin „*delegații*” săi, cărora le este încredințată „*girarea statului*” în interiorul acestor sfere. Prin acești „delegați” opoziția dintre stat și societatea civilă nu este suprimată, ci transformată într-o opoziție „legală”, „stabilă”. „Statul”, ca ceva străin și situat în afara *esenței* societății civile, se afirmă prin deputații săi împotriva societății civile. „Poliția”, „tribunalele” și „administrația” nu sînt deputați ai societății civile însăși, care apără în ele și prin ele *propriul ei* interes general, ci delegați ai statului însărcinați să administreze statul împotriva societății civile. Hegel explică mai pe larg această *opoziție*, între altele, în nota naivă amintită mai sus :

„Treburile statului au un caracter *obiectiv*, ele sînt în sine [...] *dinate* hotărîte” (§ 291).

Scoate oare Hegel de aici concluzia că ele cer cu atît mai puțin o „ierarhie a cunoștințelor”, cu cît pot fi executate de către „însăși societatea civilă” ? Dimpotrivă.

El face observația profundă că ele trebuie executate de „indivizi” și că între „ele și acești indivizi nu există o legătură n a t u r a l ă directă”, — aluzie la puterea suverană, care nu este altceva decît „puterea naturală a arbitrarului” și deci poate „să se nască”. „Puterea suverană” nu este decît reprezentantul momentului natural în voință, al „dominării naturii fizice în stat”.

„Funcționarii de stat ai puterii executive” se deosebesc deci în mod esențial de „suveran” în ceea ce privește obținerea posturilor lor.

„Pentru determinarea lor în această direcție” (adică pentru treburile statului), „momentul obiectiv îl constituie cunoașterea” (arbitrarului subiectiv îi lipsește acest moment) „și dovada capacității lor, dovadă care asigură statului lucrul de care are nevoie și, ca o condiție unică, asigură totodată fiecărui cetățean posibilitatea de a se consacra stării generale”.

Această *posibilitate* pe care o are fiecare cetățean de a deveni funcționar de stat este deci al doilea raport afirmativ între societatea civilă și stat, a *doua identitate*. Ea este de natură foarte superficială și dualistă. Orice catolic are posibilitatea să devină preot (adică să se separe de laici și de lume). Dar împiedică aceasta oare ca preoțimea să se opună catolicului ca o putere exterioară ? Posibilitatea pe care o are fiecare de a dobîndi dreptul unei *alte* sfere dovedește doar că propria lui sferă nu constituie realitatea acestui drept.

În statul adevărat nu este vorba de posibilitatea pentru fiecare cetățean de a se consacra stării generale considerată ca stare particulară, ci de capacitatea stării generale de a fi cu adevărat generală, adică starea oricărui cetățean. Hegel pleacă însă de la premisa stării pseudogenerale, a stării generale iluzorii, de la generalitatea specială permanentă.

Identitatea pe care a construit-o Hegel între societatea civilă și stat este identitatea a *două armate inamice* în care orice soldat are „posibilitatea” de a deveni, prin „dezertare”, membru al armatei „inamice”; e drept că Hegel ne prezintă astfel un tablou exact al situației empirice actuale.

Tot așa stau lucrurile și cu construcția sa în legătură cu „examele”. Într-un stat rațional este mai degrabă necesar un examen pentru a ajunge cizmar decît pentru a ajunge funcționar de stat al puterii executive, căci meseria de cizmar

este o măiestrie fără de care poți fi bun cetățean, un om social; însă „știința de stat” necesară este o condiție fără de care omul, deși trăiește în stat, trăiește în afara acestuia, rupt de sine însuși, lipsit de aer. „Examenul” nu este decît o formalitate masonică, recunoașterea legală a cunoștințelor cetățenești ca un privilegiu.

„Legătura” dintre „funcția publică” și „individ”, această legătură obiectivă între cunoștințele cu privire la societatea civilă și cunoștințele despre stat pe care o reprezintă *examenul*, nu este altceva decît *botezul birocratic al cunoștințelor*, recunoașterea oficială a *transsubstanțierii* cunoștințelor profane în cele sfinte (atotștiința examinătorului este de la sine înțeleasă la orice examen). Niciodată nu am auzit despre bărbații de stat greci sau romani că ar fi dat vreun examen. Dar, la urma urmei, ce reprezintă un bărbat de stat roman în comparație cu un funcționar al guvernului prusian?

Pe lângă legătura *obiectivă* dintre individ și funcția de stat, și pe lângă examen, mai există și o altă legătură: *bunul plac al suveranului*.

„Latura subiectivă, și anume faptul că dintre mai mulți indivizi este ales tocmai *acesta* — întrucît aici obiectivul nu constă (ca în artă de pildă) în genialitate; numărul acestor *mai mulți* este în mod necesar nedeterminat și preferința acordată unuia nu este absolut determinabilă —, pentru a ocupa cutare sau cutare funcție și pentru a fi împuternicit cu conducerea funcțiilor publice, această legătură între individ și funcție, ca două laturi totdeauna întîmplătoare în raport una cu cealaltă, constituie o prerogativă a suveranului ca putere de stat hotărîtoare și suverană”.

Suveranul este peste tot reprezentantul întîmplării. În afara momentului obiectiv al mărturisirii de credință birocratică (examenul), pentru ca credința să-și aducă roadele este nevoie și de momentul subiectiv al *grației* suveranului.

„Funcțiile publice speciale pe care *monarhia* le încredințează autorităților” (monarhia repartizează, încredințează autorităților, ca tot atîtea *funcții*, activitățile speciale ale statului, *împarte statul între birocrați*; ea conferă aceste funcții tot așa cum sfînta biserică romană hirotonește; monarhia este un sistem de emanație; monarhia arendează funcțiile statului) „constituie o parte a laturii *obiective* a suveranității inerente monarhului”. Aici Hegel face pentru prima dată deosebire între latura *obiectivă* a suveranității inerente monarhului și latura ei *subiectivă*. Mai înainte le confunda. Suveranitatea inerentă monarhului capătă aici un sens formal mistic, la fel cum teologii îl află pe dumnezeul personal în natură.

Mai sus Hegel a spus că monarhul este latura subiectivă a suveranității inerente *statului* (§ 293).

În § 294 Hegel deduce dreptul la *salariu* al funcționarilor din idee. Tocmai în acest *salariu* pe care-l primesc funcționarii sau în faptul că serviciul de stat garantează în același timp siguranța existenței empirice constă *adevărată identitate* dintre societatea civilă și stat. *Salariul* funcționarului — iată suprema identitate pe care o construiește Hegel. Transformarea *activităților statului* în *slujbe* are drept premisă separarea statului de societate. Atunci când Hegel spune :

„Serviciul de stat cere [...] sacrificarea satisfacerii independente și arbitrare a scopurilor subiective” — și e clar că orice serviciu pretinde acest sacrificiu — „și dă prin aceasta tocmai dreptul de a o obține prin îndeplinirea exemplară a datoriei și numai prin ea. În aceasta rezidă, în acest sens, îmbinarea interesului general cu cel particular, care constituie noțiunea și soliditatea internă a statului”,

aceasta se aplică : 1) oricărui slujitor ; 2) e adevărat că *salariizarea* funcționarilor constituie soliditatea internă și temeinică a monarhiilor moderne. Numai existența funcționarilor este *garantată*, ceea ce îi deosebește de membrul societății civile.

Dar Hegel nu poate să nu observe că a construit puterea guvernamentală ca o *opозиție* a societății civile, și anume ca o extremă dominantă. Cum stabilește el atunci un raport de identitate ?

Potrivit § 295, „asigurarea statului și a celor guvernați împotriva *abuzului* de putere din partea autorităților și funcționarilor lor” este garantată, pe de o parte, prin „ierarhia” lor (ca și cum ierarhia n-ar fi *abuzul principal* și ca și cum cele câteva păcate personale ale funcționarilor s-ar putea compara în vreun fel cu păcatele care decurg *în mod inevitabil* din această ierarhie ; ierarhia îl pedepsește pe funcționar în măsura în care el greșește împotriva ierarhiei sau săvârșește o greșeală care nu-i poate servi ierarhiei ; dar ea îl ia sub protecția ei de îndată ce ierarhia este aceea care greșește prin el ; de altfel ierarhia anevoie poate fi convinsă de vreo vină a membrilor ei) și „prin privilegiile comunităților și ale corporațiilor, cu ajutorul cărora se împiedică de la sine amestecul arbitrarului subiectiv în puterea încredințată funcționarilor și care completează controlul de sus — care nu poate supraveghea conduita fiecăruia în parte” (ca și cum acest control nu s-ar exercita din punctul de vedere al ierarhiei birocratie) — „cu controlul de jos”.

A doua garanție împotriva arbitrarului birocrăției o constituie deci privilegiile corporațiilor.

Dacă, prin urmare, îl întrebăm pe Hegel în ce constă apărarea societății civile împotriva birocrăției, el ne răspunde :

1) În „*ierarhia*” birocrăției. În *control*. Ceea ce înseamnă că adversarul are el însuși mâinile și picioarele legate, și că, dacă el e ciocan pentru cei de jos, e nicovală pentru cei de sus. Dar în ce constă apărarea împotriva „*ierarhiei*” ? Răul mai mic este suprimat prin răul mai mare numai în măsura în care acesta dispare în comparație cu el.

2) În *conflictul* — nesoluționat — dintre birocrăție și corporație. *Lupta, posibilitatea luptei* — iată garanția împotriva înfringerii. Mai departe (§ 297), Hegel adaugă drept garanții și „*instituțiile suveranității care acționează de sus în jos*”, prin care el înțelege tot ierarhia.

Dar Hegel mai adaugă încă doi factori (§ 296).

În funcționarul însuși — și aceasta trebuie să-l umanizeze, să facă pentru el „o regulă generală” „din lipsa de patimă, din echitate și atitudine binevoitoare” — „formația morală și intelectuală directă” trebuie să constituie o „contrapondere spirituală” la ceea ce poate fi mecanic în cunoștințele lui și în „munca” lui „efectivă”. Ca și cum „caracterul mecanic” al cunoștințelor lui „birocratice” și al „muncii” lui „efective” n-ar servi de „contrapondere” „formației” lui „morale și intelectuale” ! Și spiritul real și munca efectivă a birocrațului nu vor învinge, în calitate de substanță, ceea ce este întâmplător în celelalte facultăți ale lui ? „*Slujba*” birocrațului este doar raportul său „substanțial” și „pîinea” lui. Ceea ce-i uitator este că Hegel opune „formația morală și intelectuală directă” „caracterului mecanic al cunoștințelor și al muncii birocratice” ! Omul din funcționar trebuie să-l apere pe funcționar împotriva lui însuși. Dar ce unitate ! *Echilibru spiritual*. Ce categorii dualistă !

Hegel mai amintește și de „măreția statului”, care, în Rusia de exemplu, nu apără împotriva arbitrarului „funcționarilor de stat ai puterii executive” ; dar, în orice caz, această împrejurare este situată „*în afara*” „esenței” birocrăției.

„Puterea guvernamentală” s-a transformat, la Hegel, în „ansamblul slujitorilor statului”.

Aici, în sfera „generalului în sine și pentru sine, a statului ca atare”, nu găsim decât conflicte nerezolvate. *Examenul și pîinea funcționarilor* sînt ultimele sinteze.

Ca o ultimă consacrare a birocrăției, Hegel menționează neputința ei, conflictul ei cu corporația.

În § 297 Hegel stabilește o identitate, în sensul că „membrii guvernului și funcționarii publici constituie partea principală a *stării de mijloc*”. Această „stare de mijloc” este proslăvită de Hegel ca „stilul fundamental” al statului „în ceea ce privește echitatea și inteligența” (adaos la paragraful citat).

„Statul este în cel mai înalt grad interesat în formarea acestei stări de mijloc, dar acest lucru nu poate fi făcut decât într-o organizare ca aceea pe care am descris-o mai sus, și anume acolo unde anumite cercuri relativ independente se bucură de anumite drepturi și unde există o lume de funcționari al cărei arbitrar este paralizat de drepturile acestor cercuri”.

De bună seamă, numai într-o organizare de acest fel poate poporul să apară ca o stare, și anume ca *starea de mijloc*, dar este oare o organizare aceea care continuă să funcționeze numai datorită echilibrului privilegiilor? Puterea guvernamentală este cea mai anevoie de explicat. Ea aparține întregului popor într-o măsură și mai mare decât puterea legiuitoare.

Hegel exprimă, mai departe (în nota la § 308), adevăratul spirit al birocrăției, denumindu-l „rutină administrativă” și „orizont al unei sfere limitate”.

c) Puterea legislativă

§ 298. „*Puterea legislativă* se referă la legi ca atare, în măsura în care ele au nevoie de o determinare ulterioară, și la treburile interne, care prin conținutul lor sînt cu totul generale” (un mod de a se exprima prea general). „Această putere este ea însăși o parte a orînduirii de stat care o condiționează, și în acest sens este situată, în sine și pentru sine, în afara determinării directe a acestei orînduirii, dar își capătă dezvoltarea ei ulterioară în desăvîrșirea ulterioară a legilor și în caracterul progresist al actelor generale de guvernămînt”.

Ceea ce ne izbește în primul rînd este faptul că Hegel scoate în evidență că „această putere” este „ea însăși o parte a orînduirii de stat care o condiționează, și este situată, în sine și pentru sine, în afara determinării directe a acestei orînduirii”, în timp ce, cînd a fost vorba de puterea suverană și de puterea guvernamentală, el n-a făcut această remarcă, deși ea ar fi fost tot atît de nimerită ca și aici. Dar atunci Hegel abia construiește ansamblul orînduirii de stat și deci nu-l

poate considera ca o premisă ; totuși noi recunoaștem profunzimea gândirii lui Hegel tocmai în faptul că el începe pretutendeni cu *opозиția* determinărilor (așa cum există ele în statele noastre) și pune accentul tocmai pe ea.

„Puterea legislativă este ea însăși o parte a *orînduirii de stat*” care „este situată, în sine și pentru sine, în afara determinării directe a acestei orînduirii”. Însă orînduirea de stat nu s-a făcut ea singură. Legile care „au nevoie de o determinare ulterioară” trebuie să fi fost totuși elaborate. Trebuie să existe sau trebuie să fi existat o putere legislativă *înaintea* orînduirii de stat și *în afara* orînduirii de stat. Rezultă că trebuie să existe o putere legislativă în afara puterii legislative reale, *empirice, date*. Dar — va răspunde, poate, Hegel — noi presupunem un stat *existent*. Numai că Hegel este un filozof al dreptului și dezvoltă noțiunea generică de stat. El nu are voie să măsoare ideea după ceea ce există, ci trebuie să măsoare ceea ce există după idee.

Aici ciocnirea este simplă. *Puterea legislativă* este puterea care trebuie să organizeze generalul. Ea este puterea orînduirii de stat. Ea e mai presus de orînduirea de stat.

Dar, pe de altă parte, puterea legislativă este o putere instituită potrivit orînduirii de stat. Ea este deci subordonată orînduirii de stat. Orînduirea de stat este *lege* pentru puterea legislativă. Ea *a dictat* legi puterii legislative și-i dictează mereu. Puterea legislativă nu este putere legislativă decît în cadrul orînduirii de stat, și orînduirea de stat ar fi hors de loi * în momentul în care s-ar situa în afara puterii legislative. Voilà la collision !** În decursul istoriei recente a Franței destul s-au căznit oamenii să descurce această ciocnire.

Cum rezolvă Hegel această antinomie ?

El începe prin a spune :

Orînduirea de stat este „*premisă*” puterii legislative ; „*în acest sens*” ea este situată, „în sine și pentru sine, în afara determinării directe a acestei puteri”.

„*Dar*”... dar ea „își capătă” „dezvoltarea ei ulterioară în desăvîrșirea ulterioară a legilor” „și în caracterul progresist al actelor generale de guvernămînt”.

Deci : direct, orînduirea de stat se află în afara sferei puterii legislative, dar indirect puterea legislativă schimbă orînduirea de stat. Ceea ce ea nu poate și nu are dreptul să facă pe cale directă face pe ocolite. Ea destramă en détail orîndu-

* — în afara legii. — *Nota Trad.*

** — iată ciocnirea. — *Nota Trad.*

irea de stat, neputînd s-o modifice en gros. Ea săvîrșește, prin natura lucrurilor și a împrejurărilor, ceea ce nu poate săvîrși potrivit naturii orînduirii de stat. Ea face *în mod material, în fapt*, ceea ce nu face *în mod formal, legal*, constituțional.

Însă prin acest procedeu Hegel n-a rezolvat antinomia; el a transformat-o doar în altă antinomie, în antinomia dintre acțiunea puterii legislative, dintre acțiunea ei *conformă cu spiritul orînduirii de stat existente, și destinația ei conformă cu spiritul orînduirii de stat*. Opoziția dintre *orînduirea de stat și puterea legislativă* continuă să se mențină. Acțiunea *de fapt* și acțiunea *legală* a puterii legislative, Hegel le-a definit ca o contradicție, sau, mai precis, ca o contradicție între ceea ce trebuie să fie puterea legislativă și ceea ce este ea în realitate, între ceea ce crede ea că face și ceea ce face în realitate.

Cum poate Hegel să prezinte această contradicție drept adevăr? „Caracterul progresist al actelor generale de guvernămînt” nu ne lămurește cu nimic mai mult în această chestiune, căci tocmai acest caracter progresist trebuie explicat.

În adaos, Hegel nu adaugă de fapt nimic pentru soluționarea dificultăților menționate; el le face doar să iasă și mai mult în evidență.

„Orînduirea de stat trebuie să fie în sine și pentru sine terenul ferm admis de toți pe care se situează puterea legislativă, și de aceea ea nu trebuie să fie abia creată. Orînduirea de stat, așadar, *este*, dar în mod tot atît de esențial ea *devine*, adică se află într-un proces continuu de formare. Acest proces este o schimbare neaparentă și nu are forma schimbării”.

Cu alte cuvinte, potrivit legii (potrivit iluziei), orînduirea de stat *este*, dar în realitate (în adevăr) ea *devine*. Ea este invariabilă prin definiție, dar în realitate se modifică; numai că această modificare este inconștientă, nu are forma schimbării. *Aparența* contrazice *esența*. Aparența este legea *conștientă* a orînduirii de stat, iar *esența* este legea ei *inconștientă*, care se află în contradicție cu prima. Legea nu exprimă ceea ce se află cuprins în natura lucrurilor; dimpotrivă, ea constituie tocmai contrariul acesteia.

Dar este oare adevărat că în stat, care, după Hegel, reprezintă suprema existență efectivă a *libertății*, existența efectivă a rațiunii sigure de sine, domină nu legea, nu existența efectivă a libertății, ci oarba necesitate naturală? Și dacă recunoaștem că legea lucrului este în contrazicere cu definiția ei legală, de ce nu am recunoaște și legea lucrului însuși, a

rațiunii, ca lege a statului ? Cum mai poate fi menținut acum în mod conștient dualismul ? Hegel încearcă pretutindeni să prezinte statul ca fiind realizarea spiritului liber, dar re vera * el rezolvă toate ciocnirile dificile printr-o necesitate naturală care se află în opoziție cu libertatea. Tot astfel trecerea de la interesul particular la interesul general nu se efectuează nici ea prin intermediul unei legi conștiente a statului, ci se efectuează *împotriva* conștiinței, ca mijlocită de întâmplare, și Hegel mai pretinde că vede pretutindeni în stat realizarea voinței libere ! (În aceasta se manifestă punctul de vedere *substanțial* al lui Hegel).

Exemplele date de Hegel în legătură cu modificarea *trep-tată* a orînduirii de stat sînt nefericit alese. Așa e, bunăoară, afirmația lui că averea principilor germani și a familiilor lor s-a transformat din bunuri private în domenii de stat, că jurisdicția personală a împăratului german s-a transformat în jurisdicție prin delegați. Prima transformare s-a produs invers, adică întreaga proprietate de stat s-a transformat în proprietate privată a principilor.

În același timp, toate aceste modificări au un caracter aparte. De bună seamă, într-o serie întreagă de state orînduirea de stat a fost modificată datorită faptului că au apărut treptat noi nevoi, că stările vechi s-au destrămat etc., însă pentru instaurarea *noii* orînduirii de stat a fost întotdeauna nevoie de o adevărată revoluție.

„Astfel transformarea unei stări de lucruri — conchide Hegel — decurge deci, în aparență, într-un mod liniștit și neobservat. După un lung interval de timp, orînduirea de stat ajunge să aibă cu totul alt aspect decît înainte“.

Categoria trecerii *treptate* este, în primul rînd, eronată din punct de vedere istoric și, în al doilea rînd, ea nu explică nimic.

Pentru ca orînduirii de stat să-i fie nu numai impuse schimbările, pentru ca această aparență iluzorie să nu fie, în cele din urmă, nimicită prin violență, pentru ca omul să facă în mod conștient ceea ce de obicei natura lucrurilor îl obligă să facă în mod inconștient, este necesar ca mișcarea orînduirii de stat, *progresul* să devină *principiul orînduirii de stat*, e necesar, prin urmare, ca promotorul real al orînduirii de stat, poporul, să devină *principiul orînduirii de stat*. În acest caz *progresul* însuși este orînduirea de stat.

* — în realitate. — *Nota Trad.*

Dar nu cumva trebuie ca însăși „orînduirea de stat” să intre în sfera de competență a „puterii legislative”? O asemenea întrebare nu poate fi pusă decît : 1) dacă statul politic există ca simplu formalism al statului real, dacă statul politic reprezintă un domeniu aparte, dacă statul politic există ca „orînduire de stat” ; 2) dacă puterea legislativă are o altă origine decît puterea guvernamentală etc.

Puterea legislativă a înfăptuit revoluția franceză ; în general, acolo unde s-a manifestat în ceea ce a avut ea specific ca un principiu dominant, ea a săvîrșit marile revoluții organice generale. Tocmai pentru că puterea legislativă era reprezentanta poporului, a voinței generice, ea a luptat nu împotriva orînduirii de stat în general, ci împotriva unei orînduiri anumite, învechite. Puterea guvernamentală, dimpotrivă, a făcut revoluțiile mici, revoluțiile retrograde, schimbările reacționare. Tocmai pentru că puterea guvernamentală era reprezentanta voinței particulare, a arbitrarului subiectiv, a părții magice a voinței, ea a dus lupta nu pentru o nouă constituție împotriva uneia vechi, ci împotriva constituției în general.

Just formulată, chestiunea se reduce la următoarele : are un popor dreptul să-și dea o nouă orînduire de stat ? Răspunsul la această întrebare nu poate fi decît afirmativ, întrucît orînduirea de stat care a încetat de a mai fi expresia reală a voinței poporului s-a transformat într-o simplă iluzie.

Ciocnirea dintre orînduirea de stat și puterea legislativă nu este altceva decît un *conflict al orînduirii de stat cu sine însăși*, o contradicție în noțiunea orînduirii de stat.

Orînduirea de stat nu este altceva decît o *acomodare* între statul politic și statul nepolitic ; ea este, prin urmare, prin ea însăși un tratat între puteri esențialmente eterogene. Aici, prin urmare, este imposibil ca legea să declare pe una din aceste puteri, care este o parte a orînduirii de stat, ca avînd dreptul de a modifica însăși orînduirea de stat, adică întregul.

Dacă e cazul să se vorbească despre orînduirea de stat ca de ceva aparte, ar trebui mai degrabă ca ea să fie privită ca parte a întregului.

Dacă sub denumirea de orînduire de stat se înțeleg determinările generale, determinările fundamentale ale voinței raționale, atunci se înțelege de la sine că ele constituie premise pentru fiecare popor (stat) și că ele trebuie să constituie crezul lui politic. Aceasta este, de fapt, o chestiune de cunoaștere, și nu de voință. Voința unui popor poate tot atît de

puțin să treacă peste legile rațiunii ca și voința unui individ. La un popor irațional nu poate fi vorba, în general, de o organizare rațională a statului. Aici, în filozofia dreptului, avem de-a face, de altfel, cu voința generică.

Puterea legislativă nu creează legea; ea nu face decât s-o descopere și s-o formuleze.

S-a încercat rezolvarea acestei ciocniri prin stabilirea unei distincții între *assemblée constituante** și *assemblée constituée***.

§ 299. „Aceste obiecte” (obiectele puterii legislative) „se determină, în raport cu indivizii, mai precis din două puncte de vedere: α) ce folos pot avea ei de pe urma statului, de ce avantaje se bucură ei, β) ce trebuie să dea ei, în schimb, statului? În prima rubrică trebuie cuprinse legile dreptului privat în general, drepturile comunităților și ale corporațiilor și dispoziții cu totul generale, iar indirect (§ 298) ansamblul orin-duirii de stat. Dar ceea ce indivizii trebuie să dea în schimb nu se poate determina în mod echitabil decât dacă totul este redus la *bani*, care reprezintă *valoarea* generală a lucrurilor și a prestațiilor, și în același timp în așa fel ca muncile și serviciile *speciale* pe care le poate executa individul să fie fixate prin propria lui voință”.

În legătură cu această determinare a obiectelor puterii legislative, Hegel observă el însuși în nota la acest paragraf:

„Ceea ce trebuie să constituie obiectul legislației generale și ceea ce trebuie lăsat pe seama autorităților administrative și în genere a reglementării de către guvern pot fi delimitate, în general, astfel: în prima categorie nu intră decât ceea ce prin conținutul său este cu totul general, adică dispozițiile legale; în a doua categorie nu intră decât ceea ce este particular și modul de *executare*. Dar această distincție nu este absolut determinată, fie și pentru simplul fapt că legea, pentru a fi lege și nu un simplu comandament general (ca, de exemplu, „să nu ucizi” [...]), trebuie să fie *determinată* în sine; însă cu cât ea este mai determinată, cu atât conținutul ei se apropie mai mult de capacitatea de a fi executat așa cum este. Însă, în același timp, o determinare atât de largă ar da legilor o latură empirică care ar trebui supusă, în executarea lor reală, unor schimbări, ceea ce ar dăuna caracterului lor de lege. **Unitatea organică** a puterilor statului implică ea însăși ca unul și același spirit să stabilească generalul și totodată să-i dea realitatea lui determinată și să-l execute”.

Dar tocmai această unitate *organică* n-a construit-o Hegel. Puterile diferite au la el principii diferite. Ele sînt însă totodată o realitate concretă. De aceea încercarea lui Hegel de a se refugia din conflictul lor real în „unitatea organică”

* — adunare constituantă. — *Nota Trad.*

** — adunare constituită. — *Nota Trad.*

imaginară, în loc de a le dezvolta ca momente ale unei unități organice, nu este decît o porțiță de scăpare mistică și lipsită de sens.

Prima ciocnire nesoluționată era aceea dintre *ansamblul orînduirii de stat și puterea legislativă*. A doua este aceea dintre *puterea legislativă și puterea guvernamentală*, dintre lege și executare.

A doua determinare dată în acest paragraf constă în aceea că singura prestație pe care statul o pretinde de la indivizi sînt *banii*.

Argumentele pe care le aduce Hegel în sprijinul acestei afirmații sînt următoarele :

1) Banii reprezintă *valoarea* generală a lucrurilor și a prestațiilor ;

2) Ceea ce indivizii trebuie să dea în schimb nu se poate determina în mod *echitabil* decît dacă totul este redus la bani ;

3) Ceea ce indivizii trebuie să dea în schimb nu poate fi stabilit decît în sensul că muncile și serviciile *speciale* pe care le poate executa individul să fie fixate prin propria lui voință.

Hegel remarcă în notă :

La punctul 1. „La prima vedere poate să pară ciudat în stat că, din marele număr de aptitudini, proprietăți, activități și talente și din *bunurile* vii infinite de variate care sînt cuprinse în ele și care sînt legate în același timp de sentimente, statul nu pretinde o prestație directă, ci solicită doar un singur bun, care apare sub forma *banilor*. — Prestațiile legate de apărarea statului împotriva dușmanilor intră în rîndul obligațiilor care vor fi analizate numai în secțiunea următoare” (nu pentru că ele vor fi analizate în secțiunea următoare, ci din alte motive, noi nu vom vorbi decît mai tîrziu despre obligația personală a serviciului militar).

„De fapt banii nu constituie un bun special alături de celelalte bunuri, ci reprezintă generalitatea tuturor acestor bunuri, întrucît acestea capătă în ei forma de existență exterioară în care ele pot fi concepute ca *lucru*”. „La noi — se spune mai departe în notă — statul *cumpără* lucrurile de care are nevoie”.

La punctul al 2-lea. „Numai pe această treaptă extremă” (adică acolo unde *bunurile* capătă forma de existență exterioară în care ele pot fi concepute ca *lucru*) „este posibilă determinarea *cantitativă* și, în consecință, echitatea și egalitatea prestațiilor”. În notă se spune : „Cu ajutorul banilor se poate realiza mai bine echitatea egalității”. „Astfel omul talentat ar fi impus cu mai mult decît omul lipsit de talent, dacă ar fi vorba de aptitudinea concretă”.

La punctul al 3-lea. „Platon, în statul său, lasă în seama celor suspuși să repartizeze pe indivizi între diferitele stări sociale și să prescrie prestațiile lor *speciale* [...] ; în monarhia feudală, vasalii aveau de îndeplinit atît servicii nedeterminate cît și servicii determinate în *specificul* lor, de exemplu acela de a exercita funcția de judecător ; în Orient, în Egipt,

prestațiile pentru ridicarea construcțiilor gigantice etc. sînt de asemenea de o calitate *specială* etc. În toate aceste condiții lipsește principiul *libertății subiective*, potrivit căruia activitatea substanțială a individului, care de altfel în aceste prestații reprezintă ceva special prin conținutul ei, trebuie să fie determinată de *voința lui specială*; acesta este un drept care nu poate fi înfăptuit decît dacă prestațiile pot fi cerute sub forma valorii generale și totodată motivul care a dus la această transformare". În notă se afirmă: „La noi statul *cumpără* lucrurile de care are nevoie, și aceasta poate să apară la prima vedere ca ceva abstract, mort, lipsit de suflet, și poate să facă totodată impresia că statul se înjosește prin faptul că se mulțumește cu prestații abstracte. Dar principiul statului modern impune ca tot ceea ce face individul să fie mijlocit de *voința lui*". „...Or, *respectul* pentru libertatea subiectivă se exprimă tocmai prin aceea că fiecare e sezizat numai în punctul în care poate fi sezizat”.

Faceți cum vreți, numai să plătiți ce datorați !
Începutul adaosului sună astfel :

„Ambele laturi ale orînduirii de stat se referă la drepturile și prestațiile indivizilor. În ceea ce privește prestațiile, aproape toate se reduc acum la bani. Obligația militară este, în momentul de față, aproape singura prestație personală”.

§ 300. „În puterea legislativă, considerată ca totalitate, sînt active mai întii celelalte două momente : momentul *monarhic*, ca unul căruia îi revine hotărîrea supremă ; ca moment consultativ *puterea guvernamentală*, care cunoaște în mod concret și are o vedere generală asupra întregului în aspectele sale multiple și a principiilor reale concretizate în el, și, în special, cunoaște nevoile puterii de stat ; în sfîrșit, elementul *alcătuit de reprezentanța stărilor*”.

Puterea monarhică și puterea guvernamentală constituie... puterea legislativă. Dar dacă puterea legislativă este *totalitatea*, atunci puterea monarhică și puterea guvernamentală ar trebui să fie mai degrabă momente ale puterii legislative. Elementul *alcătuit din reprezentanța stărilor*, care se adaugă la acestea, nu este *decît* putere legislativă, sau puterea legislativă spre *deosebire* de puterea monarhică și de puterea guvernamentală.

§ 301. „Determinarea elementului *alcătuit din reprezentanța stărilor* constă în faptul că în el treburile generale își află existența lor nu numai *în sine*, ci și *pentru sine*, adică în el își află existența momentul *libertății formale* subiective, conștiința publică ca *generalitate empirică* a părerilor și a ideilor *celor mulți*”.

Elementul *alcătuit din reprezentanța stărilor* este o delegație a societății civile pe lângă stat, căruia i se opune în calitate de „*cei mulți*”. Acești mulți trebuie să se ocupe pentru o clipă *în mod conștient* de treburile generale ca de propriile lor treburi, ca de obiecte ale *conștiinței publice*, care, după Hegel, nu este altceva decît „*generalitatea empirică* a părerilor și a ideilor *celor mulți*” (și în monarhiile moderne,

fie ele și constituționale, ea nici nu este de fapt altceva). Este semnificativ că Hegel, care are atîta respect pentru spiritul statului, pentru spiritul moral, pentru conștiința de stat, manifestă pentru el un dispreț formal atunci cînd acest spirit i se arată sub un aspect empiric real.

Aceasta este enigma misticismului. Aceeași abstracție fantastică care regăsește *conștiința statului* în forma neadecvată a *birocrației*, a ierarhiei cunoașterii, și acceptă fără brumă de spirit critic această existență neadecvată ca existență reală *pe deplin valabilă*, — aceeași abstracție mistică recunoaște cu aceeași naivitate că spiritul real *empiric* al statului, *conștiința publică*, este un simplu amalgam de „părerii și idei ale celor mulți”. Așa cum această abstracție substituie birocrației o esență străină, ea dă esenței adevărate forma neadecvată a fenomenului. Hegel idealizează birocrația și face empirică conștiința publică. Hegel poate trata conștiința publică ca pe ceva cu totul aparte, tocmai pentru că el a tratat conștiința aparte ca conștiință publică. El se preocupă cu atît mai puțin de existența reală a spiritului statului, cu cît își închipuie că a realizat din plin acest spirit în așa-zisele sale forme de existență. Cît timp spiritul statului făcea anticameră ca o fantomă mistică, el era întîmpinat cu tot felul de reverențe. Acum, cînd poate fi atins cu mîna, abia îl mai bagă cineva în seamă.

„Determinarea elementului alcătuit din reprezentanța stărilor constă în faptul că în el treburile generale își află existența lor nu numai *în sine*, ci și *pentru sine*”. Și anume ele ajung la existența pentru sine ca „conștiință publică”, ca „*generalitate empirică* a părerilor și a ideilor *celor mulți*”.

Subiectivarea „treburilor generale”, care în felul acesta sînt transformate în ceva de sine stătător, este prezentată aici ca un moment al procesului de viață al „treburilor generale”. În loc ca subiectele să se obiectiveze în „treburile generale”, Hegel obiectivează „treburile generale” într-un subiect. Nu subiectele au nevoie de „treburile generale” ca de treburile lor adevărate, ci „treburile generale” au nevoie de „subiecte” pentru propria lor existență *formală*. E treaba „treburilor generale” să existe și ca subiect.

Aici trebuie avută în vedere mai ales diferența dintre „*a fi în sine*” și „*a fi pentru sine*” a treburilor generale.

„*Treburile generale*” există dinainte „*în sine*” ca treburi ale guvernului etc. ; ele există fără a fi *realmente* treburi generale, căci ele nu sînt treburile „*societății civile*”. Ele și-au găsit

existența lor *esențială* fiind în sine. Că acum ele devin și în mod real „conștiință publică”, „generalitate empirică” este numai ceva formal și nu devine realitate decât, ca să spunem așa, în mod *simbolic*. Existența „formală” sau existența „empirică” a treburilor generale este separată de *existența lor substanțială*. Adevărul este că „treburile generale” *existând în sine* nu sînt *realmente generale* și că *treburile generale* *realmente empirice* nu sînt decât ceva *formal*.

Hegel separă *conținutul de formă, existența în sine de existența pentru sine* și o adaugă pe aceasta din urmă în mod exterior ca pe un element *formal*. Conținutul gata dat există în multe forme care nu sînt formele acestui conținut; după cum, dimpotrivă, se înțelege de la sine că forma care trebuie socotită de data aceasta drept forma reală a conținutului nu are drept conținut adevăratul conținut.

Treburile generale sînt îndeplinite fără a fi treburi reale ale poporului. Treburile reale ale poporului sînt efectuate fără intervenția poporului. Elementul alcătuit din reprezentanța stărilor este *existența iluzorie* a treburilor statului ca treburi ale poporului, iluzia că *treburile generale* sînt treburi generale, treburi publice, sau *iluzia* că *treburile poporului* sînt treburi generale. În statele noastre, ca și în filozofia hegeliană a dreptului, lucrurile au ajuns pînă acolo încît fraza tautologică „treburile generale sînt treburi generale” nu poate să apară decât ca o *iluzie a conștiinței practice*. Elementul alcătuit din reprezentanța stărilor este *iluzia politică a societății civile*. Libertatea *subiectivă* apare la Hegel ca libertate *formală* (de altfel este important ca ceea ce este liber să fie și făcut în mod liber, ca libertatea să nu domine ca instinct natural inconștient al societății) tocmai pentru că el n-a înfățișat libertatea *obiectivă* ca realizare, ca manifestare a libertății *subiective*. Întrucît Hegel a dat conținutului presupus sau real al libertății un substrat mistic, subiectul real al libertății capătă o semnificație formală.

Separarea lui *în sine de pentru sine*, a substanței de subiect este misticism abstract.

În notă, Hegel explică „elementul alcătuit din reprezentanța stărilor” în mod amplu ca ceva „formal” și „iluzoriu”.

Cunoașterea și voința „elementului alcătuit din reprezentanța stărilor” sînt în parte lipsite de importanță, în parte suspecte, adică elementul alcătuit din reprezentanța stărilor nu este un *complement bogat în conținut*.

1. „Idea pe care și-o face, în primul rînd, conștiința obișnuită despre necesitatea sau utilitatea concurenței stărilor este mai ales aceea că deputații din rîndurile poporului sau chiar poporul însuși *trebuie să înțeleagă mai bine* ca oricine ceea ce e spre binele lui, și că poporul are, fără îndoială, cea mai mare bunăvoință pentru realizarea acestui bine. În ceea ce privește primul punct, adevărul este mai degrabă că poporul, în măsura în care acest cuvînt înseamnă o parte specială a membrilor unui stat, reprezintă tocmai partea care *nu știe* ce vrea. A ști ce vrei și, mai mult chiar, ce vrea voința care există în sine și pentru sine, rațiunea, este rodul unei cunoașteri profunde” (care se află, probabil, în birouri) „și a unei înțelegeri care nici ele nu sînt proprii poporului”.

Ceva mai departe se spune în legătură cu stările înseși :

„Cei mai înalți funcționari ai statului au în mod necesar o înțelegere mai profundă și mai cuprinzătoare a naturii instituțiilor și a nevoilor statului, după cum sînt mai deprinși și mai pricepuți în rezolvarea acestor treburi și *pot și fără stări* face tot ce e mai bun, tot așa cum, în cazul existenței unor adunări ale stărilor, ei trebuie să facă în permanență tot ce e mai bun”.

Se înțelege de la sine că, în organizarea descrisă de Hegel, toate acestea sînt pe deplin adevărate.

2. „În ceea ce privește *deosebita bunăvoință* pe care stările o au pentru binele general, am menționat mai sus [...] că este o caracteristică a opiniei gloatei, și în general a punctului de vedere negativ, de a presupune rea-voință sau insuficiență bunăvoință din partea guvernului. Această presupunere, dacă ar fi să i se răspundă în aceeași formă, ar atrage după sine învinuirea că stările, constituite din indivizi și reprezentînd puncte de vedere private și interese speciale, sînt înclinate să-și exercite activitatea în folosul acestora și în detrimentul interesului general, în timp ce celelalte momente ale puterii de stat, fiind situate prin firea lor pe punctul de vedere al statului, se consacră scopului general”.

Prin urmare, *știința și voința* stărilor sînt în parte de prisos, în parte suspecte. Poporul nu știe ce vrea. Stările nu posedă cunoștințe de ordin administrativ în aceeași măsură ca funcționarii al căror monopol sînt aceste cunoștințe. Stările sînt de prisos în îndeplinirea „treburilor generale”. Funcționarii le *pot* îndeplini fără stări și *trebuie* chiar să facă și fără stări tot ce e mai bun. Dacă ținem seamă de conținutul lor, stările reprezintă pur și simplu un lux. Existența lor constituie deci, în înțelesul literal al cuvîntului, o simplă *formă*.

Afară de aceasta, *voința*, sentimentele stărilor sînt suspecte, căci ele își au obîrșia în punctul de vedere privat și în interesele private. În realitate, nu treburile generale constituie interesul privat al stărilor, ci interesul lor privat constituie treburile lor generale. Dar în ce fel pot „treburile ge-

nerale" să capete *formă* ca treburi generale într-o voință care nu știe ce vrea sau care, cel puțin, nu posedă o cunoaștere deosebită a generalului, — într-o voință al cărei conținut adevărat este un interes opus celui general!

În statele moderne, ca și în filozofia hegeliană a dreptului, *realitatea conștientă, adevărată a treburilor generale nu este decît formală, sau numai formalul reprezintă adevăratele treburi generale.*

Hegel trebuie blamat nu pentru că înfățișează esența statului modern așa cum este, ci pentru că prezintă ca *esență a statului* statul de acum. Că raționalul este real, acest lucru este, desigur, în *contradicție* cu *realitatea irațională*, care este pretutindeni contrarul a ceea ce exprimă, și exprimă contrarul a ceea ce este.

În loc să arate că „treburile generale” sînt „subiective” pentru sine și „există deci în mod real ca atare”, că ele au totodată forma treburilor generale, Hegel arată numai că *lipsa de formă* este subiectivitatea lor, și o formă fără conținut nici nu poate fi decît informă. Forma pe care o capătă treburile generale într-un stat care nu este statul treburilor generale nu poate fi decît o formă informă, o formă care se înșală pe sine însăși, care se contrazice pe sine însăși, o *formă aparentă* care se va dovedi ca fiind o aparență.

Hegel nu recurge decît de dragul logicii la luxul elementului alcătuit din reprezentanța stărilor. *Existența pentru sine* a treburilor generale ca generalitate empirică trebuie să aibă o existență efectivă. Hegel nu caută o realizare adecvată „a existenței pentru sine a treburilor generale”, ci se mulțumește cu faptul că găsește o existență empirică ce poate fi dizolvată în această categorie logică. Această existență va fi elementul alcătuit din reprezentanța stărilor, și Hegel nu scapă prilejul să arate el însuși cît de jalnică și plină de contradicții este această existență. Și mai învinuiește conștiința vulgară că nu se mulțumește cu această satisfacție logică, că nu dizolvă realitatea în logică printr-o abstracție *arbitrară*, ci vrea să vadă logica transformată în obiectivitate adevărată.

Repet : abstracție *arbitrară*. Căci dacă puterea guvernamentală vrea *treburile generale*, le cunoaște și le realizează, dacă ea provine din popor și este o pluralitate empirică (Hegel ne explică el însuși că nu este vorba de o totalitate), de ce n-ar putea fi definită puterea guvernamentală ca „existență pentru sine a treburilor generale” ? Sau de ce „stările” nu ar putea fi definite ca *existența în sine* a treburilor generale, din

moment ce orice lucru ajunge la lumină și determinare, la execuție și autonomie numai în guvern ?

Dar adevărata opoziție constă în următoarele : e necesar ca „treburile generale” să fie *reprezentate* într-un fel oarecare în stat ca „treburi generale” „reale”, în consecință ca „treburi generale empirice” ; trebuie ca ele să apară undeva cu coroana și mantia generalului, fapt datorită căruia ele devin de la sine un simplu rol, o iluzie.

Este vorba aici de opoziția dintre „general” ca „*formă*”, sub „forma generalității”, și „generalul ca conținut”.

În domeniul științelor, de pildă, un „individ” poate îndeplini treburile generale și indivizii sînt totdeauna aceia care le îndeplinesc. Dar aceste treburi nu devin cu adevărat generale decît atunci cînd nu mai sînt treburi ale individului, ci ale societății. Aceasta modifică nu numai forma, ci și conținutul. Dar aici este vorba de statul în care poporul reprezintă el însuși treburile generale, este vorba de voința care nu-și are o existență adevărată ca voință generică decît în voința sigură de sine a poporului. Și, apoi, aici este vorba de ideea de stat.

Statul modern — în care „treburile generale”, ca și sarcina de a se ocupa de ele, sînt un monopol și în schimb monopolurile sînt adevăratele treburi generale — a avut năstrușnica idee de a-și însuși „treburile generale” ca pe o *simplă formă*. (Adevărul este că numai *forma* este o treabă generală). În felul acesta el a găsit forma care corespunde conținutului său, care numai în aparență reprezintă treburile generale reale.

Statul constituțional este statul în care interesul statului ca interes real al poporului nu există *decît* formal, dar există ca *formă determinată* alături de statul real. Interesul statului a recăpătat aici *în mod formal* din nou realitate ca interes al poporului, dar el nu trebuie să aibă decît această *realitate formală*. El a devenit o *formalitate*, le haut goût* al vieții poporului, o *ceremonie*. Elementul *alcătuit din reprezentanța stărilor* este *minciuna constințită, legală* a statelor constituționale, care spune că *statul este interesul poporului* sau că *poporul este interesul statului*. Această minciună se va demasca în *conținut*. Ea s-a stabilit ca putere *legislativă* tocmai pentru că puterea legislativă are drept conținut generalul, și, fiind mai mult o chestiune de cunoaștere decît de voință,

* — condimentul. — *Nota Trad.*

ea reprezintă *puterea metafizică* a statului, în timp ce aceeași minciună, ca putere guvernamentală etc., ar trebui fie să se dizolve numaidecît, fie să se transforme într-un adevăr. Puterea metafizică a statului era sediul cel mai potrivit pentru iluzia generală metafizică a statului.

„Dacă reflectăm puțin, trebuie să recunoaștem că garanția binelui obștesc și a libertății publice pe care ne-o dau stările nu rezidă într-o înțelegere deosebită a lor [...], ci, în parte, într-o înțelegere suplimentară (!!) a deputaților, în primul rînd în ce privește activitatea funcționarilor care se află mai departe de ochiul autorităților superioare și mai ales în ce privește trebuințele mai urgente și mai speciale și deficiențele, pe care deputații le văd cu ochii lor într-o formă concretă. În parte însă această garanție constă în efectul produs de un control așteptat din partea celor mulți, și anume de un control public, care încă dintru început face ca ei să se străduiască pentru o cît mai bună chibzuială a treburilor și a propunerilor ce trebuie prezentate și pentru organizarea lor numai în conformitate cu motivele cele mai curate; această presiune, la rîndul său, are același efect și asupra membrilor reprezentanței stărilor”.

„În ceea ce privește, în fine, garanția pe care ar constitui-o în special reprezentanța stărilor, trebuie spus că oricare altă instituție de stat are în comun cu ea faptul că constituie o garanție a binelui public și a libertății raționale, iar unele din aceste instituții, ca, de pildă, suveranitatea monarhului, ereditatea în succesiunea la tron, organizarea judecătorească etc., conțin în ele această garanție într-o măsură și mai mare. Determinarea specifică a noțiunii de reprezentanță a stărilor trebuie de aceea căutată în faptul că în ea își află *existența în raport cu statul* momentul subiectiv al libertății generale, înțelegerea proprie și voința proprie a sferei care în această expunere am numit-o societate civilă. Că acest moment reprezintă o determinare a ideii dezvoltate pînă la totalitate, această necesitate interioară care nu trebuie confundată cu *necesități și utilități exterioare*, faptul acesta rezultă aici, ca pretutindeni, din punctul de vedere filozofic”.

Libertatea generală publică *este*, se pretinde, garantată de celelalte instituții ale statului, iar stările sociale sînt auto-garanția acestei libertăți. Poporul acordă mai multă importanță stărilor sociale, în care el vede asigurarea intereselor sale, decît celorlalte instituții care pretind a fi — fără ca el să intervină — garanția libertății lui, confirmări ale libertății lui fără a fi manifestări ale libertății lui. Situația stărilor sociale pe același plan cu celelalte instituții, așa cum o efectuează Hegel, e în contradicție cu esența lor.

Hegel dezleagă această enigmă găsind „determinarea specifică a noțiunii de reprezentanță a stărilor” în faptul că „în ea își află *existența în raport cu statul* înțelegerea proprie și voința proprie a societății civile”. Ea este *raportarea societății civile la stat*. Așa cum birocrații sînt *delegații statului* pe lîngă societatea civilă, la fel și reprezentanța stărilor

este *delegata societății civile* pe lângă stat. Prin urmare, aici avem întotdeauna de-a face cu *tranzacții* între două *voințe opuse*.

În adaosul la acest paragraf se spune :

„Poziția guvernului față de reprezentanța stărilor nu trebuie să fie în mod esențial ostilă, și credința în necesitatea acestui raport ostil este o tristă eroare“.

Ar fi trebuit să spună : este un „trist adevăr“.

„Guvernul nu este un partid căruia i se opune un alt partid“.

Lucrurile stau tocmai invers.

„Impozitele aprobate de către reprezentanța stărilor nu trebuie considerate ca un *dar* făcut statului, căci ele sînt aprobate tocmai în interesul aceluia care le aprobă“.

În statul constituțional, aprobarea impozitelor este, după *păreră generală*, în mod necesar un *dar*.

„Ceea ce constituie de fapt semnificația reprezentanței stărilor este faptul că, datorită ei, statul pătrunde în conștiința subiectivă a poporului și că prin ea poporul începe să ia parte la treburile statului“.

Acest ultim punct este absolut exact. Poporul, prin reprezentanța stărilor, *începe* să participe la treburile statului și statul pătrunde, ca ceva exterior, în conștiința subiectivă a poporului. Dar cum poate Hegel să prezinte acest *început drept realitate* deplină ?

§ 302. „Considerată ca organ *mediator*, reprezentanța stărilor este situată între guvern în general, pe de o parte, și poporul împărțit în sfere particulare și indivizi, pe de altă parte. Menirea ei îi impune în aceeași măsură să țină seamă atât de *sensul și spiritul statului* și al *guvernului* cît și al *intereselor* cercurilor *particulare* și al *indivizilor*. În același timp, această poziție adoptată de reprezentanța stărilor are și semnificația unei mijlociri comune cu puterea guvernamentală organizată, în sensul ca puterea suveranului să nu apară izolată ca o *extremă* și, prin urmare, ca o simplă autoritate suverană, ca arbitrar, iar pe de altă parte nici interesele particulare ale comunităților, corporațiilor și indivizilor să nu se izoleze și, mai ales, ca indivizii să nu ajungă să reprezinte o *mulțime* și o *gloată*, să aibă, în consecință, o părere și o voință neorganică și să devină o simplă forță de masă îndreptată împotriva statului organic“.

La Hegel, statul și guvernul apar mereu situate de aceeași parte, ca identice, iar poporul, împărțit în sfere particulare și indivizi, este așezat întotdeauna de cealaltă parte. Reprezen-

tanța stărilor are rol de organ *mediator* între aceste două părți. Reprezentanța stărilor formează partea de mijloc, în care „sensul și spiritul statului și al guvernului” trebuie să se întâlnească și să se unească cu „sensul și spiritul cercurilor particulare și al indivizilor”. Identitatea acestor două sensuri și spirite opuse — identitate în care ar trebui să conștina de fapt statul — găsește o reprezentare *simbolică* în reprezentanța *stărilor*. Tranzacția dintre stat și societatea civilă apare ca o sferă *particulară*. Reprezentanța stărilor este *sinteza dintre stat și societatea civilă*. Dar nu ni se indică cum trebuie să procedeze reprezentanța stărilor pentru a uni în sine două spirite contradictorii. *Reprezentanța stărilor este contradicția stabilită* între stat și societatea civilă în cadrul statului. Ea constituie în același timp *cerința rezolvării* acestei contradicții.

„În același timp, această poziție adoptată de reprezentanța stărilor... are și semnificația unei mijlociri comune cu puterea guvernamentală organizată etc.”.

Reprezentanța stărilor nu *servește* pur și simplu ca *mediator* între popor și guvern. Ea împiedică „puterea suveranului” să devină o „*extremă*” izolată și să apară astfel ca „o simplă autoritate suverană, ca arbitrar”; la fel, ea ferește de „izolare” interesele „particulare” etc.; de asemenea, datorită ei, indivizii nu ajung pînă acolo încît „să reprezinte o *mulțime* și o *gloată*”. Acest rol mediator revine deopotrivă reprezentanței stărilor și puterii guvernamentale organizate. Într-un stat în care „poziția” „reprezentanței stărilor” împiedică „pe indivizi să ajungă să reprezinte o *mulțime* și o *gloată*, să aibă, în consecință, o părere și o voință neorganică și să devină o simplă forță de masă îndreptată împotriva statului organic”, într-un asemenea stat „statul *organic*” există în afara „mulțimii” și a „gloatei”, sau, atunci, „mulțimea” și „gloata” fac parte din organizarea statului; numai că „păreră și voința neorganică” nu trebuie să devină o „părere și o voință îndreptată împotriva statului”, întrucît această *direcție determinată* constituie o părere și o voință „organică”. La fel, această „forță de masă” trebuie să rămînă doar „de masă”; așa că inteligența aflîndu-se în afara masei, „forța de masă” nu se poate pune în mișcare ea însăși, ci poate fi pusă în mișcare și exploatată ca forță de masă numai de către monopolistii „statului organic”. Acolo unde „interesele particulare ale comunităților, corporațiilor și indivizilor” nu se izolează de stat,

dar unde „indivizii ajung să reprezinte o *mulțime* și o *gloată*, să aibă, în consecință, o părere și o voință neorganică și să devină o forță de masă îndreptată împotriva statului”, tocmai acolo se vedește propriu-zis că nici un „interes particular” nu este în contradicție cu statul, dar că, „în realitate, părerea general-organică a mulțimii și a gloatei” nu este „gîndul statului organic”, și nu-și găsește în el realizarea. Ce îndreptățește reprezentanța stărilor să apară în rolul de mijlocitor între aceste extreme? Numai faptul „că interesele particulare ale comunităților, corporațiilor și indivizilor se izolează”, sau faptul că interesele lor izolate își încheie socotelile lor cu statul prin intermediul reprezentanței stărilor, și, apoi, faptul că „părerea și voința neorganică a mulțimii și a gloatei” și-au găsit, în crearea reprezentanței stărilor, un prilej de manifestare a voinței lor (a activității lor), iar în aprecierea activității acesteia un prilej de preocupare pentru „părerea” lor, avînd astfel iluzia obiectivării sale. „Reprezentanța stărilor” nu asigură statul împotriva gloatei neorganice decît prin dezorganizarea acestei gloate.

Dar reprezentanța stărilor trebuie să servească în același timp drept mijlocitor „pentru ca interesele particulare ale comunităților, corporațiilor și indivizilor” să nu se „izoleze”. Dimpotrivă, prin faptul că: 1) ea ajunge la o tranzacție cu „interesul statului” și 2) ea însăși este „izolarea politică” a acestor interese particulare, — ea mijlocește această izolare ca act politic, în care prin intermediul ei aceste „interese izolate” sînt ridicate la rangul de „interes general”.

În sfîrșit, reprezentanța stărilor trebuie să intervină împotriva „izolării” puterii suveranului ca o „extremă” (care „ar apărea astfel ca o simplă autoritate suverană, ca arbitrar”). Acest lucru este just, întrucît, datorită ei, *principiul puterii suverane* (arbitrarul) este limitat sau, cel puțin, nu se poate mișca decît în anumite limite, și ca atare reprezentanța stărilor devine ea însăși părtașul și complicele puterii suverane.

Puterea suveranului sau încetează, în felul acesta, efectiv să fie extrema puterii suveranului (și puterea suveranului poate exista numai ca o extremă, ca o exclusivitate, pentru că ea nu este un principiu organic) și devine o *putere aparentă*, un simbol, sau pierde numai *aparența* arbitrarului și a simplei autorități suverane. Reprezentanța stărilor intervine împotriva „izolării” intereselor particulare, reprezentînd această izolare ca un act politic. Ea intervine împotriva izolării puterii suve-

ranului ca o extremă, devenind ea însăși o parte a puterii suveranului și făcînd din puterea guvernamentală o *extremă*.

În „reprezentanța stărilor” sînt întrunite toate contradicțiile organizării moderne a statului. Ea este „mijlocitorul” în toate direcțiile, pentru că ea este, din toate punctele de vedere, „ceva intermediar”.

Trebuie remarcat că Hegel se ocupă mai puțin de conținutul activității reprezentanței stărilor, de puterea legislativă, decît de *poziția* ei, de rangul ei politic.

Trebuie de asemenea remarcat că în timp ce, după Hegel, *reprezentanța stărilor* este situată „între guvern în general, pe de o parte, și poporul împărțit în sfere particulare și indivizi, pe de altă parte”, *poziția* ei, așa cum am expus-o mai sus, „are și semnificația unei mijlociri comune cu puterea guvernamentală organizată”.

În ceea ce privește prima poziție menționată mai sus, *reprezentanța stărilor* reprezintă poporul împotriva guvernului, însă *poporul en miniature* *. Aceasta este *poziția* ei de opoziție.

În ceea ce privește a doua poziție, *reprezentanța stărilor* reprezintă guvernul împotriva poporului, însă guvernul amplificat. Aceasta este *poziția* ei conservatoare. Ea însăși este o parte a puterii guvernamentale față de popor, dar în așa fel că are în același timp semnificația de a reprezenta poporul față de guvern.

Hegel a calificat mai sus „ca totalitate” „puterea legislativă” (§ 300). *Reprezentanța stărilor* constituie într-adevăr o astfel de *totalitate*, un stat în stat, însă tocmai în ea se vedește că statul nu este o totalitate, ci o dualitate. *Reprezentanța stărilor* reprezintă statul într-o societate care *nu este* un stat. Statul este o *simplă reprezentare*.

În notă Hegel spune :

„Unul dintre adevărurile logice cele mai importante constă în aceea că un anumit moment, care, fiind în opoziție, ocupă poziția uneia dintre extreme, încetează de a mai fi o extremă și devine un moment *organic*, fiind în același timp *termen mediu*”.

(Așadar, elementul alcătuit din *reprezentanța stărilor* este, în primul rînd, *extrema* poporului împotriva guvernului, însă, în al doilea rînd, el este *termen mediu* între popor și guvern, sau este chiar *opoziția în sinul poporului* însuși. Opoziția dintre guvern și popor este mijlocită prin opoziția dintre repre-

* — în miniatură, în mic. — Nota Trad.

zentața stărilor și popor. Reprezentața stărilor reprezintă față de guvern poziția poporului, însă față de popor ea reprezintă poziția guvernului. De îndată ce poporul ia ființă ca *imagine*, ca fantezie, ca iluzie, ca *reprezentare* — ca poporul *reprezentat* sau ca reprezentanța stărilor care, în calitatea ei de *putere aparte*, se află de la bun început în stare de separație față de poporul real — el suprimă opoziția reală dintre popor și guvern. Aici poporul este ajustat așa cum trebuie să fie ajustat în organismul considerat pînă acum, pentru a nu avea o însemnătate hotărîtoare).

„La examinarea obiectului considerat aici este cu atît mai important să scoatem în evidență această latură, cu cît una dintre prejudecățile frecvente și extrem de periculoase constă în a înfățișa reprezentanța stărilor mai ales din punctul de vedere al *opoziției* sale față de guvern, ca și cum aceasta ar fi poziția ei esențială. În mod organic, adică luat în totalitate, elementul alcătuit din reprezentanța stărilor nu se afirmă decît prin funcția sa mijlocitoare. Prin aceasta însăși opoziția este redusă la o simplă aparență. Dacă această opoziție, în măsura în care ea se manifestă, nu ar privi numai suprafața, ci ar deveni într-adevăr o *opoziție substanțială*, statul ar merge spre propria sa dispariție. — Un indiciu că opoziția nu este de acest gen este, după natura lucrului, faptul că obiectele antagonismului îl constituie nu elementele esențiale ale organismului de stat, ci lucruri mai speciale și mai puțin importante, și că pasiunea care se leagă totuși de acest conținut devine o luptă între partide care urmăresc un interes pur subiectiv, de exemplu posturi de conducere în stat”.

În *adaos* se spune :

„Orînduirea de stat este în esență un sistem de mijlocire”.

§ 303. „Starea socială *generală*, care se consacră *slujirii guvernului*, are menirea directă de a avea generalul ca scop al activității sale esențiale ; în elementul alcătuit din *reprezentanța stărilor* înăuntrul puterii legislative, *starea socială privată* ajunge la o *semnificație politică* și la o activitate politică. Această stare socială privată nu poate să apară aici nici ca simplă masă nediferențiată, nici ca mulțime descompusă în atomii ei, ci numai ca *ceea ce este dinainte*, adică diferențiată în starea care se bazează pe raportul substanțial și în starea care se bazează pe nevoile particulare și pe munca prin care se obține satisfacerea lor [...]. Numai în felul acesta ceea ce este într-adevăr *particular în cadrul statului* se leagă în această privință în mod real cu generalul”.

Aici ni se dă dezlegarea enigmei. „În elementul alcătuit din reprezentanța stărilor înăuntrul puterii legislative, *starea socială privată* ajunge la o *semnificație politică*”. Se înțelege de la sine că *starea socială privată* ajunge la această semnificație potrivit cu ceea ce este ea, potrivit cu *funcția ei în societatea civilă* (Hegel a definit mai sus starea socială gene-

rală ca fiind aceea care se consacră slujirii guvernului ; starea socială generală este reprezentată deci în puterea legislativă prin puterea guvernamentală).

Elementul alcătuit din reprezentanța stărilor este *semnificația politică a stării sociale private*, a stării sociale nepolitice, ceea ce constituie o contradicție în adjecto *, sau atunci, în starea socială descrisă de Hegel, *starea socială privată* (mai departe se vorbește, în general, despre o distincție în cadrul stării sociale private) are o semnificație *politică*. *Starea socială privată* face parte din esența acestui stat, din politica lui. De aceea ea capătă, la Hegel, o *semnificație politică*, adică o semnificație cu totul alta decât cea reală.

În notă se spune :

„Aceasta se bate cap în cap cu o altă reprezentare curentă, potrivit căreia starea socială privată, chemată fiind să participe la treburile generale în sinul puterii legislative, trebuie să apară aici sub formă de *indivizi*, fie că aceștia aleg reprezentanți pentru această funcție, fie că fiecare vrea să-și spună personal cuvântul. Această concepție atomistică, abstractă dispăre chiar în familie, ca și în societatea civilă, unde individul se manifestă pur și simplu ca membru al unui tot general. Statul este însă în esență o organizație de astfel de membri care, *pentru sine*, sînt cercuri, și nici un element nu trebuie să acționeze în el ca o mulțime neorganică. *Marele număr* de persoane, ca indivizi — care sînt cuprinse de obicei în denumirea de popor —, constituie, ce-i drept, un *ansamblu*, dar numai ca *mulțime*, ca o masă informă a cărei mișcare și acțiune nu ar putea fi, tocmai din această cauză, decât elementare, iraționale, sălbatice și înfricoșătoare”.

„Reprezentarea care descompune din nou într-o mulțime de indivizi comunitățile existente în acele cercuri, îndată ce ele ajung în domeniul politic, adică la punctul de vedere al *celei mai înalte generalități concrete*, menține tocmai prin această separația dintre viața civilă și viața politică și face ca aceasta din urmă, ca să zicem așa, să plutească în aer, deoarece ea n-ar avea drept bază decât individualitatea abstractă a arbitrarului și a opiniei, prin urmare ceva întâmplător și nu ceva *solid și legitim* în sine și pentru sine”.

„Cu toate că, în reprezentările așa-ziselor teorii, *stările societății civile* în general și *stările* considerate *din punct de vedere politic* sînt cît se poate de diferite, limba a menținut această reunire care a existat de altfel mai înainte.

„Starea socială *generală* sau, mai exact, starea care se consacră *slujirii guvernului*...”

Hegel pornește de la presupunerea că starea socială *generală* „stă în serviciul guvernului”. El consideră inteligența generală ca „emanînd de la stare și ca fiind permanentă”.

* — contradicție în determinare. — Nota Trad.

„În elementul alcătuit din *reprezentanța stărilor etc.*”, „Semnificația și activitatea politică” a *stării private* sînt o semnificație și o activitate *particulară* a acesteia. *Starea privată* nu se schimbă în *stare politică*, ci ca *stare privată* ea ajunge la activitatea și semnificația ei politică. Ea nu are o activitate și o semnificație politică pur și simplu. Activitatea și semnificația ei politică înseamnă *activitatea și semnificația politică a stării private ca stare privată*. Starea privată poate intra, așadar, în sfera politică numai pe baza *deosebirilor dintre stări în vigoare în societatea civilă*. *Deosebirea dintre stările societății civile* devine o deosebire politică.

Limba însăși, spune Hegel, exprimă identitatea *stărilor societății civile și a stărilor considerate din punct de vedere politic*, o „reunire” „care exista de altfel mai înainte” și care — ar trebui să se conchidă — acum nu mai există.

Hegel găsește că „ceea ce este într-adevăr *particular în cadrul statului* se leagă în această privință în mod real cu *generalul*”. În felul acesta, crede el, se *suprimă separația dintre „viața civilă și cea politică” și se afirmă „identitatea” lor*.

Hegel argumentează astfel :

„În acele cercuri” (familia și societatea civilă) „există *comunități*”. Cum se pot însă „descompune din nou într-o mulțime de indivizi” aceste comunități „îndată ce ele ajung în domeniul politic, adică la punctul de vedere al *cele mai înalte generalități concrete*” ?

Este important să urmărim mai de aproape această expunere.

Culmea identității la Hegel era, după cum mărturisește el însuși, *evul mediu*. Aici *stările societății civile* în general și *stările în sensul politic* erau identice. Spiritul evului mediu ar putea fi caracterizat astfel : stările societății civile și stările în sens politic erau identice, pentru că societatea civilă era societatea politică, pentru că principiul organic al societății civile era principiul statului.

Dar Hegel pornește de la *separarea „societății civile” de „statul politic”*, pe care le consideră ca două opoziții fixe, ca două sfere în mod real deosebite. Această separație există, ce-i drept, în mod real, în statul modern. Identitatea stărilor civile și a celor politice era *expresia identității societății civile și a celei politice*. Această identitate a dispărut. Hegel o presupune dispărută. „Identitatea stărilor civile și a celor politice”, dacă ar exprima adevărata stare de lucruri, nu ar putea fi deci decît o expresie a *separării societății civile de cea po-*

litică! Sau, mai degrabă, numai *separarea* stărilor civile de cele politice exprimă *adevăratul* raport dintre societatea civilă și cea politică *modernă*.

În al doilea rînd, Hegel vorbește aici despre stările *politice* într-un sens cu totul diferit de acela pe care-l aveau în evul mediu aceste stări *politice*, despre care el afirmă că erau identice cu *stările societății civile*.

Întreaga existență a stărilor sociale în evul mediu era o existență politică; existența lor era existența statului. *Activitatea lor legislativă, aprobarea de către ele a impozitelor pentru imperiu* nu erau decît o emanație *specială* a semnificației și activității lor politice *generale*. Starea lor socială era statul lor. Raportul cu imperiul nu era decît un raport tranzacțional al acestor state diferite cu *naționalitatea*, deoarece statul politic, spre deosebire de societatea civilă, nu era nimic altceva decît *reprezentarea naționalității*. Naționalitatea era le point d'honneur *, sensul politic κατ' ἐξοχήν **, al acestor diferite corporații etc., și numai pentru naționalitate se votau impozitele etc. Acesta era raportul stărilor legislative față de imperiu. Același rol îl aveau stările în *interiorul diferitelor principate. Principii, suveranii*, formau aici o stare *aparte* care se bucura de anumite privilegii, dar a cărei putere era în același timp îngrădită de privilegiile altor stări. (La greci, societatea civilă era *sclava societății politice*). *Activitatea legislativă generală a stărilor societății civile* nu însemna în nici un caz că *starea privată* căpăta prin aceasta o semnificație și o activitate *politică*; dimpotrivă, ea era doar o emanație a semnificației și activității lor politice *reale și generale*. Funcționarea lor ca putere legislativă nu era decît complementul puterii lor suverane și guvernamentale (executive); era mai degrabă accesul lor la treburile absolut generale ca la o *chestiune privată*, trecerea lor la suveranitate ca la o *stare privată*. Stările societății civile erau în evul mediu ca *atare* și stări legislative, pentru că ele *nu* erau stări private sau pentru că *stările private* erau stări politice. Stările evului mediu, ca elemente politice care reprezintă stările, nu au căpătat nici o determinare nouă. Ele nu au devenit *elemente politice* care reprezentau stările pentru că luau parte la legislație, ci luau parte la legislație pentru că erau elemente *politice* care reprezentau stările. Ce are însă comun aceasta și *starea privată* a lui Hegel care, ca element *legislativ*, ajunge

* — chestiune de onoare. — *Nota Trad.*

** — prin excelență. — *Nota Trad.*

la un fel de bravură politică, la o stare extatică, la o semnificație și o activitate politică deosebită, izbitoare, excepțională ?

În această expunere se găsesc întrunite toate *contradicțiile* expunerii lui Hegel.

1. El a presupus *separarea* societății civile de statul politic (o stare de lucruri modernă) și a dezvoltat-o ca *moment necesar al ideii*, ca adevăr rațional absolut. El a prezentat statul politic în forma sa *modernă*, a *separației* diferitelor puteri. Statului real, *activ* el i-a dat drept corp birocrația căreia, ca spirit cunoscător, i-a subordonat materialismul societății civile. Generalul, existent în sine și pentru sine al statului, el l-a opus interesului particular și trebuințelor societății civile. Într-un cuvânt, el înfățișează peste tot *conflictul* dintre societatea civilă și stat.

2. Hegel opune statului politic societatea civilă ca *stare privată*.

3. Elementul *alcătuit din reprezentanța stărilor* înăuntrul puterii legislative este considerat de el ca un simplu *formalism politic* al societății civile, ca un *raport reflexiv al societății civile cu statul*, și anume ca un raport reflexiv care nu alterează *esența* statului. Raportul reflexiv este totodată suprema identitate dintre două elemente esențial diferite.

Pe de altă parte, Hegel vrea

1) ca societatea civilă, constituindu-se pe sine în element legislativ, să nu apară nici ca simplă masă nediferențiată, nici ca mulțime descompusă în atomii ei. El nu dorește *nici un fel de separare a vieții civile de cea politică*.

2) El uită că este vorba de un raport reflexiv și, din stările civile ca atare, el face stări politice ; însă, încă o dată, numai în raport cu puterea legislativă, așa încît chiar activitatea lor constituie o dovadă a separației.

Hegel face din *elementul alcătuit din reprezentanța stărilor* expresia *separației*, dar totodată acest element trebuie să fie reprezentantul unei identități care nu există. Hegel cunoaște separarea societății civile de statul politic ; el însă vrea ca înăuntrul statului să-și găsească expresia unitatea lui, și asta în așa fel ca stările societății civile ca atare să formeze în același timp *elementul alcătuit din reprezentanța stărilor* înăuntrul societății legislative (XIV, X⁹⁴).

§ 304. „Elementul politic care reprezintă stările cuprinde totodată în propria sa determinare diferențierea stărilor existentă în sferile anterioare. Poziția sa, la început abstractă, adică poziția *extremei generalități empirice* față de principiul *puterii suverane* sau față de principiul *monarhic* în general — în care este cuprinsă numai *posibilitatea acordului* cu

acest principiu, prin urmare în egală măsură și *posibilitatea* unei opoziții ostile —, această poziție abstractă nu devine raport rațional (vezi nota la § 302) decât datorită faptului că *mijlocirea* sa parvine la existență. Așa cum puterea guvernamentală și-a primit această determinare din partea puterii suverane (§ 300), tot astfel trebuie ca și din partea stărilor un moment oarecare al lor să fie îndreptat spre determinarea de a exista esențial ca moment al termenului mediu”.

§ 305. „Una dintre stările societății civile conține în sine principiul care este apt pentru sine de a se constitui în această relație politică, și anume starea moralității naturale care are ca bază viața de familie și, în ceea ce privește subzistența ei, proprietatea funciară. Această stare are, prin urmare, în ceea ce privește specificul ei, o voință bazată pe ea însăși și — ceea ce constituie un element comun cu cel monarhic — determinarea naturală inerentă acesteia din urmă”.

§ 306. „Această stare este mai precis constituită în ceea ce privește poziția și semnificația politică, în sensul că averea ei este tot atât de independentă de averea statului, pe cât este de independentă de nesiguranța industriei, de setea de câștig și de nestatornicia posesiunii în general, după cum este independentă de favorul puterii guvernamentale, ca și de favorul masei. Ea este asigurată chiar *față de propriul ei arbitrar* prin faptul că membrii acestei stări chemați să îndeplinească acest rol sînt privați de dreptul pe care-l au ceilalți cetățeni fie de a dispune în mod liber de întreaga lor proprietate, fie de a fi încredințați că după moartea lor proprietatea va trece asupra copiilor, în raport cu dragostea ce le-o poartă; averea devine astfel un *bun ereditar, inalienabil*, grevat de instituția majoratului”.

Adaos: „Această stare are o voință mai independentă. În ansamblul ei, starea proprietarilor de pămînt se împarte în două părți: partea instruită a acestor proprietari și starea țărănească. Totodată, acestor două specii li se opune starea industrială ca stare dependentă de trebuințe și legată de ele, și starea generală, care depinde în mod esențial de stat. Siguranța și soliditatea acestei stări pot fi încă sporite prin instituția majoratului, care nu este totuși de dorit decît din punct de vedere politic, căci ea comportă un sacrificiu făcut în scop politic, pentru ca primul născut să aibă posibilitatea de a trăi independent. Justificarea majoratului constă în aceea că statul nu trebuie să conteze pe simpla posibilitate a unei anumite stări de spirit, ci pe necesitate. E adevărat că starea de spirit nu este legată de avere, dar conexiunea relativ necesară dintre ele constă în faptul că cel ce posedă o avere independentă nu este îngrădit prin condiții exterioare și, în felul acesta, poate avea o atitudine liberă și poate acționa nestîmjenit spre binele statului. Acolo însă unde instituțiile politice lipsesc, instituirea majoratelor și protecția ce li se acordă nu reprezintă altceva decît niște cătușe puse libertății dreptului privat, fie că trebuie să i se adauge majoratului un sens politic, fie că această instituție merge spre destrămarea ei”.

§ 307. „Așadar, dreptul acestei părți a stării substanțiale este întemeiat, pe de o parte, pe principiul natural al familiei, dar în același timp acest principiu este deformat prin aspre sacrificii consimțite potrivit *scopului politic*, ceea ce are ca urmare faptul că activitatea îndreptată spre realizarea acestui scop devine menirea esențială a acestei stări și că ea, totodată, este chemată spre un asemenea gen de activitate și este *îndreptățită* la ea, prin *naștere*, independent de hazardul alegerii. Datorită acestui fapt, ea ocupă o poziție solidă, substanțială între bunul plac subiectiv sau hazardul celor două extreme și, purtînd

în sine [...] un simbol al momentului puterii suveranului, împarte totodată cu cealaltă extremă nevoile și drepturile, de altfel egale, și devine astfel, în același timp, un sprijin al tronului și al societății”.

Recurgînd la o adevărată scamatorie, Hegel a reușit să deducă din ideea absolută pairii născuți, bunul ereditar etc., acest „sprijin al tronului și al societății”.

Partea profundă a acestei dezvoltări constă în faptul că Hegel consideră separarea societății civile de societatea politică ca o *contradicție*. Eroarea lui constă însă în faptul că se mulțumește cu simpla aparență a soluționării acestei contradicții și că o consideră ca însăși esența lucrului, în timp ce „*așa-zisele teorii*” față de care el manifestă atîta dispreț cer „*separația*” stărilor civile de cele politice, — și o cer pe bună dreptate, căci ele exprimă prin aceasta un principiu al societății moderne în care elementul *politic care reprezintă stările* nu este nimic altceva decît expresia efectivă a raportului real dintre stat și societatea civilă, *separația* lor.

Hegel nu desemnează cu numele cunoscut lucrul de care este vorba aici. Aici diferendul se produce între regimul *representativ* și acela *al stărilor*. Regimul reprezentativ constituie într-un anumit sens un pas înainte, căci el este expresia *deschisă, nefalsificată și consecventă a orînduirii de stat modern*. El reprezintă *contradicția nedeghizată*.

Înainte de a trece la examinarea chestiunii însăși, să mai aruncăm o privire asupra expunerii lui Hegel.

„În elementul *alcătuit din reprezentanța stărilor* înăuntrul puterii legislative, *starea privată* ajunge la o semnificație *politică*”.

Mai sus (în nota la § 301) se spunea :

„Determinarea specifică a noțiunii de *reprezentanță a stărilor* trebuie de aceea căutată în faptul că în ea își află *existența în raport cu statul* [...] înțelegerea proprie și voința proprie a sferei care în această expunere am numit-o *societatea civilă*”.

Rezumînd aceste definiții, rezultă că „*societatea civilă* este *starea privată*”, sau *starea privată* este starea nemijlocită esențială, concretă a societății civile. Numai în elementul alcătuit din reprezentanța stărilor înăuntrul puterii legislative ajunge societatea civilă „la o semnificație politică și la o activitate politică”. Aceasta este ceva nou care se adaugă la societatea civilă, o funcție *specială*, căci tocmai caracterul de *stare privată* al societății civile exprimă *opoziția* ei față de semnificația și activitatea politică, exprimă privațiunea sa de caracter politic, adică faptul că societatea civilă este în sine

și pentru sine *lipsită* de semnificație politică și de activitate politică. *Starea privată* este starea societății civile, sau societatea civilă este *starea privată*. De aceea Hegel și exclude în mod consecvent „starea generală” din „elementul alcătuit din reprezentanța stărilor înăuntrul puterii legislative”.

„Starea socială *generală* care se consacră *slujirii guvernului* are menirea directă de a avea generalul ca scop al activității sale esențiale”.

Societatea civilă, sau starea privată, nu are o asemenea menire; activitatea ei esențială nu are menirea de a avea generalul ca scop; cu alte cuvinte, activitatea ei esențială nu este o determinare a generalului, *nu este* o determinare *generală*. Starea privată este starea societății civile care se opune statului. Starea societății civile *nu este* o stare politică.

Considerînd societatea civilă drept stare privată, Hegel a declarat deosebiri de stare din sînul societății civile drept deosebiri nepolitice și a declarat că viața civilă și viața politică sînt nu numai eterogene, dar chiar *opuse*. Ce spune el mai departe?

„Această stare socială privată nu poate să apară aici nici ca simplă masă nediferențiată, nici ca mulțime descompusă în atomii ei, ci numai ca *ceea ce este dinainte*, adică diferențiată în *starea* care se bazează pe raportul substanțial și în *starea* care se bazează pe nevoile particulare și pe munca prin care se obține satisfacerea lor (§201 și urm.). Numai în felul acesta ceea ce este într-adevăr particular în cadrul statului se leagă în această privință în mod real cu generalul” [§ 303].

Ca „simplă masă nediferențiată”, societatea civilă (*starea privată*) nu poate, ce-i drept, să apară în activitatea ei legislativă de reprezentanță a stărilor, deoarece simpla „masă nediferențiată” există numai în „închipuire”, în „fantezie”, iar nu și în *realitate*. În realitate există numai mase întîmplătoare, mai mici sau mai mari (orașe, țîrguri etc.). Aceste mase sau această masă *este* nu numai *în aparență*, dar *este* și preutundeni realiter* „o mulțime descompusă în atomii ei”, și sub această formă atomistică ea *trebuie* să apară și să se manifeste în activitatea ei *politică* de reprezentanță a stărilor. *Starea privată*, societatea civilă, nu poate să apară aici drept „*ceea ce este dinainte*”. Dar, de fapt, ce este ea dinainte? O *stare privată*, adică o opoziție față de stat și o separare de el. Pentru a ajunge la „o semnificație politică și la o activitate politică”, această stare privată trebuie, dimpotrivă, să renunțe la

* — în realitate. — *Nota Trad.*

a fi ceea ce este dinainte, adică să renunțe la a fi *stare privată*. Numai în felul acesta ea își dobândește „semnificația politică și activitatea politică”. Acest act politic reprezintă o transsubstanțiere totală. În acest act societatea civilă trebuie să se dezică complet de ea însăși ca societate civilă, ca stare privată, trebuie să afirme o latură a ființei sale care nu numai că nu are nimic comun cu existența civilă reală a esenței sale, dar îi este chiar direct opusă.

Aici se vedește în individul izolat ceea ce este *lege generală*. Societatea civilă și statul sînt separate unul de altul. Prin urmare, și cetățeanul statului este separat de cetățeanul considerat ca simplu membru al societății civile. Omul este astfel expus la o *dedublare esențială*. Ca cetățean real, el face parte dintr-o dublă organizație; din organizația *birocratică* — și aceasta este o determinare formală exterioară a statului aflat în afara lui, a puterii guvernamentale care nu-l atinge nici pe cetățean și nici realitatea lui independentă — și din organizația *socială*, din organizația societății civile. Dar din aceasta din urmă el face parte, ca *individ particular*, în afara statului; această organizație nu are nimic comun cu statul politic ca atare. Prima este o organizație de stat, a cărei materie o constituie întotdeauna cetățeanul. A doua este o *organizație civilă*, a cărei materie nu o constituie statul. În prima organizație, statul se comportă față de cetățean ca opoziție formală, în a doua cetățeanul însuși se comportă față de stat ca opoziție materială. Prin urmare, pentru a fi un *adevărat cetățean al statului*, pentru a ajunge la o semnificație și la o activitate politică, cetățeanul este obligat să iasă din cadrul realității sale civile, să facă abstracție de ea, să se retragă din toată această organizație în individualitatea sa, fiindcă unica existență pe care o găsește el pentru calitatea lui de cetățean al statului este *individualitatea* lui pur și simplu. Căci existența statului ca ocîrmuire se îndeplinește independent de el, iar existența cetățeanului în societatea civilă se îndeplinește fără stat. Numai în contradicție cu aceste *forme de comunitate unice* și numai ca *individ* poate fi el *cetățean al statului*. Existența lui ca cetățean al statului este o existență situată în afara oricărei *comunități* căreia el îi aparține în realitate; este deci o existență pur *individuală*. „Puterea legislativă” ca „putere” nu este decît *organizația, corpul comun* pe care *trebuie* să-l capete această existență. Societatea civilă, starea privată, nu există ca *organizație de stat, înainte de* „puterea legislativă”, și pentru ca această stare să

capete o existență sub această din urmă formă, este necesar ca *organizația ei reală*, viața ei civilă reală, să fie presupusă ca *neexistînd*, căci elementul alcătuit din reprezentanța stărilor înăuntrul puterii legislative are tocmai determinarea de a presupune *starea privată, societatea civilă, ca neexistînd*. Separația societății civile de statul politic apare în mod necesar ca separația cetățeanului *politic*, a cetățeanului statului, de societatea civilă, de propria și reala sa realitate empirică, căci, ca idealist al statului, el este o *cu totul altă ființă*, care *diferă* de realitatea sa, care se distinge de ea și îi este opusă. Societatea civilă stabilește aici, în propriul ei cadru, acel raport între stat și societatea civilă care, pe de altă parte, există ca *birocrație*. În elementul alcătuit din reprezentanța stărilor, generalul devine realmente *pentru sine* ceea ce este *în sine*, adică *opusul particularului*. Pentru a dobîndi semnificație politică și activitate politică, cetățeanul trebuie să renunțe la starea lui, la societatea civilă, la *starea privată*, căci tocmai această *stare* se situează între *individ și statul politic*.

Dacă Hegel opune ansamblul societății civile, ca *stare privată*, statului politic, se înțelege de la sine că deosebirile în *cadrul stării private* — diferitele stări civile — nu au, în raport cu statul, decît o semnificație privată, iar nu una politică. Căci diversele stări civile nu sînt decît realizarea, existența unui *principiu*, a stării private ca principiu al societății civile. Dar dacă e nevoie să se renunțe la principiu, se înțelege de la sine că dedublările *din interiorul* acestui principiu există și *mai puțin* pentru statul politic.

„Numai în felul acesta — spune Hegel la sfîrșitul paragrafului citat — ceea ce este într-adevăr *particular în cadrul statului* se leagă în această privință în mod real cu generalul”.

Însă Hegel confundă aici statul, ca ansamblul existenței unui popor, cu statul politic. Acest particular de care vorbește el nu este atît „*particular în cadrul statului*”, cît mai de grabă „*particular în afara statului*”, și anume în afara statului politic. Acest particular nu numai că nu este „*particularul în cadrul statului*”, dar el este chiar „*irealitatea statului*”. Hegel vrea să dezvolte teza că stările societății civile sînt stări politice, și, pentru a dovedi acest lucru, el presupune că stările societății civile reprezintă „*particularizarea statului politic*”, adică teza că societatea civilă este societatea politică. Expresia „*particularul în cadrul statului*” nu poate avea aici alt sens decît acela de „*particularizare a sta-*

tului". Conștiința încărcată îl împinge pe Hegel să aleagă această expresie imprecisă. El însuși nu numai că a dezvoltat punctul de vedere contrar acestuia, dar îl și confirmă, între altele, în acest paragraf, calificând societatea civilă drept „stare privată”. De asemenea foarte circumspectă este atunci și afirmația că particularul „se leagă” cu generalul. Legate pot fi lucrurile cele mai eterogene. Însă aici nu este vorba de o *trecere* treptată, ci de o *transsubstanțiere*, și această prăpastie peste care sare Hegel aici — demonstrând astfel existența ei — nu este înlăturată prin faptul că închide ochii în fața ei.

În notă Hegel spune :

„Aceasta se bate cap în cap cu o altă reprezentare curentă etc.". Am arătat în ce măsură această reprezentare curentă este în mod consecvent și necesar o „reprezentare necesară în actuala etapă de dezvoltare a poporului” și în ce măsură reprezentarea hegeliană, deși foarte curentă în anumite cercuri, nu este prin aceasta mai puțin falsă. Revenind la reprezentarea curentă, Hegel spune :

„Această concepție atomistică, abstractă dispăre chiar în familie” etc. etc. „Statul este însă” etc. Această concepție este, desigur, abstractă, dar ea este „abstracția” statului politic, așa cum l-a prezentat însuși Hegel. Această concepție este de asemenea atomistică, dar aici e vorba de atomistica societății însăși. „Concepția” nu poate fi concretă cînd *obiectul* ei este „abstract”. Atomistica în care se precipită societatea civilă prin *actul* său *politic* reiese în mod necesar din faptul că comunitatea omenească, esența comunistă în care există individul, societatea civilă izolată de stat, sau *statul politic*, este o *abstracție* a acestei societăți.

Această concepție atomistică, cu toate că dispăre chiar în familie și poate (??) și în societatea civilă, apare din nou în statul politic tocmai pentru că acesta este o abstracție a familiei și a societății civile. Reciproca este de asemenea adeverată. Prin simpla declarație că acesta este un *fenomen straniu*, Hegel nu a suprimat *înstrăinarea* celor două sfere menționate *.

„Reprezentarea — spune el mai departe — care descompune din nou într-o mulțime de indivizi comunitățile existente în acele cercuri, îndată ce ele ajung în domeniul politic, adică la punctul de vedere al celei mai înalte generalități concrete, menține tocmai

* Joc de cuvinte : Das Befremdliche — straniul, die Entfremdung — înstrăinarea. — Nota Trad.

prin aceasta separația dintre viața civilă și viața politică și face ca aceasta din urmă, ca să zicem așa, să plutească în aer, deoarece ea n-ar avea drept bază decît individualitatea abstractă a arbitrarului și a opiniei, prin urmare ceva intimplător și nu ceva *solid și legitim* în sine și pentru sine" [§ 303].

Această reprezentare nu *menține* separația dintre viața civilă și cea politică ; ea nu este decît *reprezentarea unei separații într-adevăr existente*.

Nu această reprezentare face ca viața politică să plutească în aer, ci viața politică este o *viață aeriană*, o regiune eterică a societății civile.

Să examinăm acum sistemul *stărilor* și sistemul *reprezentativ*.

Progresul istoric a dus la transformarea *stărilor politice* în *stări sociale*, astfel că, după cum creștinii sînt egali în cer și neegali pe pămînt, diferiții membri ai poporului sînt *egali* în cerul lumii lor politice și neegali în existența lor pămîntească, în *viața* lor *socială*. Procesul propriu-zis de transformare a *stărilor politice* în *stări civile* a avut loc în *monarhia absolută*. Birocrația a fost aceea care a afirmat ideea unității statului împotriva diferitelor state în stat. Dar, chiar alături de birocrația puterii guvernamentale absolute, *deosebiri sociale* ale stărilor rămîn tot deosebiri politice, *deosebiri politice în interiorul* birocrației puterii guvernamentale absolute și alături de ea. Abia revoluția franceză a desăvîrșit procesul de transformare a stărilor *politice* în *stări sociale* sau, cu alte cuvinte, a făcut din *deosebirile de stare* ale societății civile deosebiri exclusiv *sociale*, deosebiri ale vieții private, lipsite de importanță pentru viața politică. Prin aceasta a fost desăvîrșit procesul separării vieții politice de societatea civilă.

În același timp stările societății civile au suferit și ele schimbări : societatea civilă, prin însăși separarea ei de societatea politică, a devenit, la rîndul ei, alta. *Starea*, în sensul medieval al cuvîntului, nu a supraviețuit decît în interiorul birocrației însăși, unde poziția civilă și poziția politică a individului sînt nemijlocit identice. Birocrației i se opune societatea civilă ca *stare privată*. Deosebirea dintre stări nu mai este aici o deosebire a *trebunțelor* și a *muncii* în calitatea lor de corpuri autonome. Singura deosebire generală, *superficială și formală* care mai există aici este aceea dintre *oraș* și *sat*. Dar în însuși cadrul societății această deosebire s-a dezvoltat în cercuri mobile, de loc fixe, al căror principiu este *arbitrarul*. *Banii* și *instrucțiunea* sînt criteriile prin-

cipale. Dar despre asta vom vorbi nu aici, ci în critica concepției lui Hegel cu privire la societatea civilă. Deocamdată menționăm că în societatea civilă starea nu are ca principiu nici trebuința, deci un element natural, nici politica. Avem de-a face aici cu o diviziune de mase care se formează în mod trecător, care apar ca ceva arbitrar și nu îmbracă forma de organizație.

Caracteristic este aici doar faptul că lipsa de orice posesiune și starea socială a muncii *nemijlocite*, a muncii concrete, formează nu atât o stare în societatea civilă, cât mai degrabă terenul pe care se sprijină și se mișcă cercurile acestei societăți. Stare propriu-zisă, în care poziția politică și poziția civilă coincid, nu este decât aceea a *membrilor puterii guvernamentale*. Actuala stare a societății își manifestă deosebirea ei față de starea precedentă a societății civile fie și numai prin faptul că ea nu mai reprezintă o legătură comună, o comunitate a indivizilor. Depinde în parte de întâmplare, în parte de munca cu care se îndeletnicește etc. faptul dacă individul va rămîne sau nu în starea sa socială, stare care nu este decât determinarea *exterioară* a individului, deoarece ea nu decurge nici din esența muncii individului și nici nu se raportează la acesta ca o comunitate obiectivă, organizată după legi fixe și avînd cu el relații fixe. Dimpotrivă, actuala stare socială nu se află în nici o relație *reală* cu activitatea substanțială a individului, cu starea lui *reală*. Medicii nu alcătuiesc o stare specială în societatea civilă. Un negustor aparține unei alte stări, are o altă *poziție socială* decât alt negustor. Așa cum societatea civilă s-a despărțit de societatea politică, societatea civilă s-a divizat și ea înăuntrul ei, în stare socială și poziție socială, deși între acestea două există anumite raporturi. Principiul stării civile sau al societății civile îl constituie *consumația* sau *capacitatea de consumație*. În semnificația sa politică, membrul societății civile se detașează de starea sa socială, de poziția lui reală în viața particulară; numai aici capătă o semnificație calitatea lui de om; cu alte cuvinte, numai aici determinarea lui ca membru al statului, ca ființă socială, apare ca determinarea lui *omenească*. Căci toate celelalte determinări ale lui în societatea civilă apar ca *neesențiale* pentru om, pentru individ, ca determinări *exterioare*, care — e drept — sînt necesare existenței lui în general, adică sînt necesare ca legături cu întregul, dar sînt legături de care el se poate lepăda tot așa de bine pe urmă. (Actuala societate civilă este principiul con-

secvent aplicat al *individualismului*; existența individuală este scopul final; activitatea, munca, conținutul etc. nu sînt decît mijloace).

Orînduirea bazată pe stări, acolo unde ea nu este o tradiție a evului mediu, reprezintă încercarea de a-l arunca pe om — în parte în însăși sfera politică — înapoi în limitele strîmte ale sferei sale private, de a face din particularitatea lui conștiința lui substanțială și, datorită faptului că sub raport politic există o diferență între stări, de a face din această diferență și o diferență socială.

Omul real este omul privat al actualei orînduiri de stat.

Starea are, în general, semnificația că *diferența, separația* constituie *existența de bază* a individului. Felul lui de viață, caracterul activității lui etc., în loc să facă din individ un membru al societății, o funcție a societății, fac din el o *excepție* a societății, devin un privilegiu al lui. Faptul că această *diferență* nu este pur și simplu o diferență *individuală*, ci se solidifică în forma unei *comunități*, stări, corporații, nu numai că nu anulează caracterul de exclusivitate propriu acestei diferențieri, dar este mai degrabă expresia acestei exclusivități. În loc să fie o funcție a societății, funcția individuală se transformă mai degrabă, dintr-o funcție individuală, într-o societate autonomă.

Starea nu numai că se bazează pe *separația* care are loc în sînul societății ca lege dominantă, dar ea îl separă pe om de ființa lui generală, face din el un animal care coincide direct cu determinarea sa particulară. Evul mediu este *perioada animală* a istoriei omenirii, el este zoologia acesteia.

Vremea noastră, *civilizația*, comite greșeala inversă. Ea separă de om — ca ceva pur *exterior*, material — ființa lui *concretă*. Ea nu consideră conținutul omului drept realitatea lui adevărată.

De această chestiune ne vom ocupa mai îndeaproape în capitolul „societatea civilă”.

Să trecem acum la

§ 304. „Elementul politic care reprezintă stările cuprinde totodată în propria sa semnificație* diferențierea stărilor existentă în sferile anterioare”.

Am arătat adineaori că „diferențierea stărilor existentă în sferile anterioare” nu are nici o semnificație pentru sfera po-

* La Hegel: determinare. — *Nota Red.*

litică sau are doar semnificația unei diferențieri private, deci nepolitice. După Hegel însă ea nu-și are aici nici „semnificația” ei „existentă” (semnificația pe care o are în societatea civilă), ci „elementul politic care reprezintă stările”, incluzînd în sine diferența, afirmă ființa lui, iar această diferență, cufundată în sfera politică, capătă o semnificație „proprie”, care *nu-i* aparține ei însăși, ci *elementului politic* care reprezintă stările.

Pe vremea cînd diferențierea societății civile avea încă un caracter politic și statul politic era societatea civilă, această *separație*, această *dublă* semnificație a stărilor nu exista încă. Stările nu *însemnau una* în lumea civilă și *alta* în lumea politică. Ele nu dobîndiseră o *semnificație* deosebită în lumea politică, ci *își aveau semnificația lor proprie*. Dualismul societății civile și al statului politic, pe care orînduirea *bazată pe stări* crede că-l înlătură printr-o *întoarcere la trecut*, se manifestă în însăși această orînduire în așa fel, încît *diferențierea stărilor* (diviziunea internă a societății civile) capătă o altă semnificație în sfera *politică* decît în cea civilă. La prima vedere avem de-a face aici cu o identitate, cu *aceiași subiect*, însă cu determinări *esențial diferite*; deci, în realitate, cu un *dublu* subiect. Și această *identitate iluzorie* (ea este iluzorie prin simplul fapt că *subiectul real*, omul, rămîne identic cu sine însuși și nu-și pierde identitatea sa în diferitele determinări ale ființei sale, dar aici omul nu apare ca subiect, ci este identificat cu un predicat oarecare — starea; în același timp se afirmă că, în această *determinare determinată* și într-o *altă* determinare, în calitate de această anumită ființă limitată exclusivă, omul este *altceva* decît această ființă limitată), această identitate iluzorie este menținută în mod artificial prin reflexie numai datorită faptului că, pe de o parte, deosebirea dintre stări în sfera societății civile i se atribuie o determinare care trebuie să-i vină numai din sfera politică și că, pe de altă parte, deosebirea dintre stări primește, dimpotrivă, în sfera politică o determinare care provine nu din sfera politică, ci de la subiectul sferei civile. Pentru a reprezenta unul și același subiect limitat — o stare determinată (deosebirea dintre stări) — ca subiectul esențial a două predicate, sau pentru a demonstra identitatea celor două predicate, amîndouă sînt mistificate și considerate în dualitatea lor iluzorie, nedeterminată.

Unul și același subiect e luat în *semnificații* diferite, însă semnificația nu este aici autodeterminare, ci o determinare

alegorică, substituită. S-ar putea lua pentru aceeași semnificație un alt subiect concret, iar pentru același subiect o altă semnificație. Semnificația pe care o capătă în sfera politică deosebirea civilă dintre stări nu e condiționată de această deosebire, ci de sfera politică, și această deosebire ar fi putut avea aici și o altă semnificație, cum de altfel s-au și petrecut lucrurile în istorie. Și viceversa. Acesta este un mod *necritic*, *mistic* de a interpreta o concepție veche despre lume în sensul unei concepții noi, interpretare care face din ea ceva jalnic și hibrid, în care forma înșală semnificația și semnificația înșală forma și în care nici forma nu-și capătă semnificația și forma ei reală, după cum nici semnificația nu ajunge la forma și la semnificația ei reală. Acest mod *necritic* de a privi lucrurile, acest misticism constituie un fel de enigmă a formelor moderne de orînduire de stat (și $\kappa\alpha\tau' \acute{\epsilon}\xi\omicron\chi\eta\nu$ a orînduirii bazate pe stări), precum și misterul filozofiei hegeliene, în special al *filozofiei dreptului* și al *filozofiei religiei*.

Cel mai bun mijloc de a ne debarasa de această iluzie este de a considera semnificația drept ceea ce este, adică drept *determinarea propriu-zisă*, apoi de a face din această semnificație ca atare subiect și de a ne convinge, prin comparație, dacă cumva subiectul care *pretinde* că-i aparține este *predicatul* său *real*, dacă el reprezintă esența și adevărata realizare a acestei semnificații.

„Poziția sa” (a elementului politic), care reprezintă stările, „la început abstractă, adică poziția extremei *generalități empirice* față de *principiul puterii suverane* sau față de *principiul monarhic* în general — în care este cuprinsă numai *posibilitatea acordului* cu acest principiu, prin urmare în egală măsură și *posibilitatea unei opoziții ostile* —, această poziție abstractă nu devine raport rațional (*deducție*, vezi nota la § 302) decît datorită faptului că *mijlocirea* sa parvine la existență”.

Am văzut că stările împreună cu puterea guvernamentală formează termenul mediu între principiul monarhic și popor, între voința statului așa cum există ea ca voință empirică *unică* și voința statului așa cum există ea ca *numeroase* voințe empirice, între *individualitatea empirică* și *generalitatea empirică*. Determinînd voința societății civile ca *generalitate empirică*, Hegel a fost nevoit să determine voința suverană ca *individualitate empirică*, însă acest contrast nu este exprimat de el în toată ascuțimea sa.

Hegel continuă :

„Așa cum puterea guvernamentală și-a primit această determinare din partea puterii suverane (§ 300), tot astfel trebuie ca și din partea

stărilor un moment oarecare al lor să fie îndreptat spre determinarea de a exista esențial ca moment al termenului mediu”.

Dar adevăratele contrarii sînt suveranul și societatea civilă. Și noi am văzut că poporul atribuie elementului alcătuit din reprezentanța stărilor aceeași semnificație pe care suveranul o atribuie puterii guvernamentale. Așa cum puterea guvernamentală se răsfrînge într-un sistem complicat de circuite, la fel și elementul alcătuit din reprezentanța stărilor se condensează într-o miniatură, căci monarhia constituțională nu se poate înțelege decît cu *poporul en miniature*. Elementul alcătuit din reprezentanța stărilor este, din partea societății civile, absolut *aceeași abstracție a statului politic* ca și puterea guvernamentală din partea suveranului. În felul acesta se pare că mijlocirea s-a stabilit în mod complet. Ambele extreme au renunțat la rigiditatea lor, au trimis una în întîmpinarea celeilalte focul existenței lor particulare, și *puterea legislativă*, ale cărei elemente sînt atît puterea guvernamentală cît și stările, pare a nu avea nevoie să lase mijlocirea să parvină abia la existență, ci reprezintă ea însăși *mijlocirea care a parvenit la existență*. Hegel, de altfel, a și caracterizat acest *element, alcătuit din reprezentanța stărilor în conexiune cu puterea guvernamentală*, ca *termen mediu* între popor și suveran (de asemenea el a definit elementul alcătuit din reprezentanța stărilor ca termenul mediu între societatea civilă și guvern etc.). Așadar, raportul rațional, *concluzia*, pare să fie gata. *Puterea legislativă*, termenul mediu, este un *mixtum compositum* din ambele extreme : din principiul monarhic și din societatea civilă, din individualitatea empirică și din generalitatea empirică, din subiect și din predicat. Hegel concepe în general *concluzia* ca un termen mediu, ca un *mixtum compositum*. Se poate afirma că, în expunerea raționamentului său, se manifestă întreaga transcendență și dualismul mistic al sistemului său. Termenul mediu este fierul de lemn, opoziția camuflată dintre generalitate și individualitate.

Să remarcăm mai întîi, în legătură cu întreagă această expunere, că „mijlocirea” pe care Hegel vrea s-o instituie aici este o cerință a sa pe care o deduce nu din *esența puterii legislative*, din propria ei determinare, ci, dimpotrivă, o deduce luînd în *considerare existența* situată în afara determinării ei esențiale. Aceasta este o *construcție bazată pe o considerație*. Mai ales în expunerea puterii legislative, el ține seamă de existența unui terț. Iată de ce atenția lui Hegel este îndreptată în special asupra *construcției existenței formale a pu-*

terii legislative. Puterea legislativă este construită într-o manieră foarte *diplomatică*. Aceasta decurge din poziția *falsă*, iluzorie, κατ' ἐξοχήν * *politică*, pe care o ocupă puterea legislativă în statul modern (al cărui interpret este Hegel). Rezultă în mod firesc că acest stat nu este un stat *adevărat*, deoarece în el *determinările statului*, din care face parte puterea legislativă, nu trebuie considerate în sine și pentru sine, teoretic, ci practic; ele nu trebuie considerate ca forțe independente, ci ca forțe împovărate de un contrar, nu după natura lucrului, ci după reguli convenționale.

Așadar, elementul alcătuit din reprezentanța stărilor ar trebui să constituie propriu-zis, „în conexiune cu puterea guvernamentală”, termenul mediu între voința individualității empirice — suveranul — și voința generalității empirice — societatea civilă. Însă, *de fapt*, realiter „poziția sa” este „o poziție la început abstractă, adică poziția *extremei generalități empirice* față de principiul *puterii suverane* sau față de *principiul monarhic* în general — în care este cuprinsă numai posibilitatea acordului cu acest principiu, prin urmare în egală măsură și *posibilitatea unei opoziții ostile*” —, această poziție este „o poziție abstractă”, după cum remarcă pe bună dreptate Hegel.

La prima vedere se pare că nici „*extrema generalității empirice*”, nici „*principiul puterii suverane* sau *principiul monarhic*”, *extrema individualității empirice*, nu se opun unul altuia. De fapt, stările au primit *mandat* din partea societății civile în aceeași măsură în care puterea guvernamentală *acționează* din împuternicirea suveranului. După cum principiul puterii suverane încetează în puterea guvernamentală de a mai fi *extrema individualității empirice* și renunță mai degrabă la voința „*lipsită de teme*” și coboară pînă la „*finitatea*” cunoașterii, la responsabilitatea gândirii, la fel și în elementul alcătuit din reprezentanța stărilor societatea civilă nu mai apare ca generalitatea empirică, ci un tot bine determinat, care a adoptat în aceeași măsură „sensul și spiritul statului și al guvernului cît și al intereselor curcilor particulare și al indivizilor” (§ 302). În ediția ei în miniatură, adică în reprezentanța pe stări, societatea civilă a încetat de a mai fi „*generalitatea empirică*”. Dimpotrivă, ea a coborît la rangul unei comisii, cu un număr de membri bine determinat, și dacă în puterea guvernamentală suveranul și-a dat o generalitate em-

* — mai ales. — *Nota Trad.*

pirică, apoi, și societatea civilă a căpătat în stări caracterul unei individualități sau particularități empirice. Amîndouă au devenit particularități.

Singura opoziție care ar mai fi posibilă aici pare aceea dintre cele două reprezentanțe ale celor două voințe ale statului, dintre cele două emanații, dintre *elementul* puterii legislative alcătuit din reprezentanța stărilor și *elementul guvernamental*; în consecință, se pare că în însuși cadrul puterii legislative există o opoziție. Mijlocirea „comună” pare de altfel anume adecvată pentru ca ambele elemente să se ia de pîr. În elementul guvernamental al puterii legislative, individualitatea empirică, inaccesibilă a suveranului a coborît pe pămînt, întruchipîndu-se într-un număr oarecare de persoane limitate, tangibile, responsabile, în timp ce prin elementul alcătuit din reprezentanța stărilor societatea civilă s-a înălțat pînă în slava cerului, întruchipîndu-se într-un număr oarecare de oameni politici. Ambele laturi și-au pierdut caracterul imperceptibil. Puterea suverană și-a pierdut *individualitatea empirică* inaccesibilă, exclusivă, iar societatea civilă — *generalitatea empirică* inaccesibilă, vagă. Prima și-a pierdut rigiditatea, iar a doua fluiditatea ei. În felul acesta se constată că în elementul alcătuit din reprezentanța stărilor, pe de o parte, și în elementul guvernamental al puterii legislative, pe de altă parte, — în aceste două elemente care trebuiau să servească împreună ca mijlocitoare între societatea civilă și suveran — *opoziția* s-a întetit pînă într-atît încît a devenit o opoziție combativă, și chiar o *contradicție de neîmpăcat*.

În consecință, această „*mijlocire*” — cum just arată Hegel — are neapărată nevoie ca „*mijlocirea ei* să parvină la *existență*”. Căci ea însăși reprezintă mai degrabă existența contradicției decît a împăcării.

Afirmația lui Hegel că această mijlocire este realizată de *elementul alcătuit din reprezentanța stărilor* pare lipsită de orice teme. El spune :

„Așa cum puterea guvernamentală și-a primit această determinare din partea puterii suverane (§ 300), tot astfel trebuie ca și din partea stărilor un moment oarecare al lor să fie îndreptat spre determinarea de a exista esențial ca moment al termenului mediu”.

Dar am văzut că Hegel opune aici în mod arbitrar și inconsecvent, în calitate de extreme, suveranul și stările. Așa

cum puterea guvernamentală deține această determinare de la puterea suverană, la fel și elementul alcătuit din reprezentanța stărilor o deține de la societatea civilă. Stările nu numai că se situează împreună cu puterea guvernamentală între suveran și societatea civilă, dar ele se situează și între guvern în general și popor (§ 302). Ele fac din partea societății civile mai mult decât face puterea guvernamentală din partea puterii suverane, deoarece aceasta merge pînă la a se opune ea însăși poporului. Prin aceasta, așadar, este umplută în întregime măsura mediației. De ce să fie împovărați acești măgari de un număr și mai mare de saci ? De ce să fie nevoit elementul alcătuit din reprezentanța stărilor să servească pretutindeni drept punte a măgarilor, chiar și între el însuși și adversarul său ? De ce este el pretutindeni întruchiparea jertfirii de sine ? Trebuie el oare să-și taie singur o *mină* pentru ca să nu opună rezistență *cu ambele mîini* adversarului său, elementului guvernamental al puterii legislative ?

La aceasta trebuie adăugat că, la început, Hegel a dedus stările din corporații, din deosebiriile dintre stările sociale etc., tocmai pentru ca ele să nu fie „o simplă generalitate empirică”, și acum, dimpotrivă, face din ele „o simplă generalitate empirică” pentru a deduce din ele deosebiriile dintre stări ! Așa cum suveranul ține legătură cu societatea civilă prin Hristosul acestei societăți — puterea guvernamentală —, la fel și societatea civilă ține legătură cu suveranul prin preoții ei — reprezentanții stărilor.

Rolul extremelor — puterea suverană (individualitatea empirică) și societatea civilă (generalitatea empirică) — pare că trebuie să fie mai degrabă acela de a servi ca mijlocitor între „mijlocirile lor”. Aceasta cu atît mai mult cu cît „unul dintre adevărurile logice cele mai importante constă în aceea că un anumit moment, care, fiind în opoziție, ocupă poziția uneia dintre extreme, încetează de a mai fi o extremă și devine un moment *organic*, fiind în același timp *termenul mediu*” (notă la § 302). Pe cît se pare, societatea civilă nu poate să-și asume acest rol, deoarece ea *însăși*, ca extremă, nu-și are locul în „puterea legislativă”. Cealaltă extremă, care se găsește *ca atare* înăuntrul puterii legislative — și anume principiul suveran —, trebuie, pe cît se pare, să joace rolul de mediator între elementul alcătuit din reprezentanța stărilor și elementul guvernamental. Principiul monarhic are, pe cît se pare, calitățile necesare pentru aceasta, întrucît el reprezintă, pe de o parte, ansamblul statului, deci

și societatea civilă, și în special întrucit acestui principiu și stărilor le este comună „individualitatea empirică” a voinței, deoarece generalitatea empirică există în realitate numai ca individualitate empirică. Totodată acest principiu, spre deosebire de puterea guvernamentală, nu se opune societății civile numai ca simplă formulă, ca o *conștiință* a statului. El însuși este statul, el are comun cu societatea civilă elementul *material, natural*. Pe de altă parte, suveranul este capul și reprezentantul puterii guvernamentale. (Hegel, care pune totul cu capul în jos, face din puterea guvernamentală reprezentantul, emanația suveranului. Întrucit prin idee, a cărei existență o constituie — după părerea lui — suveranul, Hegel nu are în vedere ideea reală a puterii guvernamentale, nu puterea guvernamentală ca idee, ci subiectul ideii absolute care își are existența *corporală* în suveran, puterea guvernamentală devine o *perpetuare mistică a sufletului care există în trupul său (în trupul suveranului)*.

Suveranul ar trebui deci să constituie în cadrul puterii legislative termenul mediu între puterea guvernamentală și elementul alcătuit din reprezentanța stărilor. Dar puterea guvernamentală constituie termenul mediu între suveran și elementul alcătuit din reprezentanța stărilor, iar elementul alcătuit din reprezentanța stărilor formează termenul mediu între suveran și societatea civilă. Cum poate suveranul să facă pe mijlocitorul între niște elemente de a căror mijlocire are el însuși nevoie pentru a nu fi o extremă unilaterală? Aici se vedește toată absurditatea acestor extreme, care joacă, alternativ, când rolul de extremă, când rolul de termen mediu. Ele sînt niște capete de lanus, care arată cînd o parte, cînd cealaltă și care, privite din față, au altă înfățișare decît din spate. Ceea ce a fost definit la început ca termen mediu între două extreme apare acum ca extremă, și una din cele două extreme care, prin mijlocirea termenului mediu menționat, era legată de cealaltă, apare acum, la rîndul ei, ca termen mediu (și anume *în distincția ei de cealaltă extremă*) între extrema opusă ei și aceea care joacă rolul de termen mediu. Avem de-a face aici cu un schimb reciproc de servicii; e ca atunci cînd un al treilea se interpune între doi oameni care se ceartă și apoi unul dintre aceștia se interpune între acest terț și celălalt. Aici se repetă povestea cu soțul și soția care se certau și medicul care voia să facă pe mijlocitorul între ei, dar lucrurile au luat o asemenea întorsătură că femeia a trebuit, pe urmă, să facă pe mijlocitoarea între medic și soțul

ei, iar soțul — pe mijlocitorul între soția sa și medic. Aceasta ne amintește de leul din „Visul unei nopți de vară”, care exclamă : „Sînt leu și nu sînt leu, sînt Snug”. La fel și aici, fiecare extremă este cînd leul opoziției, cînd Snug-ul mijlocirii. Cînd una din extreme exclamă : „Acum eu sînt termenul mediu !”, ea devine intangibilă pentru celelalte două elemente și fiecare din ele poate să se ia la harță doar cu aceea care a fost extremă. După cum se vede, avem de-a face cu o companie cu înclinații războinice, dar ai cărei membri se tem prea mult de vîntăii pentru a se lua la harță cu adevărat, și cei doi parteneri care sînt gata să se bată se aranjează în așa fel ca loviturile să le primească cel de-al treilea, care intervine ca termen mediu ; dar iată că unul dintre cei doi ia rolul celui de-al treilea, și astfel, din pricina prudenței excesive, lupta rămîne nedecisă. Acest sistem de mijlocire seamănă și cu omul care vrea să-și bată adversarul, dar este silit în același timp să-l apere de loviturile altor adversari, și care, ocupat în două direcții, nu mai reușește să facă nimic. E curios că Hegel, care a redus această absurditate a mijlocirii pînă la expresia ei logică abstractă — în consecință nealterată, improprie pentru orice tranzacție —, o prezintă în același timp ca un *mister speculativ* al logicii, ca un raport rațional, ca o deducție. Între niște extreme reale nu poate avea loc mijlocire tocmai pentru că sînt adevărate extreme. De altfel, ele n-au nevoie de nici un fel de mijlocire, căci sînt de natură contrară. Nu au nimic comun, nu simt nici o atracție reciprocă și nu se completează una pe alta. O extremă nu cuprinde în sînul ei dorul după cealaltă, nevoia de ea, anticiparea celeilalte. (Dar tocmai în faptul că Hegel tratează elementele abstracte ale raționamentului — generalitatea și individualitatea — ca pe niște opoziții reale se manifestă dualismul fundamental al logicii lui. Restul privește critica logicii hegeliene).

Împotriva celor spuse aici s-ar putea obiecta la prima vedere : *les extrêmes se touchent* * ; polul nord și polul sud se atrag, sexul feminin și sexul masculin de asemenea, și numai prin îmbinarea diferențelor lor extreme ia naștere omul.

Pe de altă parte, orice extremă este propriul ei contrariu. *Spiritualismul* abstract este un *materialism abstract* ; *materialismul abstract* este *spiritualismul abstract* al materiei.

La prima obiecție se poate răspunde : polul nord și polul sud sînt, amîndoi, *poli* ; *esența* lor este identică ; la fel și

* — extremele se ating. — *Nota Trad.*

sexul *feminin* și sexul *masculin* formează una și aceeași *specie*, o singură *ființă*: ființa umană. Nordul și sudul sînt determinări opuse *ale uneia și aceleiași* esențe, diferența unei *esențe* pe *treapta cea mai înaltă a dezvoltării ei*. Ele reprezintă esența *diferențiată*. Ele sînt ceea ce sînt *numai* ca determinare *distinctă*, și anume ca *această* determinare distinctă a esenței. *Adevărate* extreme *reale* ar fi polul și non-polul, genul uman și genul *neuman*. Într-un caz diferența este o *diferență de existență*, în celălalt caz — o diferență între *esențe*, diferența a *două* esențe. Cît despre cea de-a doua obiecție, determinarea principală constă în faptul că o *noțiune* (existența etc.) este concepută în mod *abstract*, că această noțiune are semnificație nu ca ceva independent, ci ca *abstracția* unui altceva și numai ca această *abstracție*. Așa, de exemplu, spiritul nu este altceva decît *abstracția* materiei. Astfel se înțelege de la sine că această noțiune, tocmai pentru că sus-zisa formă trebuie să constituie conținutul ei, reprezintă, dimpotrivă, *contrariul său abstract*, obiectul din care este abstras, în abstracția lui. În exemplul dat de noi, esența reală a obiectului este, prin urmare, materialismul abstract. Dacă *deosebirea* din cadrul existenței *unei* esențe nu ar fi fost confundată în parte cu *abstracția devenită de sine stătătoare* (bineînțeles nu a unui alt lucru, ci, de fapt, propria abstracție), în parte cu opoziția *reală* a unor esențe care se exclud reciproc, s-ar fi putut evita o întreită eroare: 1) faptul că orice abstracție și orice unilateralitate se consideră adevărată pentru motivul că *numai* extremele sînt adevărate, și în consecință un principiu sau altul apare ca o simplă abstracție a altui lucru, în loc să se prezinte ca o totalitate în sine; 2) faptul că *adîncirea* opozițiilor *reale*, transformarea lor în extreme, este considerată ca ceva *păgubitor* care, pe cît se poate, trebuie împiedicat, cînd de fapt această transformare nu înseamnă altceva decît autocunoașterea lor și, într-o măsură egală, dorința lor aprigă de a provoca bătălia decisivă; 3) faptul că se încearcă să se ajungă la mijlocirea lor. Căci, oricît s-ar prezenta cele două extreme ca reale în existența lor și ca extreme, totuși însușirea de a fi extremă este inerentă numai uneia dintre ele, în timp ce pentru cealaltă nu are *semnificația unei adevărate realități*. Una dintre extreme prevalează asupra celeilalte. Poziția lor nu este aceeași. De exemplu, creștinismul, sau în genere religia, și filozofia reprezintă extreme. În realitate însă religia nu se opune cu *adevărat* filozofiei, căci filozofia cuprinde *religia* în realitatea ei

iluzorie. Religia deci, în măsura în care vrea să fie realitate, este rezolvată în ea însăși pentru filozofie. Dualitatea reală a *esenței* nu există. Asupra acestei chestiuni vom reveni mai amănunțit.

Se pune problema cum ajunge Hegel în general la necesitatea unei noi *mijlociri* din partea elementului alcătuit din reprezentanța stărilor. Sau poate Hegel împărtășește și el „una dintre prejudecățile frecvente și extrem de periculoase de a înfățișa reprezentanța stărilor mai ales din punctul de vedere al *opoziției* sale față de guvern, ca și cum aceasta ar fi poziția ei esențială” ? (nota la § 302).

Problema se reduce doar la atât : am văzut, pe de o parte, că, în „puterea legislativă”, societatea civilă, ca element „alcătuit din reprezentanța stărilor”, și puterea suverană, ca „element guvernamental”, s-au manifestat pentru prima oară ca niște opoziții reale, de-a dreptul practice.

Pe de altă parte, puterea legislativă este o totalitate. Găsim în ea : 1) pe împuterniciții principiului monarhic, „puterea guvernamentală” ; 2) pe împuterniciții societății civile, elementul „alcătuit din reprezentanța stărilor” ; dar, în afară de aceasta ea mai cuprinde 3) una dintre *extreme ca atare* — principiul monarhic —, în timp ce cealaltă extremă — societatea civilă ca atare — nu se află cuprinsă în ea. Numai datorită acestui fapt elementul „alcătuit din reprezentanța stărilor” devine extrema principiului „monarhic”, extremă care ar trebui să fie în realitate societatea civilă. Numai ca element „alcătuit din reprezentanța stărilor” se organizează societatea civilă, după cum am văzut, ca existența *politică*. Elementul „alcătuit din reprezentanța stărilor” este existența *politică* a societății civile, *transsubstanțierea* ei în statul politic. De aceea, precum am văzut, numai „puterea legislativă” este, în adevăratul înțeles al cuvântului, *statul politic* în totalitatea lui. Aici avem, așadar, 1) principiul monarhic, 2) puterea guvernamentală, 3) societatea civilă. Elementul „alcătuit din reprezentanța stărilor” este „*societatea civilă a statului politic*”, a „*puterii legislative*”. Extrema pe care ar trebui s-o formeze societatea civilă față de suveran este deci elementul „alcătuit din reprezentanța stărilor”. (Întrucât societatea civilă este nerealitatea existenței politice, existența politică a societății civile este propria ei dizolvare, separarea ei de ea însăși). Tocmai de aceea elementul alcătuit din reprezentanța stărilor formează o opoziție și în raport cu puterea guvernamentală.

Iată de ce Hegel ne prezintă din nou elementul „alcătuit din reprezentanța stărilor” ca „extrema generalității empirice”, în timp ce, de fapt, această extremă este însăși societatea civilă. (Deci Hegel a dedus în mod cu totul inutil elementul politic care reprezintă stările din corporații și din diferitele stări. Aceasta n-ar avea sens decât dacă diferitele stări ca atare ar fi format stări legislative, dacă deci diferența din sinul societății civile — determinarea civilă — ar fi vera * și determinarea politică. Am fi avut atunci nu o *putere legislativă* a statului în ansamblul lui, ci *puterea legislativă* a diferitelor stări, corporații și clase asupra ansamblului statului. Stările societății civile n-ar fi căpătat o determinare politică, ci ele ar fi determinat statul politic. Ele ar fi făcut din *particularitatea* lor *puterea* determinantă a întregului. Ele ar fi reprezentat *puterea* particularului asupra generalului. Totodată, n-am mai avea o singură putere legislativă, ci mai multe puteri legislative, care ar duce tratative între ele și cu guvernul. Dar Hegel are în vedere semnificația modernă a elementului alcătuit din reprezentanța stărilor care constă în realizarea calității de cetățean, de bourgeois. El vrea ca „generalul în sine și pentru sine” — statul politic — să nu fie determinat de către societatea civilă, ci, dimpotrivă, s-o determine. Atunci când el reia deci ca bază forma medievală a elementului alcătuit din reprezentanța stărilor, Hegel dă acestui element semnificația contrară, aceea de a fi determinat de esența statului politic. Stările, ca reprezentante ale corporațiilor etc., n-ar fi „generalitatea empirică”, ci „particularitatea empirică”, „particularitatea empirismului”!). „Puterea legislativă” are, așadar, în ea însăși *nevoie de mijlocire*, adică are nevoie ca această opoziție să fie estompată, și această mijlocire trebuie să pornească de la „elementul alcătuit din reprezentanța stărilor”, deoarece elementul alcătuit din reprezentanța stărilor își pierde înăuntrul puterii legislative semnificația sa de reprezentant al societății civile și devine el însuși elementul *primar*, societatea civilă a puterii legislative. „Puterea legislativă” este totalitatea statului politic și tocmai de aceea ea este *contradicția devenită manifestă* a statului politic. De aceea ea este totodată *disoluția pusă (gesetzt)* a statului politic. În puterea legislativă se ciocnesc principii foarte felurite. Această ciocnire *se manifestă*, desigur, ca o *oposiție* dintre elementele principiului monarhic și principiul elementului alcătuit din reprezentanța stărilor etc.

* — în adevăr. — *Nota Trad.*

Dar, în fond, este antinomia *statului politic* și a *societății civile*, *contradicția statului politic abstract* cu sine însuși. Puterea legislativă este revolta *pusă (gesetzte)*. (Eroarea principală a lui Hegel constă în faptul că el consideră *contradicția fenomenului ca unitate în esență, în idee*, în timp ce această contradicție are, desigur, o esență ceva mai profundă, și anume o *contradicție esențială*. Așa, de exemplu, aici contradicția puterii legislative cu ea 'însăși nu este decît contradicția statului politic cu sine însuși, deci și a societății civile cu ea însăși.

Critica vulgară cade într-o eroare *dogmatică* opusă. Astfel ea critică, bunăoară, constituția. Ea atrage atenția asupra opoziției puterilor etc. Peste tot ea vede numai contradicții. Aceasta este tot o critică dogmatică, care *luptă* împotriva propriului ei obiect, la fel cum a fost înlăturată, de exemplu, pe vremuri dogma sfintei treimi prin contradicția dintre noțiunile unu și trei. Adevărata critică, dimpotrivă, dezvăluie geneza internă a sfintei treimi în creierul uman; ea descrie actul nașterii acestei dogme. Tot așa și critica cu adevărat filozofică a orînduirii statale actuale nu se mulțumește să dea în vileag existența reală a contradicțiilor, ci le și *explică*; ea înțelege geneza, necesitatea lor. Ea le privește în semnificația lor *specifică*. Însă această *înțelegere* nu constă, cum își închipuie Hegel, în a găsi pretutindeni determinări ale noțiunii logice, ci în a sezisa logica specifică a obiectului specific).

Hegel exprimă această idee spunînd că în poziția elementului politic care reprezintă stările față de elementul monarhic „este cuprinsă numai *posibilitatea acordului* cu acest principiu, prin urmare în egală măsură și *posibilitatea unei opoziții ostile*”.

Posibilitatea opoziției există pretutindeni unde se întîlesc voințe *diferite*. Hegel însuși spune că „posibilitatea acordului” este și „posibilitatea opoziției”. Prin urmare, el este nevoit să creeze acum un element care să reprezinte „*imposibilitatea opoziției*” și „*realitatea acordului*”. Un asemenea element ar fi pentru el libertatea gîndirii și libertatea de a lua hotărîri împotriva voinței suveranului și a guvernului. Un asemenea element nu ar mai fi un element „politic” care reprezintă stările. El ar fi mai degrabă un element al voinței suveranului și al guvernului și s-ar găsi față de elementul *real* alcătuit din reprezentanța stărilor în aceeași opoziție ca și guvernul însuși.

O formă și mai moderată capătă această cerință însă în încheierea paragrafului :

„Așa cum puterea guvernamentală și-a primit această determinare din partea puterii suverane (§ 300), tot astfel trebuie ca și din partea stărilor un moment oarecare al lor să fie îndreptat spre determinarea de a exista esențial ca moment al termenului mediu”.

Momentul care este delegat din partea stărilor trebuie să aibă o determinare *inversă* aceleia pe care puterea guvernamentală o primește din partea suveranilor, întrucît elementul monarhic și elementul alcătuit din reprezentanța stărilor sînt extreme opuse. După cum suveranul se democratizează în persoana puterii guvernamentale, la fel elementul „alcătuit din reprezentanța stărilor” trebuie să se *monarhizeze* în persoana împuternicitorilor lui. Ceea ce vrea Hegel este, prin urmare, un *moment suveran din partea stărilor*. Așa cum puterea guvernamentală reprezintă un moment al stărilor din partea suveranului, el vrea să existe și un moment suveran din partea stărilor.

„Realitatea acordului” și „imposibilitatea opoziției” se transformă în următorul postulat : „tot astfel trebuie ca și din partea stărilor un moment oarecare al lor să fie îndreptat spre *determinarea* de a exista esențial ca *moment al termenului mediu*”. Îndreptat spre *determinare* ! Potrivit § 302, stările în general au această determinare. Aici n-ar mai trebui să fie vorba de „*determinare*”, ci de „*determinabilitate*”.

Și, la urma urmei, ce vrea să însemne această determinare fundamentală : „a exista ca moment al termenului mediu” ? Ea înseamnă : a fi prin „esența” ei „măgarul lui Buridan”.

Chestiunea se pune aici pur și simplu astfel :

Stările trebuie să joace rolul de „mijlocitoare” între suveran și guvern, pe de o parte, și popor, pe de altă parte ; dar ele nu îndeplinesc acest rol, ci reprezintă mai degrabă opoziția *politică* organizată a societății civile. „Puterea legislativă” are ea însăși nevoie de *mijlocire*, și anume, după cum am mai arătat, de o mijlocire pornind de la stări. Acordul *moral* presupus al celor două voințe — dintre care una este voința statului ca voință suverană, iar cealaltă este voința statului ca voință a societății civile — nu este suficient. Ce-i drept, numai puterea legislativă reprezintă statul politic *integral*, organizat, dar tocmai pentru că în puterea legislativă statul atinge cel mai înalt grad de dezvoltare, în ea se mani-

festă și contradicția fățișă a *statului politic* cu sine însuși. Trebuie, prin urmare, să se creeze *aparența* unei *identități reale* între voința suverană și voința stărilor. *Trebuie ca elementul alcătuit din reprezentanța stărilor să fie admis ca voință suverană sau ca voința suverană să fie admisă ca element alcătuit din reprezentanța stărilor.* Elementul alcătuit din reprezentanța stărilor trebuie să se afirme ca realitatea unei voințe care nu este voința elementului alcătuit din reprezentanța stărilor. *Unitatea* care nu există în *esență* (altminteri ea ar trebui să se afirme prin *activitatea* elementului alcătuit din reprezentanța stărilor, și nu prin *forma existenței* acestuia) ar trebui să fie prezentă cel puțin ca o *existență*, sau o *existență* a puterii legislative (a elementului alcătuit din reprezentanța stărilor) are *determinarea* de a fi această *unitate a ceea ce nu este unit*. Acest moment al elementului alcătuit din reprezentanța stărilor — camera pairilor, camera lorzilor etc. — este cea mai înaltă *sinteză* a statului politic în forma de organizare pe care o examinăm. Ceea ce vrea Hegel aici — „realitatea acordului” și „imposibilitatea opoziției ostile” — rămîne un scop neatins și mai degrabă se rămîne la „posibilitatea acordului”. Dar aceasta este *iluzia afirmată a unității statului politic cu sine însuși* (a unității voinței suverane cu voința stărilor, iar mai departe — a principiului statului politic și a societății civile), *iluzia* acestei *unități* ca principiu *material*, potrivit căreia aici nu numai că se unesc două principii opuse, dar această unitate constituie însăși *natura* lor, rațiunea lor de a fi. Acest moment al elementului alcătuit din reprezentanța stărilor este *romantismul* statului politic, *visul* substanțialității lui sau al acordului său cu sine însuși. Este o existență *alegorică*.

Depinde de statu quo-ul real al raportului dintre elementul alcătuit din reprezentanța stărilor și elementul monarhic dacă această *iluzie* este o iluzie eficace sau o *autoînșelare conștientă*. Atîta timp cît stările și puterea suverană sînt *de fapt* de acord, atîta timp cît ele conviețuiesc în bună înțelegere, *iluzia unității* lor *esențiale* este o iluzie *reală*, deci *eficace*. Dimpotrivă, acolo unde această unitate trebuie să-și afirme adevărul ei în practică, ea devine un *neadevăr conștient* și se face ridicolă.

§ 305. „Una dintre stările societății civile conține în sine principiul care este apt pentru sine de a se constitui în această relație politică, și anume starea moralității naturale care are ca bază viața de familie și, în ceea ce privește subzistența ei, proprietatea funciară. Această

stare are, prin urmare, în ceea ce privește specificul ei, o voință bazată pe ea însăși și — ceea ce constituie un element comun cu cel monarhic — determinarea naturală inerentă acesteia din urmă”.

Am arătat lipsa de consecvență a lui Hegel care constă, în primul rând, în faptul că el ia elementul politic care reprezintă stările în abstracția sa modernă a societății civile etc., după ce derivase acest element din corporații; în al doilea rând, în faptul că el determină acum din nou elementul politic care reprezintă stările după diferențele de stare ale societății civile, după ce determinase stările politice ca atare drept „extrema generalității empirice”.

Logic ar fi acum să considere stările politice separat, ca un element nou, și, pornind de la ele, să construiască nemijlocirea cerută în § 304.

Dar să vedem cum reintroduce Hegel diferențele de stare ale societății civile și în același timp face să se nască aparența că nu realitatea și esența particulară a diferențelor de stare ale societății civile determină cea mai înaltă sferă politică, puterea legislativă, ci, dimpotrivă, ele se află în raport cu aceasta în situația de simplu material pe care sfera politică îl modelează și-l construiește potrivit nevoii sale care izvoarăște din ea însăși.

„Una dintre stările societății civile conține în sine principiul care este apt pentru sine de a se constitui în această relație politică, și anume starea moralității naturale” (starea țărănească).

În ce constă, așadar, această capacitate principială sau capacitate de principiu a stării țărănești? Ea are

„ca bază viața de familie și, în ceea ce privește subzistența ei, proprietatea funciară. Această stare are, prin urmare, în ceea ce privește specificul ei, o voință bazată pe ea însăși și — ceea ce constituie un element comun cu cel monarhic — determinarea naturală inerentă acesteia din urmă”.

„Voința bazată pe ea însăși” se referă la subzistență, la „proprietatea funciară”; „determinarea naturală”, comună cu elementul monarhic, se referă la „viața de familie” considerată ca bază.

Subzistența „proprietății funciare” și „voința bazată pe ea însăși” sînt două lucruri diferite. Ar trebui să se vorbească mai degrabă despre o „voință bazată pe proprietatea funciară”. Ar trebui totodată să se vorbească mai degrabă despre o voință care își are izvorul în „spiritul statal”, nu des-

pre o voință care se bazează pe sine însăși, ci despre o voință care are ca bază *întregul*.

În locul „stării de spirit”, al „posesiunii spiritului statal” se pune „proprietatea funciară”.

În ce privește apoi „*viața de familie*” considerată ca bază, moralitatea „socială” a societății civile pare să fie situată deasupra acestei „moralități naturale”. În afară de aceasta, „*viața de familie*” este „*moralitatea naturală*” a celorlalte stări, moralitatea stării burgheze a societății civile, la fel ca a stării țărănești. Dar faptul că, în cadrul stării țărănești, „*viața de familie*”, este nu numai principiul familiei, ci baza existenței ei sociale în general, pare mai curînd s-o facă incapabilă pentru îndeplinirea celei mai înalte sarcini politice, deoarece ea ar aplica niște raporturi patriarhale într-o sferă care nu este patriarhală, și niștile tată, fiu, stăpîn și servitor le-ar folosi acolo unde este vorba de statul *politic*, de calitatea de *cetățean al statului*.

În ceea ce privește *determinarea naturală a elementului* monarhic, Hegel ne-a prezentat nu un rege patriarhal, ci un rege *constituțional modern*. Determinarea naturală a regelui se reduce la aceea că el este *reprezentantul corporal* al statului și că el s-a născut *rege*, sau, cu alte cuvinte, demnitatea regală îi aparține ca o *moștenire de familie*. Dar ce este comun între această determinare și *viața de familie* considerată ca bază a stării țărănești, ce are comun moralitatea naturală cu determinarea naturală prin naștere? Sub acest raport, regele nu se deosebește prin nimic de un cal: el s-a născut rege, după cum calul s-a născut cal.

Dacă Hegel ar fi ridicat la rangul de sferă politică deosebirea — admisă de el — dintre stări ca atare, atunci starea țărănească ca atare ar fi figurat la el încă dinainte ca o parte de sine stătătoare a elementului alcătuit din reprezentanța stărilor, și dacă, în această calitate, ea este un element de mijlocire cu principiul monarhic, la ce ar mai fi fost necesară construirea unei noi mijlociri? Și de ce ar mai fi atunci nevoie de separarea acestei stări de elementul care propriu-zis este alcătuit din reprezentanța stărilor, dacă acesta nu parvine la poziția „abstractă” față de elementul suveran decât datorită acestei separări? Dar, după ce ne-a prezentat tocmai elementul politic care reprezintă stările ca un element specific, ca o *transsubstanțiere a stării private în calitatea de cetățean al statului*, și după ce, tocmai din această cauză, a găsit că avea nevoie de mijlocire, cum poate să redescom-

pună acum Hegel acest organism în deosebirile din sînul stării private, deci într-o stare privată, și să deducă din această stare privată mijlocirea statului politic cu sine însuși ?

În genere, ce poate fi mai absurd decît faptul că cea mai înaltă *sinteză* a statului politic nu este altceva decît sinteza proprietății funciare și a vieții de familie !

Într-un cuvînt :

din moment ce stările civile ca atare sînt stări politice, această mijlocire nu este necesară ; și, din moment ce recurgem la această mijlocire, starea civilă nu mai este o stare politică și, prin urmare, nu mai stă în picioare nici mijlocirea. În acest caz, țăranul este o parte a elementului politic care reprezintă stările nu ca țăran, ci ca cetățean al statului, în timp ce, în cazul contrar ([cînd el], ca *țăran*, este cetățean al statului sau ca cetățean al statului este țăran) calitatea sa de cetățean al statului exprimă *apartenența* la țără-nime ; el nu este aici cetățean al statului în calitatea lui de țăran, ci este țăran în calitatea lui de cetățean al statului !

Aici se vedește, prin urmare, din partea lui Hegel o inconsecvență în *propria* sa concepție, și o astfel de inconsecvență este o *acomodare*. Elementul politic care reprezintă stările în sensul modern al cuvîntului — în sensul pe care-l folosește și Hegel — este *separarea admisă, efectuată a societății civile de starea sa privată și de diferențele existente în sînul ei*. Cum poate așadar Hegel să facă din starea privată rezolvarea antinomiilor interne ale puterii *legislative* ? Hegel vrea sistemul medieval al reprezentanței pe stări, însă în sensul modern al puterii legislative, și vrea puterea legislativă modernă, dar în cadrul sistemului medieval al reprezentanței pe stări ! Asta-i sincretism * de cea mai proastă speță.

La începutul § 304 se spune :

„Elementul politic care reprezintă stările cuprinde totodată în propria sa determinare diferențierea stărilor existentă în sferile anterioare”.

Dar elementul politic care reprezintă stările nu conține în *propria* sa determinare această diferențiere decît în sensul că o anulează, că o anihilează în sine, *că face abstracție de ea*.

Iar dacă starea țărănească, sau, după cum vom vedea mai departe, starea țărănească *ridicată la o putere superioară* — proprietatea funciară nobiliară —, devine, în această calitate

* Încercarea de a concilia diferite doctrine contradictorii. — *Nota Trad.*

și în modul descris mai sus, mijlocitoarea întregului stat *politic*, a puterii legislative în sine însăși, atunci rolul ei mijlocitor între elementul politic care reprezintă stările și puterea suverană este echivalent cu *suprimarea* elementului politic care reprezintă stările ca element politic real. Nu starea țărănească, ci starea ca atare, *starea privată*, care este *analiza* (reducerea) elementului politic care reprezintă stările în stare privată, reprezintă aici *unitatea restabilită a statului politic cu el însuși*. (*Elementul mijlocitor* nu este aici starea țărănească ca atare, ci separarea ei în calitate de *stare civilă privată* de elementul politic care reprezintă stările; aceasta are drept urmare că starea ei privată îi creează o poziție aparte în cadrul elementului politic care reprezintă stările, și, în consecință, cealaltă parte a elementului politic care reprezintă stările dobândește și ea poziția unei stări private *deosebite* și *încetează* deci de a reprezenta din punct de vedere politic societatea civilă). Aici nu mai avem de-a face cu statul *politic*, ca *două voințe opuse*, ci de o parte se află statul politic (guvernul și suveranul), iar de cealaltă parte societatea civilă spre deosebire de statul politic (diferitele stări). În felul acesta este suprimat și statul politic ca *totalitate*.

Primul sens al *dedublării* elementului politic care reprezintă stările în el însuși ca mijlocire cu puterea suverană este, în concluzie, că *separarea* acestui element în el însuși, propria sa opoziție cu el însuși, constituie unitatea lui *restabilită* cu puterea suverană. Dualismul fundamental dintre elementul *monarhic* și elementul alcătuit din reprezentanța stărilor al puterii legislative este *neutralizat* de dualismul elementului alcătuit din reprezentanța stărilor luat în sine. Dar la Hegel această neutralizare se săvârșește prin aceea că elementul politic care reprezintă stările se separă de însuși elementul său *politic*.

În ceea ce privește *proprietatea funciară* în calitate de *subzistență*, care, după Hegel, corespunde *suveranității* voinței, *suveranității monarhului*, ca și în ceea ce privește *viața de familie* ca bază a stării țărănești, care, după Hegel, corespunde *determinării naturale* a puterii suverane, asupra acestor chestiuni vom reveni mai târziu. Aici, în § 305, ne este prezentat „*principiul*” stării țărănești, „care este apt pentru sine de a se constitui în această relație politică”.

În § 306 autorul încearcă să prezinte această „constituire” „în ceea ce privește poziția și semnificația politică”. Ea se

reduce doar la atât: „averea devine” „un bun *ereditar, inalienabil*, grevat de instituția *majoratului*”. „Majoratul” va fi, așadar, constituția politică a stării țărănești.

„Justificarea majoratului — se spune în adaos — constă în aceea că statul nu trebuie să conteze pe simpla posibilitate a unei anumite stări de spirit, ci pe necesitate. E adevărat că starea de spirit nu este legată de avere, dar conexiunea relativ necesară dintre ele constă în faptul că cel ce posedă o avere independentă nu este îngăduit prin condiții exterioare și, în felul acesta, poate avea o atitudine liberă și poate acționa nestinjenit spre binele statului”.

Prima teză. Statul nu trebuie să conteze pe „simpla posibilitate a unei anumite stări de spirit”, ci pe „necesitate”.

A doua teză. „Starea de spirit nu este legată de avere”, adică starea de spirit corespunzătoare averii este o „simplă posibilitate”.

A treia teză. Totuși între avere și starea de spirit există o „conexiune relativ necesară”, și anume „cel ce posedă o avere independentă” etc. „poate acționa nestinjenit spre binele statului”, adică averea creează „posibilitatea” simțului statal; însă iată că, potrivit primei teze, această simplă „posibilitate” nu este suficientă.

Și apoi Hegel n-a demonstrat că *proprietatea funciară* este „singura proprietate independentă”.

Constituirea averii stării țărănești ca avere independentă înseamnă constituirea acestei stări „în ce privește poziția și semnificația politică”. Sau „independența averii” *alcătuiește* „poziția și semnificația politică” a acestei stări.

În legătură cu această independență ni se mai spun cele ce urmează:

„Averea” ei este *independentă* de *avuția statului*. Prin *avuția statului* se înțelege aici, evident, *vistieria statului*. În această privință, „*starea generală*” este, spre deosebire de starea țărănească, „dependentă în mod esențial de *stat*”. Așa, de exemplu, în prefață [la *Filozofia hegeliană a dreptului*] la pag. 13 se spune:

„În afară de aceasta, la noi, spre deosebire de greci, filozofia nu este studiată ca o artă privată”, ci ea are „o existență publică, o existență care privește publicul, aflându-se cu precădere sau exclusiv în serviciul statului”.

În consecință, filozofia depinde și ea, „în mod esențial”, de *vistieria statului*.

Averea ei este *independentă* „de nesiguranța industriei, de setea de câștig și de nestatornicia posesiunii în general”.

Ei i se opune, din acest punct de vedere, „starea industrială”, „ca stare dependentă de trebuințe și legată de ele”.

Această avere este independentă „atît de favorul puterii guvernamentale cît și de acela al masei”.

În sfîrșit, ea este asigurată chiar *față de propriul ei arbitrar*, prin faptul că membrii acestei stări, chemați să îndeplinească acest rol, „sînt privați de dreptul pe care-l au ceilalți cetățeni fie de a dispune în mod liber de întreaga lor proprietate, fie de a fi încredințați că după moartea lor proprietatea va trece asupra copiilor, în raport cu dragostea ce le-o poartă”.

Opozițiile au căpătat aici o formă cu totul nouă, și anume o formă foarte materială, la care cu greu ne-am fi putut aștepta în cerul statului politic.

Opoziția înfățișată aici de Hegel constituie, dacă este enunțată în toată acuitatea ei, o opoziție între *proprietatea privată și avere*.

Proprietatea funciară este proprietatea privată, κατ' ἐξοχήν proprietatea privată în adevăratul sens al acestui cuvînt. Natura ei *privată* precis exprimată se manifestă: 1) ca „*independentă față de avuția statului*”, de „*favorul puterii guvernamentale*”, de proprietate așa cum există ea în calitate de „*proprietate generală a statului politic*”, ca o *avere distinctă* alături de alte averi, potrivit cu construcția statului politic; 2) ca „*independentă față de trebuințele societății sau față de „avuția socială” ori de „favorul masei*”. (Este de asemenea caracteristic faptul că participarea la avuția statului este privită de Hegel ca „*un favor al puterii guvernamentale*”, iar participarea la avuția socială ca „*un favor al masei*”). Avuția „*stării generale*” și a „*stării industriale*” nu este o *proprietate privată propriu-zisă*, deoarece ea este condiționată, în primul caz, în mod *direct* de conexiunea cu avuția generală sau cu proprietatea ca proprietate socială, în al doilea caz ea este condiționată în mod *indirect* de această conexiune și reprezintă o *participare* la această proprietate; în consecință, și de o parte și de alta averea este condiționată într-o formă sau alta de „*favor*”, adică de „*hazardul voinței*”. Acestei forme de proprietate i se opune *proprietatea funciară ca proprietate privată suverană*, care încă n-a căpătat forma averii, adică forma unei proprietăți stabilite de către *voința socială*.

Regimul politic ajuns pe cea mai înaltă treaptă a sa este *regimul proprietății private*. Simțul politic cel mai înalt este

deci *simțul proprietății private*. Majoratul este doar manifestarea *exterioară* a naturii *lăuntrice* a *proprietății funciare*. Prin faptul că este *inalienabilă*, proprietății private îi sînt rezezați *nervii sociali* și-i este asigurată *izolarea de societatea civilă*. Prin faptul că nu e transmisă copiilor „în raport cu dragostea ce le-o poartă”, ea este independentă chiar de mica societate, de societatea naturală a *familiei*, de voința și de legile ei ; în felul acesta natura *aspră* a *proprietății private* o apără și împotriva transferului sub forma de *proprietate familială*.

În § 305 Hegel a declarat starea proprietății funciare ca fiind capabilă de a se constitui în „relație politică”, datorită faptului că are ca „bază” „viața de familie”. Dar el însuși a declarat că „dragostea” este baza, principiul, *sufletul* vieții de familie. În starea care are ca temelie viața de familie lipsește, așadar, *baza vieții de familie*, dragostea ca principiu real, deci eficace și determinant. Este o viață de familie *lipșită de suflet*, *iluzia* vieții de familie. Pe cea mai înaltă treaptă de dezvoltare a sa, *principiul proprietății private* contrazice *principiul familiei*. De aici rezultă că, în opoziție cu *starea moralității naturale*, cu starea vieții de familie, *viața de familie* parvine numai în societatea civilă la o adevărată viață de familie, la o manifestare a *dragostei*. Starea proprietății funciare reprezintă mai degrabă *barbaria* proprietății private, *opusă* vieții de familie.

Iată cum arată în realitate *măreția suverană a proprietății private*, a *proprietății funciare* pe seama căreia s-au debitat în ultima vreme atîtea fraze sentimentale și pentru care s-au vărsat atîtea și atîtea lacrimi de crocodil.

La nimic nu-i ajută lui Hegel afirmația lui că *majoratul* este pur și simplu o *cerință a politicii* și că trebuie privit sub aspectul poziției și semnificației lui *politice*. Degeaba spunea el că „siguranța și soliditatea acestei stări pot fi încă sporite prin instituția majoratului, care nu este totuși de dorit *decît din punct de vedere politic*, căci ea comportă un sacrificiu făcut în *scop politic*, pentru ca primul născut să aibă *posibilitatea de a trăi independent*”. Hegel dă dovadă aici de o oarecare modestie și *deceță spirituală*. El vrea să justifice și să construiască majoratul nu în sine și pentru sine, ci numai în raport cu altceva ; nu ca autodeterminare, ci ca determinare a unui alt lucru ; nu ca scop, ci ca *mijloc* de a ajunge la un scop. În realitate, majoratul este o consecință a proprietății funciare în forma ei *pură*, proprietatea privată petrifi-

cată, proprietatea privată (quand-même*) în independența și în dezvoltarea ei cea mai deplină; și ceea ce Hegel prezintă drept scop, drept factorul determinant, drept prima causa** a majoratului este mai degrabă efectul, consecința lui, puterea *proprietății private abstracte* asupra *statului politic*, în timp ce Hegel prezintă majoratul ca *puterea statului politic asupra proprietății private*. El face din cauză efect și din efect cauză, din determinant determinat și din determinat determinant.

Dar care este *conținutul* constituirii politice, al scopului politic, care este scopul acestui scop? Care este substanța lui? *Majoratul, superlativul proprietății private, proprietatea privată suverană*. Prin ce se manifestă puterea statului politic asupra proprietății private în instituția majoratului? Prin aceea că o *izolează* de familie și de societate, prin aceea că o reduce la propria ei *autonomizare abstractă*. În ce constă, așadar, puterea statului politic asupra proprietății private? În *propria putere a proprietății private*, în esența ei adusă la existență. Ce-i mai rămâne statului politic în opoziție cu această esență? Îi rămâne *iluzia* că el determină, în timp ce, de fapt, el este determinat. El frînge, ce-i drept, *voința familiei și a societății*, dar numai pentru a conferi existență *voinței proprietății private, care nu depinde nici de familie, nici de societate*, și pentru a recunoaște această existență ca *suprema existență a statului politic, ca suprema existență morală*.

Să examinăm acum diferitele elemente așa cum se manifestă ele aici, în *puterea legislativă*, în statul total ajuns la realitate și la consecvență, la conștiință de sine, în statul politic *real*, — să le examinăm [în legătură] cu *existența ideală* sau, *așa cum ar trebui să fie*, cu determinarea și forma *logică* a acestor elemente.

(Majoratul nu reprezintă, cum spune Hegel, „niște cătușe puse libertății dreptului privat“, ci, dimpotrivă, „libertatea dreptului privat care s-a debarasat de toate cătușele sociale și morale“). („Cea mai înaltă construcție politică este aici construcția proprietății private abstracte“).

Înainte de a trece la această comparație, e necesar să examinăm mai de aproape încă o dispoziție din paragraf, potrivit căreia, prin majorat, averea stării țărănești, proprietatea funciară, proprietatea privată, este „*asigurată chiar față de pro-*

* — totuși. — *Nota Trad.*

** — cauza primă. — *Nota Trad.*

priul ei arbitrar prin faptul că membrii acestei stări chemați să îndeplinească acest rol sînt privați de dreptul pe care-l au ceilalți cetățeni de a dispune în mod liber de întreaga lor proprietate”.

Așa cum am mai arătat, prin „caracterul inalienabil” al proprietății funciare sînt rețezați nervii sociali ai proprietății private. Proprietatea privată (proprietatea funciară) este asigurată față de *propriul arbitrar* al posesorului ei, prin faptul că sfera arbitrarului acestuia, care era general-omenească, a devenit sfera *arbitrarului specific proprietății private*, că proprietatea privată a devenit *subiectul* voinței, că voința a devenit pur și simplu *predicatul* proprietății private. Proprietatea privată nu mai este aici un obiect *determinat* al bunului plac, ci bunul plac este *predicatul determinat* al proprietății private. Dar să comparăm toate acestea cu ceea ce spune Hegel însuși în cadrul sferei dreptului privat :

§ 65. „Eu pot *înstrăina* proprietatea mea, deoarece ea nu este a mea decît în măsura în care pun în ea voința mea [...], dar eu pot face aceasta numai întrucît lucrul este *prin natura sa ceva exterior*”.

§ 66. „*Inalienabile* sînt de aceea acele bunuri sau, mai bine zis, determinări substanțiale care constituie patrimoniul cel mai intim al persoanei mele și esența generală a propriei mele conștiințe; dreptul la aceste bunuri e *imprescriptibil*. Asemenea bunuri sînt: personalitatea mea în general, liberul meu arbitru general, moralitatea mea, religia mea”.

În majorat, proprietatea funciară, proprietatea privată în forma ei pură, devine deci un bun *inalienabil*, prin urmare o *determinare substanțială* care constituie „patrimoniul cel mai intim al persoanei, esența generală a conștiinței de sine” a stării majoratarilor, care constituie „personalitatea ei în general, liberul ei arbitru general, moralitatea ei, religia ei”. Este, prin urmare, tot atît de logic ca, acolo unde proprietatea privată — proprietatea funciară — este *inalienabilă*, să fie alienabile în schimb „liberul arbitru general” (în care intră și dreptul de a dispune liber de un lucru exterior, în cazul de față proprietatea funciară) și *moralitatea* (din care face parte și *dragostea* ca spirit real, care se manifestă ca adevărata lege a familiei). „*Inalienabilitatea* proprietății private este în același timp „*alienabilitatea*” liberului arbitru general și a moralității. Aici proprietatea nu mai există „în măsura în care pun în ea voința mea”, ci voința mea există „în măsura în care e pusă în proprietate”. Voința mea nu mai posedă aici nimic, ci ea însăși este posedată. Tot farmecul *romantic* al instituției majoratului constă în faptul că

proprietatea privată, deci arbitrarul privat, se manifestă aici în forma sa cea mai abstractă, în faptul că voința *absolut mărginită*, imorală, grosolană apare aici ca cea mai înaltă sinteză a statului politic, ca cea mai înaltă înstrăinare săvârșită de arbitrar, ca lupta cea mai dîrză, cea mai plină de abnegație împotriva *slăbiciunii omenești*, căci aici *umanizarea proprietății private* apare ca *slăbiciune omenească*. Majoratul este *proprietatea privată* care a ajuns să fie propria ei *religie*, *proprietatea privată* cufundată în ea însăși, *încîntată* de autonomia și splendoarea ei. Așa cum nu este supus înstrăinării directe, majoratul nu este supus nici clauzelor *contractuale*. Iată cum înfățișează Hegel trecerea de la proprietate la contract :

§ 71. „O existență ca existență determinată este în esență o existență pentru altul ; [...] proprietatea, considerată în sensul că reprezintă o existență ca obiect exterior, există pentru alte lucruri exterioare și în cadrul conexiunii cu această necesitate și contingență. Dar, în calitate de existență a *voinței*, proprietatea ca ceva ce există pentru altul există numai *pentru voința* unei alte persoane. Acest raport de la voință la voință este terenul specific și real din care își trage *existența libertatea*. Această mijlocire în virtutea căreia eu am proprietate nu numai prin mijlocirea unui lucru și a voinței mele subiective, ci într-o măsură egală și prin mijlocirea unei alte voințe, prin urmare în limitele voinței *comune*, — această mijlocire constituie sfera *contractului*”.

(În instituția majoratului a devenit o lege de stat că nu poți avea proprietate în limitele voinței *comune*, ci exclusiv „prin mijlocirea unui *lucru* și a *voinței mele subiective*”). În timp ce aici, în *dreptul privat*, Hegel înfățișează *alienabilitatea* proprietății private și dependența ei de o voință *comună* ca *adevărata ei idealitate*, în *dreptul public*, dimpotrivă, el proslăvește splendoarea imaginară a unei proprietăți independente, în contrast cu „nesiguranța industriei, setea de câștig și nestatornicia posesiunii și dependența ei față de *avuția statului*”. Ce stat mai este și acela care nu poate suporta nici măcar idealismul dreptului privat ? Ce filozofie a dreptului mai e și aceea pentru care independența proprietății private nu are același sens în dreptul privat ca în dreptul public ?

Comparată cu *stupiditatea grosolană* a proprietății private independente, nesiguranța industriei este de-a dreptul elegiacă, setea de câștig — patetică (dramatică), nestatornicia posesiunii — funestă (tragică), dependența de *avuția statului* — morală. Într-un cuvînt, în toate aceste calități zvic-

nirile *inimii omenești* străbat prin proprietate; ele vădsc dependența omului față de om. Oricare ar fi în sine natura acestei dependențe, ea este *umană* în comparație cu sclavul care se crede liber numai pentru motivul că sfera care îl limitează nu este societatea, ci *glia*. Libertatea acestei voințe se reduce la *lipsa* ei de orice alt conținut în afară de *proprietatea privată*.

Asemenea definiții neizbutite cum este aceea a majoratului ca o determinare a proprietății private de către statul politic sînt în general inevitabile atunci cînd se interpretează o veche concepție despre lume în lumina unei concepții noi, cînd unui lucru — în cazul de față proprietății private — i se dă o dublă semnificație: una la tribunalul dreptului abstract, și alta — opusă — în cerul statului politic.

Ajungem acum la comparația sus-menționată.

În § 257 se spune:

„Statul este realitatea ideii morale... spiritul moral ca voință substanțială, *dezvăluită* și sieși evidentă... El își are în *obicei* existența sa nemijlocită, iar în *conștiința* personală a individului... existența sa mijlocită, așa cum conștiința personală a individului, datorită stării de spirit, își are în stat, considerat ca esență a sa, ca scop și rezultat al activității sale, *libertatea sa substanțială*“.

În § 268 se spune:

„*Simțul* politic, *patriotismul* în general ca certitudine bazată pe *adevăr* [...] și actul de voință devenit *obișnuință* nu sînt decît rezultatul instituțiilor existente în stat, instituții în care raționalul există *realmente*, manifestîndu-se în acțiunea corespunzătoare a acestor instituții. Această stare de spirit reflectă, în general, *încrederea* (care poate deveni o înțelegere mai mult sau mai puțin dezvoltată), conștiința că interesul meu substanțial și particular este conținut și păstrat în interesul și scopul altuia (în cazul de față statul) care se află față de mine în același raport ca față de o persoană izolată, fapt datorită căruia acest altul nu este un altul pentru mine, iar eu însumi sînt liber în această conștiință“.

Realitatea ideii morale apare aici ca *religie a proprietății private* (întrucît în instituția majoratului proprietatea privată manifestă față de sine însăși o poziție religioasă, în timpurile noastre moderne religia a devenit, în general, o calitate inerentă a proprietății funciare, și toate lucrările scrise în apărarea instituției majoratului sînt pline de dulcегării religioase. Religia este cea mai înaltă formă de gîndire accesibilă acestei brutalități). „Voința substanțială *dezvăluită* și sieși evidentă“ se transformă într-o voință întunecată, înăbușită de puterea gliei și supusă stihiei impenetrabile de

care este atașată. „Certitudinea bazată pe adevăr” pe care o „reprezintă simțul politic” este o certitudine care se sprijină pe „propriul” ei „teren” (în sensul literal al cuvîntului). „Actul de voință” politică „devenit obișnuință” nu mai este un „simplu rezultat” etc., ci o instituție existînd în afara statului. Simțul politic nu este atît „încrederea”, cît mai degrabă „convingerea, conștiința că interesul meu substanțial și particular este *independent* de interesul și scopul altuia (în cazul de față statul), care se află față de mine în același raport ca față de o persoană izolată”. Aceasta este conștiința *libertății mele față de stat*.

„Salvgardarea *interesului general al statului* etc.” era (§ 289) sarcină „puterii guvernamentale”. În ea rezidau „inteligenta cultivată și conștiința legală a masei unui popor” (§ 297). „Propriu-zis”, această putere guvernamentală face „de prisos stările”, căci ei (cei mai înalți funcționari ai statului) „pot și fără stări face tot ce e mai bun, tot așa cum, în cazul existenței unor adunări ale stărilor, ei trebuie să facă în permanență tot ce e mai bun” (§ 301, notă). „Starea socială generală sau, mai exact, starea care se consacră slujirii guvernului, are menirea directă de a avea generalul ca scop al activității sale esențiale” (§ 303).

Și cum se înfățișează acum starea generală, puterea guvernamentală? Ea se înfățișează ca „depinzînd în mod esențial de stat”, ca „avere *dependentă de favorul puterii guvernamentale*”. Aceeași transformare s-a produs și în societatea civilă, despre care mai înainte s-a spus că și-a dobîndit moralitatea ei în corporații. Acum însă ea apare ca o avere care depinde „de nesiguranța industriei” etc., de „favorul masei”.

Care este deci calitatea pretins specifică a majoratarului? În ce poate consta, în fond, calitatea *morală* a unei averi *inalienabile*? În *incoruptibilitate*. *Incoruptibilitatea* apare ca *suprema* virtute politică, ca o virtute abstractă. Însă în statul construit de Hegel *incoruptibilitatea* este ceva atît de deosebit, că ea trebuie construită ca o putere politică *aparte* care se caracterizează tocmai prin faptul că ea nu constituie spiritul statului politic, că ea nu este regula, ci *excepția*, și că este construită tocmai ca o asemenea excepție. Se recurge la coruperea majoratarilor, cu ajutorul independenței proprietății lor, pentru a-i pune astfel la adăpost de coruptibilitate. În timp ce, conform ideii, *dependența* de stat și sentimentul acestei dependențe ar trebui să fie cea mai

înalță libertate politică, pentru că ea reprezintă sentimentul persoanei private ca persoană dependentă abstractă care abia în calitate de cetățean al statului se simte și trebuie să se simtă *independentă*, aici autorul construiește *persoana privată independentă*. „Averea ei este [tot atît de] independentă de averea statului, pe cît este de independentă de nesiguranța industriei” etc. Acestei persoane independente i se opune „starea industrială ca stare dependentă de trebuințe și legată de ele, și starea generală prin esență dependentă de stat”. Aici e vorba deci de *independența* față de stat și de societatea civilă, și realizarea acestei abstracții de ambele, care realiter se reduce la cea mai înrobitoare *dependență de glie*, constituie în puterea legislativă mijlocirea și unitatea statului și a societății civile. *Averea privată independentă*, adică averea privată abstractă, și *persoana privată* corespunzătoare ei reprezintă cea mai înaltă construcție a statului politic. „Independența” politică este construită ca „proprietate privată independentă” și ca „persoană care stăpînește această proprietate privată independentă”. Vom vedea mai departe cum stau lucrurile *re vera* * cu această „independență” și „incoruptibilitate” și cu sentimentul statal ce rezultă din ele.

Că *majoratul* este un *bun ereditar* este grăitor. Asupra acestei chestiuni vom reveni mai amănunțit. Că instituția majoratului, cum remarcă Hegel în adaos, a fost creată spre folosul *primului născut* este un fapt cu caracter pur istoric.

§ 307. „Așadar, dreptul acestei părți a stării substanțiale este întemeiat, pe de o parte, pe principiul natural al familiei, dar în același timp acest principiu este deformat prin aspre sacrificii consimțite potrivit scopului politic, ceea ce are ca urmare faptul că activitatea îndreptată spre realizarea acestui scop devine menirea esențială a acestei stări și că ea, totodată, este chemată spre un asemenea gen de activitate și este îndreptățită la ea, prin naștere, independent de hazardul alegerii”.

Hegel a omis să arate în ce măsură dreptul acestei stări substanțiale este întemeiat pe *principiul natural* al familiei, afară doar dacă vrea să spună că proprietatea funciară există ca *bun ereditar*. Prin aceasta nu se dovedește dreptul acestei stări sub raport politic, ci numai dreptul prin naștere la proprietate funciară al majoratarilor. „Dar acest” principiu — principiul natural al familiei — este „deformat prin aspre sacrificii consimțite potrivit scopului politic”. Noi am avut

* — în adevăr. — *Nota Trad.*

prilejul să ne convingem că aici „principiul natural al familiei” este într-adevăr „deformat”, dar că o asemenea deformare „nu este cîtuși de puțin un aspru sacrificiu consimțit potrivit scopului politic”, ci că el este pur și simplu *abstracția realizată a proprietății private*. Dimpotrivă, prin această deformare a principiului natural al familiei este deformat însuși scopul politic, „ceea ce are ca urmare faptul (?) că activitatea îndreptată spre realizarea acestui scop devine menirea esențială a acestei stări” — nu cumva datorită faptului că proprietatea privată a devenit absolut independentă? — „și că ea, totodată, este chemată spre un asemenea gen de activitate și este îndreptătită la ea, prin naștere, independent de hazardul alegerii”.

Aici, prin urmare, *participarea la puterea legislativă* apare ca un drept *înnăscut* al omului. Avem în fața noastră *legiuitori din naștere, mijlocirea înnăscută a statului politic cu sine însuși*. *Drepturile înnăscute ale omului* au fost foarte adeseori luate în derîdere, mai ales de către majoritari. Nu este și mai comică afirmația că dreptul la cea mai înaltă demnitate, dreptul la puterea legislativă, să fie atribuit unei anumite rase de oameni? Nimic nu este mai ridicol decît inspirația lui Hegel de a opune vocației prin „hazardul alegerii” vocația „înnăscută” pentru rolul de legiuitor, de reprezentant al calității de cetățean al statului. Ca și cum *alegera*, produs conștient al încrederii cetățenilor, nu s-ar afla față de scopul politic într-un raport mult mai necesar decît întîmplarea fizică a nașterii! Hegel cade peste tot de pe culmile spiritualismului său politic în *materialismul* cel mai grosolan. Pe culmile statului politic, susține el, numai nașterea face din anumiți indivizi întruchipări ale celor mai înalte sarcini ale statului. Cele mai înalte funcții de stat coincid, prin ereditate, cu individul, așa cum, pentru animal, situația sa, caracterul său, modul său de viață etc. sînt nemijlocit asigurate prin ereditate. Statul, în cele mai înalte funcții ale sale, capătă un fel de realitate *animalică*. Natura se răzbună pe Hegel pentru disprețul pe care i l-a arătat. Dacă materia, în construcția lui Hegel, nu reprezintă în sine nimic în afara voinței umane, apoi aici voința umană nu mai păstrează nimic pentru sine în afară de materie.

Falsa identitate, identitatea fragmentară, sporadică dintre natură și spirit, dintre corp și suflet, apare sub forma *incarnării*. Dat fiind că nașterea nu-i dă omului decît o existență

individuală și, mai întâi de toate, îi dă viață pur și simplu ca individ *natural*, iar determinările statale — ca puterea *legislativă* etc. — sînt niște *produse sociale*, niște creații ale societății și nu produse ale individului natural, — identitatea nemijlocită, coincidența directă dintre *nașterea individului* și individul ca *individualizare a unei poziții sociale determinate, a unei anumite funcții sociale* etc. este ceva izbitor, *miraculos*. În acest sistem, natura *produce* în mod nemijlocit regi, pairi etc., așa cum produce ochi și nasuri. Ceea ce este izbitor în acest sistem e faptul că el privește ca un produs imediat al speciei fizice ceea ce nu este decît produsul speciei devenite conștiente. Eu sînt om din naștere, fără vreun consimțămînt din partea societății, dar această naștere determinată nu face pe cineva rege sau *pair* decît printr-un consimțămînt general. Numai consimțămîntul face din nașterea acestui om nașterea unui rege, prin urmare nu nașterea îl face pe rege, ci recunoașterea lui ca atare. Dacă nașterea, spre deosebire de toate celelalte determinări, îi acordă nemijlocit omului o poziție socială înseamnă că *corpul său face* din el agentul *acestei funcții sociale determinate*. *Corpul său* se dovedește a fi dreptul lui *social*. În acest sistem, *demnitatea corporală a omului*, sau *demnitatea corpului uman* (sau, ca să folosim o expresie mai cuprinzătoare, *demnitatea elementului fizic, natural al statului*), se manifestă în așa fel, încît demnități determinate, și anume cele mai înalte demnități sociale, *sînt demnități ale unor corpuri determinate, predestinate prin naștere*. Iată de ce se mîndrește atît de mult nobilimea cu sîngele ei, cu originea ei, într-un cuvînt cu *istoria corpului ei*. Această concepție *zoologică* își are, fără îndoială, în *heraldică* știința ei adecvată. Secretul nobilimii stă în *zoologie*.

În majoratul ereditar trebuie subliniate două elemente :

1) Elementul constant este *bunul ereditar, proprietatea funciară*. Este ceea ce constituie elementul constant în raportul analizat aici, *substanța*. Majoratarul, proprietarul funciar, nu este de fapt decît un *accident*. Proprietatea privată se *antropomorfizează* în diferitele generații. *Proprietatea funciară pare a moșteni* pe primul-născut al casei ca pe un atribut al ei inseparabil. Fiecare prim-născut în seria proprietarilor funciari este un obiect *ereditar, o proprietate a proprietății funciare inalienabile, substanța predestinată a voinței și activității ei*. Lucrul este subiect, iar omul predicat. Voința devine proprietatea proprietății.

2) *Calitatea politică* a majoratarului este *calitatea politică* a bunului său ereditar, o *calitate politică* proprie acestui bun ereditar. Așadar, și *calitatea politică* apare aici ca *proprietate a proprietății funciare*, ca o calitate ce revine în mod nemijlocit pământului *pur fizic* (naturii).

Din primul punct rezultă că majoratarul este un *iobag al proprietății funciare* și că *iobagii* lui reprezintă pur și simplu consecința *practică* a raportului *teoretic* în care se află el însuși față de proprietatea funciară. Profunzimea subiectivității germanice apare peste tot ca grosolănia unei obiectivități fără conținut spiritual.

E cazul să explicăm aici raportul 1) dintre *proprietatea privată* și *moștenire*, 2) dintre *proprietatea privată*, moștenire și — condiționat de ele — privilegiul unor anumite familii de a participa la suveranitatea politică, 3) *adevăratul raport istoric* sau raportul *germanic*.

Am văzut că majoratul reprezintă abstracția „*proprietății private independente*”. De aceasta se leagă și o a doua consecință. În statul politic a cărui construcție am urmărit-o pînă aici, *independența, autonomia*, este *proprietatea privată*, care, pe cea mai înaltă treaptă de dezvoltare a ei, se prezintă ca *proprietate funciară inalienabilă*. Independența politică nu decurge deci *ex proprio sinu* * al statului politic; ea nu este un dar al statului politic către membrii săi, nu este spiritul care însuflețește statul; membrii statului politic își primesc independența lor de la o esență care nu este esența statului politic, și anume de la o esență a dreptului privat abstract, de la *proprietatea privată* abstractă. Independența politică este un accident al proprietății private, iar nu substanța statului politic. Statul politic — iar în cadrul lui *puterea legislativă* — reprezintă, după cum am văzut, misterul dezvoltat al *adevăratei valori și al adevăratei esențe* a momentelor statului. Semnificația pe care o are *proprietatea privată* în statul politic este semnificația ei *esențială*, semnificația ei *adevărată*; iar semnificația pe care o are *deosebirea dintre stări* în statul politic este *semnificația esențială* a deosebirii dintre stări. Tot așa se manifestă *esența* [puterii] suverane și a guvernului în „*puterea legislativă*”. Aici, în sfera statului politic, diferitele momente ale statului se raportează față de ele însele ca față de *esența genului*, ca față de „*esența generică*”, deoarece statul politic este sfera determinării lor ge-

* — din conținutul propriu. — *Nota Trad.*

nerale, sfera lor religioasă. Statul politic este oglinda adevărului pentru diferitele elemente ale statului concret.

Dacă, prin urmare, „proprietatea privată independentă” are în statul politic, în puterea legislativă, semnificația independenței politice, apoi această „proprietate privată independentă” reprezintă independența politică a statului. „Proprietatea privată independentă”, sau „proprietatea privată reală”, nu este atunci numai „suportul orînduirii de stat”, ci este „însăși orînduirea de stat”. Și suportul orînduirii de stat nu este el oare orînduirea orînduirilor de stat, orînduirea primară, reală?

În construcția monarhului ereditar, Hegel, oarecum surprins de „dezvoltarea imanentă a unei științe”, de „deducerea întregului său conținut din simpla noțiune”, face următoarea remarcă (§ 279, notă) :

„Astfel momentul fundamental al personalității — la început, în dreptul nemijlocit, încă abstractă — s-a dezvoltat parcurgînd felurile sale forme de subiectivitate, și aici, în dreptul absolut, în stat, în obiectivitatea pe deplin concretă a voinței, el este personalitatea statului, siguranța lui de sine”.

Cu alte cuvinte, în statul politic se vedește că „personalitatea abstractă” este cea mai înaltă personalitate politică, baza politică a întregului stat. Tot astfel în majorat dreptul acestei personalități abstracte, obiectivitatea ei, „proprietatea privată abstractă”, se realizează ca cea mai înaltă obiectivitate a statului, ca supremul său drept la existență.

A spune că statul este monarhul ereditar, personalitatea abstractă, nu înseamnă altceva decît a susține că personalitatea statului este abstractă sau că statul este statul personalității abstracte; de altfel și românii priveau dreptul monarhului exclusiv potrivit normelor dreptului privat; cu alte cuvinte, ei au dezvoltat dreptul privat ca normă supremă a dreptului public.

Românii sînt raționaliștii proprietății private suverane, în timp ce germanii sînt misticii acestei proprietăți.

Hegel numește dreptul privat dreptul personalității abstracte, sau dreptul abstract. Și, în adevăr, acest drept trebuie privit ca o abstracție a dreptului, și deci ca dreptul iluzoriu al personalității abstracte, așa cum morala, în interpretarea ei hegeliană, este existența iluzorie a subiectivității abstracte. Hegel consideră dreptul privat și morala ca abstracții de acest gen, dar el nu scoate de aici concluzia că statul, moralitatea, ale cărei premise sînt aceste elemente, nu poate fi

altceva decît *socialitatea* (viața socială) a acestor iluzii. Hegel, dimpotrivă, conchide de aici că ele sînt elementele subalterne ale acestei vieți morale. Dar ce altceva este oare dreptul privat decît dreptul acestor subiecte ale statului și ce altceva este morala decît morala lor? Sau, mai bine zis, persoana dreptului privat și subiectul moralei sînt *persoana* și *subiectul* statului. Hegel a fost, nu o dată, dezaprobat pentru concepția sa despre morală. Dar el n-a făcut decît să înfățișeze morala statului modern și a dreptului privat modern. Criticii lui Hegel au vrut o separare mai accentuată a moralei de stat, o mai mare emancipare a ei. Ce au dovedit ei prin aceasta? Ei au dovedit numai că separarea statului actual de morală este un act moral, că morala nu este compatibilă cu statul și că statul nu este moral. Se poate considera mai curînd ca un mare merit al lui Hegel, deși sub un anumit aspect un merit inconștient (și anume sub aspectul că el consideră statul care are drept premisă o astfel de morală drept ideea reală a moralității), de a fi indicat moralei moderne locul ei adevărat.

Într-o orînduire de stat în care instituția *majoratului* constituie o garanție, garanția orînduirii politice este *proprietatea privată*. În instituția majoratului, situația ni se înfățișează în așa fel ca și cum această garanție ar constitui-o o specie *deosebită* a proprietății private. *Majoratul* este numai o existență specială a raportului general dintre *proprietatea privată și statul politic*. Majoratul este sensul *politic* al proprietății private, proprietatea privată în semnificația ei politică, adică în semnificația ei generală. Orînduirea politică este deci, aici, *orînduirea proprietății private*.

Acolo unde întîlnim majoratul în forma lui *clasică* — la popoarele germanice — găsim și o orînduire de stat bazată pe *proprietate privată*. *Proprietatea privată* este acolo categoria generală, legătura generală a statului. Chiar și funcțiile generale au aerul de a fi proprietatea privată fie a unei corporații, fie a unei stări.

Comerțul și industria, în variatele lor forme, constituie proprietatea privată a unor corporații speciale. Rangurile la curte, funcțiile judecătorești etc. constituie proprietatea privată a unor stări speciale. Diferitele provincii alcătuiesc proprietatea privată a diferiților principii etc. Grija de treburile țării etc. este proprietatea privată a suveranului. Spiritul este proprietatea privată a clerului. Îndeplinirea de către mine a obligațiilor mele este proprietatea privată a altcuiva, după cum și dreptul meu este, la rîndul său, o proprietate privată

particulară. Suveranitatea, în cazul de față *națiunea*, este proprietatea privată a împăratului.

S-a spus adeseori că în evul mediu fiecare formă de drept, de libertate, de existență socială apare ca un *privilegiu*, ca o *excepție* de la regula generală. Nu a putut fi trecut cu vederea nici faptul empiric că toate aceste privilegii îmbracă forma *proprietății private*. Care este rațiunea generală a acestei coincidențe? Faptul că *proprietatea privată* este *existența generică a privilegiului*, a dreptului ca *excepție*.

În țările în care, ca în Franța, monarhii au atacat *independența* proprietății private, înainte de a se atinge de proprietatea *indivizibilor* ei au atentat la proprietatea *corporațiilor*. Dar, atentînd la proprietatea privată a corporațiilor, ei au atentat la proprietatea privată în calitate de corporație, de legătură *socială*.

În *sistemul feudal* apare în mod clar că puterea suverană este puterea proprietății private și că *puterea suverană* este cheia misterului atît a *puterii generale* cît și a *puterii tuturor sferelor statului*.

(În monarh, ca reprezentant al puterii de stat, își găsește expresia principiul *autorității* în stat. Monarhul *constituțional* exprimă deci ideea statului constituțional în cea mai pură abstracție a ei. El întruchipează, pe de o parte, *ideea* statului, maiestatea consfințită a statului, și o întruchipează sub forma *acestei anumite* persoane. El este totodată o *simplă* ficțiune, căci ca persoană și ca suveran el nu are nici putere reală, nici activitate reală. Separația persoanei politice de persoana reală, a persoanei formale de cea materială, a celei generale de cea individuală, a omului de omul social își găsește aici expresia în contradicția ei supremă).

Proprietatea privată poartă pecetea rațiunii *romane* și a sentimentului *germanic*. Va fi foarte instructiv să facem aici o paralelă între aceste două extremități ale dezvoltării uneia și aceleiași instituții. Ea ne va ajuta să rezolvăm problema politică în discuție.

De fapt, abia romanii au fost aceia care au elaborat *dreptul proprietății private*, dreptul abstract, dreptul privat, dreptul persoanei abstracte. *Dreptul privat roman* este *dreptul privat* în forma lui *clasică*. Dar noi nu găsim nicăieri la romani un drept al proprietății private misticizat, cum a fost la germani. Totodată acest drept nu devine nicăieri un *drept public*.

Dreptul proprietății private este *jus utendi et abutendi*, dreptul de a dispune după *bunul plac* de un lucru. Interesul principal al romanilor e îndreptat spre dezvoltarea și determinarea *raporturilor* care apar ca rapoorturi *abstracte* ale proprietății private. Adevăratul temei al proprietății private, *posesiunea*, este privită ca un *fact*, ca un *fact inexplicabil*, iar nu ca un *drept*. Numai prin determinările juridice pe care societatea le dă posesiunii de fapt, aceasta ia calitatea de posesiune de drept, calitatea de *proprietate privată*.

În ceea ce privește legătura dintre orînduirea politică și proprietatea privată la romani, ea se exprimă în cele ce urmează :

1) *Omul* (ca sclav), așa cum se observă la popoarele din antichitate în general, este obiect al proprietății private.

Aceasta nu constituie ceva specific.

2) Țările cucerite sînt tratate ca proprietate privată ; pe teritoriul lor se aplică *jus utendi et abutendi*.

3) În însăși istoria romană se constată o luptă între săraci și bogați (patricieni și plebei etc.).

De altfel, la romani ca și în genere la celelalte popoare clasice din antichitate, proprietatea privată se afirmă ca *proprietate publică* : fie, ca în epocile de prosperitate, sub forma cheltuielilor pentru întreținerea fastului exterior al republicii, fie sub forma de *așezăminte luxoase și de folos obștesc* (băi etc.).

Sclavia își găsește explicația în *dreptul războiului*, în dreptul ocupației ; sclavii sînt sclavi tocmai pentru că existența lor politică este nimicită.

Ne vom opri aici îndeosebi asupra a două puncte care caracterizează deosebirea dintre romani și germani.

1) Puterea *împăratului* nu era puterea proprietății private, ci *suveranitatea voinței empirice* ca atare, suveranitate care era departe de a considera *proprietatea privată* ca o legătură între ea și supușii ei, ci, dimpotrivă, dispunea în mod samavolnic de proprietatea privată, ca și de toate celelalte bunuri sociale. Puterea imperială era deci numai *de fapt ereditară*. Cel mai înalt grad de dezvoltare a dreptului proprietății private, a dreptului privat, a fost atins, ce-i drept, în perioada imperiului, dar ea a fost mai degrabă o consecință a descompunerii politice, iar nu descompunerea politică o consecință a proprietății private. Afară de aceasta, la Roma, dreptul public, intrat în descompunere, a fost suprimat cînd propieta-

tea privată a ajuns la deplina ei dezvoltare, în timp ce în Germania lucrurile s-au petrecut tocmai invers.

2) La Roma, demnitățile publice nu au fost niciodată ereditare, adică proprietatea privată nu a fost categoria predominantă în stat.

3) În opoziție cu majoratul germanic etc., la Roma *libertatea de a testa* este o consecință a proprietății private. În această din urmă opoziție rezidă *toată* diferența dintre tipul roman și cel germanic de dezvoltare a proprietății private.

(În majorat, fiindcă proprietatea privată este raportul cu funcția publică, existența statului apare ca o caracteristică, un accident al proprietății private *nemijlocite*, al *proprietății funciare*. Pe culmea sa cea mai înaltă, statul apare astfel ca proprietate privată, în timp ce proprietatea privată ar fi trebuit să apară aici ca proprietate publică. În loc să facă din proprietatea privată o calitate a cetățeanului, Hegel face din calitatea de cetățean, din existența publică și din mentalitatea publică o calitate a proprietății private).

§ 308. „În cealaltă parte a elementului alcătuit din reprezentanța stărilor intră latura *mobilă* a *societății civile*, care, în exterior, din cauza numărului mare de membri, dar în fond datorită naturii destinației și a ocupației sale, nu se poate manifesta decît prin *delegați*. Întrucît aceștia sînt imputerniciți de către societatea civilă, este lesne de înțeles că ea face acest lucru *în calitate de ceea ce este ea*; prin urmare nu pentru că este descompusă în mod atomistic în indivizi și pentru că se întrunește doar pentru moment și fără nici o continuitate, în vederea unui act izolat și vremelnic, ci pentru că este divizată oricum în asociații, comunități și corporații constituite, care vor dobîndi în felul acesta o conexiune politică. În dreptul ei de a alege asemenea deputați convocați de puterea suverană, ca și în dreptul primei stări de a se manifesta (§ 307), existența stărilor și a adunărilor lor capătă o garanție constituită, specifică”.

Aici găsim o nouă opoziție în cadrul societății civile și al stărilor, găsim în ele o parte *mobilă*, deci și o parte *imobilă* (aceea a proprietății funciare). Această opoziție a fost caracterizată și ca o opoziție între *spațiu* și *timp* etc., ca o opoziție între elementele conservatoare și cele progresiste. Vezi, în legătură cu aceasta paragraful precedent. De altfel, cu ajutorul corporațiilor etc. Hegel a făcut și din această parte *mobilă* a societății ceva *stabil*.

Cea de-a doua opoziție constă în faptul că prima parte a *elementului alcătuit din reprezentanța stărilor*, analizată mai înainte, *majoratarii* ca atare sînt legiuitorii, că puterea legislativă este un atribut al persoanei lor empirice, astfel că ei nu sînt niște *deputați*, ci sînt *ei înșiși*, în timp ce pentru starea a doua există *alegere de deputați*.

Hegel prezintă două motive pentru care partea *mobilă* a societății civile nu poate pătrunde în statul politic, în puterea legislativă decât prin *deputați*. Primul motiv — *numărul mare* al membrilor societății — îl califică și el drept *exterior*, ceea ce ne scutește de orice replică.

Motivul *esențial* este însă „natura destinației și a ocupației” acestei părți mobile. „Activitatea politică” și „ocupația politică” sînt ceva străin de „natura destinației și a ocupației ei”.

Și Hegel revine acum la vechiul său cîntec, la aceste stări ca „*deputați* ai societății civile”. Societatea civilă, după părerea lui Hegel, trebuie „să facă acest lucru *în calitate de ceea ce este ea*”. Lucrurile stau tocmai invers; ea trebuie să facă acest lucru tocmai în calitate de ceea ce ea nu este, căci ea este o societate *nepolitică*, și trebuie să săvîrșească aici un act *politic* ca un act care este *esențial pentru ea* și izvoarăște din ea însăși. Ea este astfel „descompusă în mod atomistic în indivizi” „și se întrunește doar pentru moment și fără nici o continuitate, în vederea unui act izolat și vremelnic”. În primul rînd, actul ei *politic* este un act *izolat și vremelnic* și de aceea nu poate să apară în realizarea lui decât ca atare. El constituie un act *eclatant* * al societății politice, un *extaz* al acestei societăți, și trebuie să se manifeste ca atare. În al doilea rînd, pe Hegel nu-l tulbură cîtuși de puțin faptul pe care el l-a prezentat chiar ca o necesitate: — că societatea civilă se separă *în mod material* de realitatea sa civilă (acționînd doar ca o *doua societate* etc. *delegată de prima*) și se crede ceea ce nu este. Cum poate el deci să respingă acum acest lucru *în mod formal* ?

Hegel crede că, întrucît societatea alege deputați în corporațiile ei, „*asociațiile*” etc. „care sînt, oricum, constituite” vor căpăta „în felul acesta o conexiune *politică*”. Dar ele sau capătă o semnificație care nu este semnificația lor, sau conexiunea lor ca atare este conexiunea politică, și nu trebuie cîtuși de puțin — cum a arătat mai înainte Hegel — „să *capete*” un caracter politic, ci, dimpotrivă, „politică” își primește conexiunea sa de la ea. Desemnînd ca „*deputați*” numai această parte a elementului alcătuit din reprezentanța stărilor, Hegel a caracterizat, fără să vrea, esența celor două camere (acolo unde ele se află într-adevăr în raportul indicat de Hegel). Camera deputaților și camera pairilor (sau cum

* — menit să facă impresie. — *Nota Trad.*

s-or mai fi numind) nu sînt aici întruchipări diferite ale unuia și aceluiași principiu, ci reprezintă două principii esențial diferite și aparțin unor condiții sociale esențial diferite. Camera deputaților este aici *constituția politică* a societății civile în sensul modern al cuvîntului, în timp ce camera pairilor — în sensul unei orînduiri bazate pe stări. Camera pairilor și camera deputaților se opun aici una alteia ca reprezentantă *bazată pe stări* și reprezentantă *politică* a societății civile. Una este *actualul* principiu pe stări al societății civile, cealaltă este realizarea existenței ei *politice abstracte*. Se înțelege atunci de la sine că camera deputaților nu poate *fi*, la rîndul ei, reprezentantă a stărilor, corporațiilor etc., căci ea reprezintă nu existența pe stări, ci existența politică a societății civile. Se înțelege de asemenea de la sine că în camera pairilor nu-și poate avea locul decît acea *stare* a societății civile care constituie „proprietatea funciară suverană”, nobilimea ereditară, căci aceasta nu este o stare oarecare între alte stări, ci *tocmai* în ea își află existența principiul împărțirii pe stări a societății civile ca principiu social real și, prin urmare, ca principiu politic. Nobilimea ereditară reprezintă o stare în *sensul propriu al cuvîntului*. Societatea civilă are deci ca reprezentantă a existenței sale medievale camera *pe stări*, iar ca reprezentantă a existenței sale *politice* (moderne) camera deputaților. Singurul progres care există aici, în comparație cu evul mediu, constă în faptul că politica *stărilor* este coborîtă aici la rolul unei sfere politice particulare alături de politica *cetățenească*. Existența politică *empirică* pe care o are în vedere Hegel (*Anglia*) are deci cu totul alt sens decît acela pe care i-l atribuie el.

Constituția franceză reprezintă și în această privință un progres, și anume ea a redus la zero rolul camerei pairilor, însă e clar că această cameră existentă în *cadru* principiului monarhiei constituționale, așa cum a încercat Hegel s-o prezinte, nu poate fi, prin natura ei, decît o *nulitate*, o *ficțiune* a armoniei dintre suveran și societatea civilă sau *puterea legislativă*, sau o ficțiune a armoniei dintre *statul politic și el însuși* ca o existență particulară și deci iarăși *contradictorie*.

Francezii au menținut în constituția lor *inamovibilitatea* pairilor, pentru a arăta astfel că aceștia sînt independenți atît de desemnarea lor de către guvern cît și de alegerea de către popor. Însă ei au suprimat expresia *medievală* a acestei independențe: *ereditatea*. Progresul îl constituie, în Franța,

faptul că în această țară *camera pairilor* nu provine din societatea *civilă reală*, ci și ea a fost creată prin *abstracție* din această societate. Alegerea pairilor, francezii o lasă pe seama statului politic *existent*, a *suveranului*, fără a i se cere pentru aceasta vreo calitate civică. În realitate, purtătorii demnității de *pair* sînt, potrivit acestei *constituții*, o *stare pur politică în cadrul societății civile*, o stare creată conform punctului de vedere al abstracției *statului politic*. Dar această stare reprezintă mai degrabă un *decor politic* decît o *stare reală*, investită cu drepturi deosebite. Camera pairilor din epoca restaurației era o reminiscență. Camera pairilor după revoluția din iulie este o creație *reală* a monarhiei constituționale.

Cum ideea statului nu putea, în epoca modernă, să se manifeste altfel decît ca *abstracție* a „statului pur politic” sau ca *abstracție a societății civile de sine însăși*, de condiția ei reală, trebuie să recunoaștem ca un merit al francezilor de a fi fixat, de a fi creat această *realitate abstractă* și de a fi stabilit astfel principiul *politic* însuși. Ceea ce li se reproșează ca o abstracție este tocmai consecința reală și produsul *sentimentului statal regăsit*, ce-i drept în cadrul unei opoziții, dar al unei opoziții necesare. Meritul francezilor constă deci în aceea că au creat camera pairilor ca un produs *propriu* al statului politic sau că au făcut, în general, din principiul politic în *particularitatea* sa elementul determinant și activ.

Hegel observă, între altele, relativ la dreptul — construit de el — de a alege deputați că „*existența stărilor și a adunărilor lor capătă în dreptul corporațiilor etc. de a alege deputați*” „o garanție constituită, specifică”. *Garanția existenței* adunării stărilor, existența ei *primitivă* adevărată devine, așadar, *privilegiul* corporațiilor etc. Hegel a decăzut astfel total la punctul de vedere medieval și a renunțat complet la „*abstracția statului politic* ca sferă a statului ca stat, ca general în sine și pentru sine”.

În sensul modern al cuvîntului, *existența adunării stărilor* este *existența politică* a societății civile, *garanția existenței* ei politice. A pune la îndoială existența ei înseamnă a pune la îndoială *existența statului*. Așa cum mai înainte, la Hegel, „*sentimentul statal*”, esența puterii legislative, și-a găsit garanția lui în „*proprietatea privată independentă*”, *existența* acestui sentiment statal își găsește garanția în „*privilegiile corporațiilor*”.

Dar un asemenea element alcătuit din reprezentanța stărilor este mai degrabă un *privilegiu politic* al societății civile

sau *privilegiul* ei de a avea un *caracter politic*. Acest element, prin urmare, nu poate fi nicăieri privilegiul unei forme particulare, civile de existență a acestei societăți; și mai puțin poate el să-și găsească garanția în această existență, întrucît elementul alcătuit din reprezentanța stărilor *trebuie* să fie mai degrabă el însuși garanția generală.

Hegel ajunge astfel să înfățișeze peste tot „statul politic” nu ca realitatea supremă, existînd în sine și pentru sine, a existenței sociale, ci ca o realitate subordonată, *dependentă de altceva*. Așa cum îl prezintă Hegel, statul politic nu este adevărata existență a unei alte sfere, ci trebuie mai degrabă să-și caute el însuși *adevărata lui existență* în altă sferă. Statul politic are pretutindeni nevoie de garanția sferelor situate în afara lui. El nu este puterea realizată. El este neputința *sprîjinită pe suporturi* și exprimă nu puterea asupra acestor suporturi, ci însăși puterea acestor suporturi. Suporturile reprezintă forța.

Ce fel de existență înaltă este și aceea care, pentru a exista, are ea însăși nevoie de o garanție din afară și despre care se spune, în același timp, că ar fi existența *generală* a însăși acestei garanții, prin urmare adevărata ei garanție? În genere pretutindeni unde se ocupă de puterea legislativă, Hegel co-boară de la înălțimea punctului de vedere filozofic la celălalt punct de vedere, care nu privește lucrul *în raport cu sine însuși*.

Dacă existența stărilor are nevoie de o garanție, atunci ele nu au o *existență reală*, ci doar o *existență civilă fictivă*. În statele constituționale, garanția existenței stărilor o constituie *legea*. Existența lor este deci o existență *sanționată de legi*, dependentă de ființa generală a statului, și nu de puterea sau de neputința diferitelor corporații sau asociații; ea reprezintă, prin urmare, realitatea *asociației statului*. (Corporațiile etc., aceste sfere particulare ale societății civile, pot să ajungă, după Hegel, abia aici la existența lor generală; și Hegel *anticipează* din nou această existență generală ca privilegiu, ca existență a acestor particularități).

Dreptul politic ca drept al corporațiilor etc. contrazice în mod absolut dreptul politic ca drept *politic*, ca drept al statului, ca drept al cetățeanului, căci acest drept trebuie tocmai să nu fie dreptul acestei existențe ca existență particulară, dreptul ca această existență particulară.

Înainte de a trece la analiza categoriei *alegerilor*, considerate ca act politic prin care societatea civilă se constituie

într-un comitet politic, ne vom opri asupra câtorva determinări scoase din nota la acest paragraf.

„Se afirmă că toți trebuie să participe în mod individual la discuțiile și la hotărârile privitoare la treburile generale ale statului, pentru că toți sînt membri ai statului și treburile acestuia sînt treburile *tuturor*, și toți au *dreptul* să-și exercite înriurirea asupra lor prin cunoștințele și prin voința lor. Această concepție, care vrea să introducă, *fără nici o formă rațională*, elementul *democratic* în organismul statului — în timp ce statul nu devine un organism decît avînd această formă rațională —, această concepție pare atît de accesibilă pentru că se oprește la determinarea *abstractă* de a fi membru al statului; iar gîndirea superficială se menține la abstracții” [§ 308].

Mai întii Hegel denușește „determinare *abstractă* aceea de a fi membru al statului”, deși, potrivit însași *ideii*, potrivit *intenției* propriiei lui expunerii, aceasta este suprema și cea *mai concretă* determinare socială a persoanei juridice, a membrului statului. A te menține la „determinarea de a fi membru al statului” și a considera individul în această determinare a lui — se pare că nu este tocmai „gîndirea superficială care se menține la abstracții”. De faptul însă că „determinarea de a fi membru al statului” este o determinare „*abstractă*” nu este vinovată această gîndire, ci însași expunerea lui Hegel și actuala situație de fapt, care presupun separarea vieții reale de viața statului și care fac din calitatea politică o „determinare *abstractă*” a membrului real al statului.

Participarea directă a *tuturor* la discuție și la adoptarea hotărîrilor privitoare la treburile generale ale statului introduce, după părerea lui Hegel, „*fără nici o formă rațională*, elementul *democratic* în organismul statului — în timp ce statul nu devine un organism *decît* avînd această formă rațională” —, cu alte cuvinte elementul *democratic* nu poate fi introdus în organismul statului, care nu este decît un formalism al statului, decît cu titlu de element *formal*. De fapt, elementul *democratic* trebuie să fie elementul real care își dă *forma* sa *rațională* în *întregul* organism al statului. Dar dacă acest element e introdus în organismul sau în formalismul statului ca un element „*particular*”, atunci prin „*forma rațională*” a existenței sale trebuie înțeles dresarea, acomodarea, o formă în care el nu-și arată particularitatea ființei sale; cu alte cuvinte, în acest caz, elementul *democratic* e introdus numai ca principiu *formal*.

Am arătat înainte că Hegel ne vorbește doar de un *formalism al statului*. Pentru el adevăratul principiu *material* este *ideea*, *forma* logică *abstractă* a statului privit ca subiect, *ideea*

absolută care nu conține în sine nici un element pasiv, nici un element *material*. Față de abstracția acestei idei, toate determinările formalismului real, empiric al statului apar ca fiind *conținutul*, iar conținutul *real* apare, în consecință, ca o materie informă, neorganică (aici avem de-a face cu omul real, cu societatea reală etc.).

Esența elementului alcătuit din reprezentanța stărilor o constituie, după Hegel, faptul că în acest element „generalitatea empirică” devine subiectul generalului care există în sine și pentru sine. Nu înseamnă oare aceasta că treburile statului „sînt treburile *tuturor* și că toți au *dreptul* să-și exercite înrîurirea asupra lor prin cunoștințele și prin voința lor” ; și nu trebuie oare stările să fie tocmai realizarea acestui drept ? Este oare de mirare că toți vor „realizarea” acestui drept al lor ?

„Se afirmă că *toți* trebuie să participe în mod individual la discuțiile și la hotărârile privitoare la treburile generale ale statului”.

Referindu-ne la statul cu adevărat rațional, am putea răspunde : „Nu *toți* trebuie să participe în mod individual la discuțiile și la hotărârile privitoare la treburile generale ale statului”, căci „indivizii” participă la discuțiile și la hotărârile privitoare la aceste *treburi generale* în calitate de „toți”, adică în cadrul societății și ca membri ai societății. Nu toți în mod individual, ci indivizii în calitate de toți.

Hegel își pune singur dilema : sau societatea civilă (cei mulți, masa) participă, prin deputații săi, la discuțiile și la hotărârile privitoare la treburile generale ale statului, sau *toți* fac acest lucru în calitate de *indivizi*. Aici nu este vorba de o opoziție de *esență*, cum încearcă mai departe Hegel să prezinte lucrurile, ci de o opoziție de *existență*, și anume de o opoziție a existenței celei mai exterioare, a *numărului* ; totuși argumentul pe care Hegel însuși îl califică drept „*exterior*”, și anume *numărul mare de membri*, rămîne argumentul hotărîtor împotriva participării nemijlocite a *tuturor*. *Problema* dacă societatea civilă trebuie să participe la puterea legislativă prin intermediul *deputaților* sau dacă trebuie să participe în mod nemijlocit „toți în mod individual” este o problemă în cadrul *abstracției statului politic* sau în cadrul *statului politic abstract* ; ea este o problemă politică *abstractă*.

În ambele cazuri, așa cum a arătat și Hegel, aceasta este semnificația politică a „generalității empirice”.

Opoziția în forma ei adevărată este următoarea : *indivizii acționează în calitate de toți* sau în calitate de *cîțiva*, în cali-

tate de *nu toți*. În ambele cazuri, noțiunea „toți” exprimă doar pluralitatea exterioară sau totalitatea *exterioară* a indivizilor. Totalitatea nu este o calitate esențială, spirituală, reală a individului. Ea nu este ceva care l-ar face să-și piardă determinarea de individualitate abstractă ; ea nu este decât *numărul* total al *individualităților*. O individualitate, *multe* individualități, *toate* individualitățile — una, multe, toate —, nici una din aceste determinări nu modifică *esența* subiectului, a individualității.

„Toți” trebuie „să participe în mod individual” la „discuțiile și la hotărârile privitoare la treburile generale ale statului”, adică „toți” trebuie să ia parte nu în calitate de toți, ci ca „indivizi”.

Chestiunea pare să fie contradictorie din două puncte de vedere.

Treburile generale ale statului sînt treburi publice, ele sînt statul ca *treburi reale*. Discuțiile și hotărârile reprezintă *confirmarea* statului ca treburi reale. Pare deci de la sine înțeles că toți membrii statului se află față de stat în același *raport* ca față de *treburi reale ale lor*. Însăși noțiunea de *membru al statului* implică ideea că ei sînt *membri* ai statului, o *parte* a statului, și că acesta îi consideră drept *parte a sa*. Dar, dacă ei sînt o *parte* a statului, se înțelege de la sine că *existența* lor socială constituie o *participare reală* la stat. Nu numai ei sînt o parte a statului, dar și statul este o parte a lor. A fi parte conștientă dintr-un lucru înseamnă a-ți însuși în mod conștient o parte din el, a lua parte la el în mod conștient. Fără această conștiință, membrul statului ar fi un *animal*.

Cînd spunem : „treburile generale ale statului”, se produce impresia că „treburile generale” și „statul” sînt *două lucruri diferite*. Dar *statul* însuși este o „treabă generală”, deci realiter el constituie „treburile generale”.

A participa la treburile generale ale statului și a participa la stat înseamnă deci unul și același lucru. De aceea afirmația că un membru al statului, o parte a statului, participă la stat și că această participare se poate manifesta numai în *discuții* și în *luare de hotărîri* sau în alte forme asemănătoare, că, prin urmare, fiecare membru al statului ia parte la *discuțiile* și la *hotărârile* privitoare la treburile generale ale statului (dacă aceste funcții sînt considerate funcții ale participării reale la stat), — o asemenea afirmație este o simplă *tautologie*. Prin urmare, dacă este vorba de membri *reali* ai statului, nu se poate vorbi despre această participare ca de o *obligație*. Altfel

înseamnă că e vorba mai degrabă de niște supuși care *trebuie* și vor să fie *membri ai statului*, dar în realitate nu *sînt*.

Pe de altă parte, dacă este vorba de niște treburi *determinate*, de un anumit act al statului, atunci iarăși se înțelege de la sine că acest act nu-l săvîrșesc *toți în mod individual*. Altfel fiecare individ ar fi societatea *propriu-zisă* și societatea ar deveni de prisos. Individul ar fi nevoit să facă totul în același timp, pe cînd societatea îi face pe alții să lucreze pentru el, după cum îl face și pe el să lucreze pentru alții.

Problema dacă *toți* „trebuie să participe în mod individual la discuțiile și la hotărîrile privitoare la treburile generale ale statului” este o problemă care decurge din separarea statului politic de societatea civilă.

Am văzut că statul există *numai ca stat politic*. Totalitatea statului politic o reprezintă *puterea legislativă*. A participa la puterea legislativă înseamnă deci a participa la statul politic, înseamnă a-ți dovedi și a-ți realiza *existența ca membru al statului politic*, ca *membru al statului*. Prin urmare, dorința *tuturora* de a participa în mod individual la puterea legislativă nu înseamnă nimic altceva decît dorința *tuturor* de a fi *membri* reali (activi) ai *statului*, dorința de a căpăta o *existență politică* sau de a-și dovedi și a-și realiza existența lor ca *existență politică*. Am văzut apoi că elementul alcătuit din reprezentanța stărilor reprezintă *societatea civilă* în calitate de putere legislativă, *existența ei politică*. Cu alte cuvinte, tendința societății civile de a pătrunde în masă — dacă e posibil în *întregime* —, în puterea *legislativă*, tendința societății civile reale de a se substitui societății civile *fictive*, puterii legislative, nu este altceva decît tendința societății civile de a căpăta o *existență politică* sau de a face din *existența politică* existența ei reală. Tendința *societății civile* de a se transforma în societate politică sau de a face din societatea *politică* o societate *reală* se manifestă ca tendința ei de a participa într-un mod cît mai *general* la *puterea legislativă*.

Aici *numărul* nu este lipsit de importanță. Dar dacă creșterea *elementului alcătuit din reprezentanța stărilor* înseamnă o creștere fizică și intelectuală a uneia din taberele *dușmane* — și noi am văzut că diferitele elemente ale puterii legislative se opun unul altuia ca tabere *dușmane* — atunci a pune chestiunea dacă *toți* luați în parte *trebuie* să fie *membri ai puterii legislative* sau dacă *trebuie* să participe prin delegați înseamnă a pune sub semnul întrebării principiul *reprezentativ*, rămînînd totodată pe terenul acestui principiu, sprijinindu-te pe *ideea*

fundamentală a statului politic care-și găsește existența sa în monarhia constituțională. 1) Abstracția statului politic conține în sine ideea că *puterea legislativă* este totalitatea statului politic. Pentru că acest act este *unicul act politic* al societății civile, *toți* trebuie și *toți* vor să participe ca unul la acest act. 2) *Toți* ca *indivizi*. În *elementul alcătuit din reprezentanța stărilor*, activitatea legislativă nu este considerată ca o activitate *socială*, ca o funcție a *societății*, ci mai curînd ca un act prin care indivizii ajung abia să se unească într-o funcție reală și *conștient socială*, adică într-o funcție politică. *Puterea legislativă* nu apare aici ca o emanație, ca o funcție a societății, ci doar ca o *formație* a ei. Constituirea în putere legislativă cere ca *toți* membrii societății civile să se considere *indivizi*, și într-adevăr ei sînt unul față de altul niște *indivizi*. Determinarea „de a fi membri ai statului” este „determinarea” lor „abstractă”, o determinare care nu este realizată în realitatea ei vie.

Una din două. Sau are loc o separare a statului politic de societatea civilă, și în acest caz nu pot participa *toți în mod individual* la puterea legislativă : statul politic este o existență *separată* de societatea civilă. Pe de o parte, societatea civilă s-ar suprima ea însăși dacă *toți* ar deveni legiuitori, iar pe de altă parte statul politic, opus ei, nu o poate suporta decît sub forma adecvată *proporțiilor* sale proprii. Cu alte cuvinte, participarea societății civile, prin *deputații* ei, la statul politic este tocmai *expresia* separării lor și a unității lor pur dualiste.

Sau, invers, societatea civilă este o societate politică *reală*. În acest caz ar fi absurd să formulezi o cerință care decurge exclusiv din reprezentarea statului politic ca o sferă separată de societatea civilă, cerință care nu decurge decît din concepția *teologică* a statului politic. În aceste condiții, semnificația puterii *legislative* ca putere *reprezentativă* dispăre cu desăvîrșire. Puterea legislativă este aici reprezentativă în sensul în care *orice* funcție are un caracter reprezentativ ; în sensul în care, de exemplu, cizmarul, întrucît îndeplinește o funcție socială, este reprezentantul meu ; în sensul în care orice activitate socială determinată nu reprezintă, ca activitate generică, decît genul, adică o anumită determinare a propriei mele ființe, în sensul în care fiecare om este reprezentantul celui-lalt, adică deține acest rol de reprezentant nu prin ceea ce reprezintă, ci prin ceea ce este și ceea ce *face*.

Puterea „legislativă” constituie obiectul unor aspirații nu din cauza *conținutului* ei, ci datorită semnificației sale politice

formale. În sine, *puterea guvernamentală*, de exemplu, ar trebui să exercite mai multă forță de atracție asupra poporului decât funcția legislativă, *metafizică* a statului. Funcția *legislativă* este voința nu în energia ei practică, ci în energia ei teoretică. *Voința* nu trebuie să se afirme aici în *locul legii*, întrucât rolul ei constă tocmai în a *descoperi* și a *formula* legea reală.

Din această natură dualistă a puterii legislative, ca funcție *legislativă* reală și ca funcție *reprezentativă*, *politică abstractă*, decurge o particularitate pe care o putem observa în special în Franța, țară a formelor politice dezvoltate.

(În *puterea guvernamentală* avem întotdeauna două elemente : acțiunea reală și rațiunea de stat a acestei acțiuni, ca o altă conștiință reală, pe care în structura ei totală o reprezintă burocrăția).

Adevăratul conținut al puterii legislative (în măsura în care *interesele* particulare dominante nu intră în conflict serios cu *objectum in quaestionis* *) este considerat în Franța drept ceva cu totul à part **, drept ceva secundar. O problemă nu trezește atenția deosebită decât atunci când devine o chestiune *politică*, adică atunci când de ea poate fi legată o chestiune ministerială, adică chestiunea autorității puterii legislative asupra puterii guvernamentale, sau atunci când este vorba în general de drepturi legate de formalismul politic. Cum se explică acest fenomen ? Prin faptul că puterea legislativă este în același timp reprezentanta existenței politice a societății civile ; prin faptul că esența politică a unei chestiuni constă, în genere, în raportul în care se afla ea cu diferitele puteri ale statului politic ; în fine, prin faptul că puterea legislativă se manifestă ca reprezentantă a conștiinței politice, iar aceasta nu-și poate manifesta caracterul său *politic* decât în conflict cu puterea guvernamentală. Această cerință esențială, potrivit căreia orice nevoie socială, orice lege etc. trebuie privită sub aspectul *politic*, cu alte cuvinte ca fiind *determinată de ansamblul statului*, din punctul de vedere al sensului său *social*, această cerință capătă, în statul abstracției politice o importanță *formală*, opusă unei alte forțe (unui alt conținut), în afara conținutului său real. Aceasta nu este o abstracție inventată de francezi, ci consecința necesară a faptului că statul real există doar ca *formalism politic al statului*, așa cum l-am analizat mai sus. *Opoziția* în cadrul puterii reprezentative este existența *politică* κατ' ἐξοχήν a

* — obiectul în chestiune. — *Nota Trad.*

** — aparte, lăaturalnic. — *Nota Trad.*

puterii reprezentative. Dar, în cadrul acestui regim reprezentativ, problema examinată de noi ia un alt aspect decît acela sub care a examinat-o Hegel. Aici nu este vorba dacă societatea civilă trebuie să participe la puterea legislativă prin deputații săi sau dacă membrii ei trebuie să participe la ea cu toții, în mod individual; aici este vorba de *lărgirea dreptului electoral*, atît a celui *activ* cît și a celui *pasiv*, astfel ca *el să devină* pe cît se poate un drept *general*. În aceasta constă, propriu-zis, punctul litigios al *reformei* politice atît în Franța cît și în Anglia.

Alegerile nu sînt privite din punct de vedere filozofic, adică în esența lor specifică, dacă ele sînt puse din capul locului în legătură cu *puterea suveranului* sau cu *puterea guvernamentală*. *Alegerile* sînt *raportul real* dintre *societatea civilă reală* și *societatea civilă a puterii legislative*, și *elementul reprezentativ*. Cu alte cuvinte, *alegerile* sînt *raportul nemijlocit, direct*, un raport care nu *numai reprezintă, ci într-adevăr există* între societatea civilă și statul politic. Se înțelege deci de la sine că *alegerile* constituie interesul politic principal al adevăratei societăți civile. Numai în *dreptul electoral* — *neîngrădit* atît *activ*, cît și *pasiv* — societatea civilă s-a ridicat *într-adevăr* la abstracția ei de sine, la existența *politică* ca existența ei adevărată, esențială, generală. Însă desăvîrșirea acestei abstracții înseamnă în același timp suprimarea ei. Afirmîndu-și *existența ei politică* ca *adevărata* ei existență, societatea civilă a făcut prin aceasta ca existența ei civilă, spre deosebire de existența ei politică, să fie *neesențială*; și desprinderea uneia dintre aceste părți atrage după sine și desprinderea celeilalte, a contrariului ei. *Reforma electorală* reprezintă deci, în cadrul *statului politic abstract*, cerința *dispariției* lui și totodată *dispariția societății civile*.

Mai tîrziu ne vom lovi de problema reformei electorale sub o altă formă, și anume din punctul de vedere al *intereselor*. Tot așa vom examina, mai tîrziu, și celelalte conflicte care decurg din dubla determinare a *puterii legislative* (pe de o parte *deputat*, mandatar al societății civile, iar pe de altă parte, dimpotrivă, existența *politică* a acestei societăți, o *anumită existență specifică* în cadrul formalismului politic al statului).

Să revenim deocamdată la nota de la paragraful nostru :

„Considerarea rațională, conștiința ideii, este *concretă* și coincide astfel cu adevăratul înțeles *practic*, care el însuși nu este altceva decît înțelesul rațional, înțelesul ideii”. „Statul *concret* este *ansamblul repartizat în sferele sale particulare*; membrul statului este *membru al*

uneia din *stări*; numai în această determinare obiectivă a sa poate fi el luat în considerare în stat" (§ 308).

Mai sus, noi am mai spus tot ce trebuie spus în această privință.

„Determinarea lui generală” (a membrului statului) „conține în genere în sine un element dualist. Membrul statului este o *persoană privată*, iar ca ființă care *gîndește* el este totodată și conștiința, și voința *generală*. Înșă această conștiință și această voință numai atunci nu sînt goale, adică sînt *pline* de conținut și într-adevăr *vii*, cînd sînt pline de particularitate, și această particularitate o constituie starea și determinarea particulară; cu alte cuvinte, individul este *genul*, dar el are ca *gen proxim realitatea* sa generală *imanentă*”.

Tot ce spune Hegel aici este exact, cu singura rezervă că 1) el identifică *starea particulară* cu *determinarea*, că 2) această determinare — specia, *genul proxim* — ar trebui să fie afirmat și *în mod real*, nu numai *în sine*, ci și *pentru sine*, ca *specie a genului general*, ca particularitate a lui. Dar Hegel se mulțumește cu aceea că în stat, pe care el îl înfățișează ca existența conștientă de sine a spiritului moral, acest spirit moral nu este *determinant* decît *în sine*, potrivit ideii generale. El nu permite ca societatea să devină principiu determinant real, deoarece pentru aceasta este nevoie de un subiect *real*, și el nu operează decît cu un subiect abstract, *închipuit*.

§ 309. „Întrucît alegerea de deputați se face în vederea discutării și hotărîrii de către aceștia a treburilor *generale*, înseamnă că pe bază de încredere sînt desemnați pentru acest rol indivizi care se pricep mai bine la asemenea treburi decît cei ce le încredințează mandatul, precum și faptul că ei nu trebuie să apere interesul particular al unei comunități sau corporații împotriva interesului obștesc, ci esențialmente acest interes obștesc. Raportul lor cu alegătorii nu este deci acela al unor mandatar care primesc anumite instrucțiuni; și aceasta cu atît mai puțin cu cît adunarea deputaților trebuie să fie, prin însăși destinația ei, o adunare *vie*, ai cărei membri se informează și se conving reciproc și dezbat împreună problemele”.

Deputații 1) nu trebuie „să fie mandatar care primesc anumite instrucțiuni”, deoarece „ei nu trebuie să apere interesul particular al unei comunități sau corporații împotriva interesului obștesc, ci esențialmente acest interes obștesc”. Hegel ne-a înfățișat, la început, pe reprezentanți ca reprezentanți ai corporațiilor etc., pentru a introduce apoi o altă determinare politică, anume că ei nu trebuie să apere *interesul particular* al corporațiilor etc. În felul acesta el suprimă propria

lui determinare, căci el separă cu totul determinarea *esențială* a deputaților ca reprezentanți de *existența* lor *corporativă*. În același timp el separă corporația de ea însăși, o separă de conținutul ei real, căci ea trebuie să aleagă reprezentanți nu potrivit *punctului ei de vedere*, ci potrivit *punctului de vedere al statului*, adică trebuie să aleagă în *nonexistența ei* ca *corporație*. În determinarea *materială* a corporației, el recunoaște, prin urmare, ceea ce a denaturat în determinarea ei *formală*, abstracția societății civile de sine însăși în actul politic al acestei societăți, și *existența ei politică* nu este altceva decît tocmai *această abstracție*. Hegel dă ca argument faptul că deputații sînt aleși tocmai pentru bunul mers al „treburilor generale”, însă corporațiile nu sînt personificări ale treburilor generale.

2) Hegel afirmă că „alegerea de deputați înseamnă că pe bază de încredere sînt desemnați pentru acest rol indivizi care se pricep mai bine la asemenea treburi decît cei ce le încredințează mandatul”; de aici se trage iarăși concluzia că deputații nu se află față de alegătorii lor în situația unor „mandatari”.

Că ei se pricep „mai bine”, iar nu „pur și simplu” se pricep, acest lucru Hegel nu-l poate dovedi decît printr-un sofism. La această concluzie s-ar fi putut ajunge numai în cazul cînd cei ce încredințează mandatul ar putea să aleagă: fie de a discuta și de a hotărî *ei înșiși* aceste treburi generale, fie de a *delega* în acest scop pe anumiți indivizi, adică tocmai în cazul cînd *alegerea de deputați, reprezentarea* n-ar aparține ca element esențial *puterii legislative* a societății civile; or, după cum am arătat, acest element constituie esența *specifică* a puterii legislative în statul construit de Hegel.

Acesta este un exemplu foarte caracteristic de felul cum renunță Hegel în mod semiintenționat la obiectul cercetării sale în ceea ce are el specific, și-i dă, în forma sa limitată, un sens contrar acestei forme limitate.

Adevăratul temei Hegel îl dă abia la sfîrșit. Deputații societății civile se constituie în „adunare”, și abia această adunare reprezintă *existența politică și voința reală* a societății civile. Separarea statului politic de societatea civilă se manifestă ca separare a deputaților de cei ce le-au încredințat mandatul. Societatea delegă pur și simplu din partea ei elementele existenței ei politice.

Contradicția este aici dublă :

1) *Formală*. Deputații societății civile alcătuiesc o societate care nu este legată de cei care i-au ales prin „instrucțiuni”. În mod formal, deputații sînt niște împuterniciți, dar din momentul în care sînt *realmente* instalați ei nu mai sînt niște împuterniciți. Ei ar trebui să fie *deputați*, dar nu sînt.

2) *Materială*. În ceea ce privește interesele. De aceasta ne vom ocupa mai tîrziu. Aici se întîmplă contrarul. Deputații sînt împuterniciți ca reprezentanți ai treburilor *generale*, dar în realitate ei sînt niște reprezentanți ai intereselor *particulare*.

E semnificativ că *Hegel* desemnează aici încrederea ca substanță a *alegerii deputaților*, ca raport substanțial între cei ce încredințează mandatul și deputați. *Încrederea* este un raport personal. În legătură cu aceasta *Hegel* spune mai departe în notă :

„Reprezentarea este întemeiată pe încredere, însă încrederea constă în altceva decît în faptul că eu, persoana cutare, dau votul meu. Hotărîrea luată cu majoritate de voturi este de asemenea contrară principiului că o hotărîre este obligatorie pentru mine numai dacă eu, persoana cutare, sînt prezent la adoptarea ei. Ai încredere într-un om atunci cînd consideri că va privi treburile tale ca și treburile sale, cu toată înțelegerea și cu toată conștiinciozitatea”.

§ 310. „Întrucît proprietatea independentă își afirmă dreptul ei chiar în prima parte a stărilor, în a doua parte a acestora, care își au obirșia în elementul mobil și schimbător al societății civile, garanția calităților și a sentimentelor care corespund acestui scop o constituie în primul rînd starea de spirit, priceperea și cunoașterea instituțiilor și intereselor statului și ale societății civile, însușiri care se capătă prin dirija-re *efectivă* a treburilor în *posturi de conducere* sau în *funcții publice* și care au fost confirmate prin *lapte*, precum și însușirea *sentimentului statal*, a *conștiinței autorității* dezvoltate și verificate pe această cale”.

Hegel a început prin a construi prima cameră, *camera proprietății private independente*, care trebuie să servească drept *garanție* — pentru suveran și pentru puterea guvernamentală — împotriva stării de spirit a celei de-a doua camere ca *existență politică* a generalității empirice, iar acum el cere o *nouă garanție*, care să garanteze *starea de spirit* etc. a celei de-a doua camere însăși.

La început, încrederea — garanția din partea celor ce încredințează mandatul — era o garanție pentru deputați. Acum această încredere are ea însăși nevoia de garantarea temeiniciei sale.

Hegel ar vrea cu tot dinadinsul să facă din cea de-a doua cameră o cameră a funcționarilor de stat *pensionați*. El pre-tinde ca deputații să aibă nu numai „spirit statal”, dar și respect pentru tot ce ține de „autoritate”, spirit birocratic.

Ceea ce pretinde el de fapt aici este ca puterea *legislativă* să devină *adevărată* putere *guvernamentală*. El exprimă această idee cerînd ca birocrația să existe *de două ori* : o dată ca reprezentantă a suveranului, a doua oară ca reprezentantă a poporului.

Dacă, în statele constituționale, funcționarii pot fi și ei aleși deputați, aceasta se datorește faptului că în această privință se face, în general, abstracție de *stare*, de calitatea *civilă*, și că abstracția calității de *cetățean al statului* este aceea care precumpănește.

Hegel uită, cu acest prilej, că el a făcut ca reprezentarea să fie o emanație a *corporațiilor* și că acestora el le-a opus în mod nemijlocit puterea guvernamentală. El merge cu uitarea sa pînă acolo încît creează — fără să-și mai amintească de ea în paragrafele următoare — o distincție *esențială* între deputații *corporațiilor* și aceia ai *stărilor*.

În nota la acest paragraf el spune :

„Părerea subiectivă despre sine însuși e foarte adeseori înclinată să considere inutil, jignitor chiar, să i se ceară asemenea garanții, cînd ele se cer din considerație pentru ceea ce se numește popor. Însă statul are ca determinare ceva obiectiv, și nu părerea subiectivă și *încrederea în sine însuși*; indivizii nu pot fi pentru el decît ceea ce poate fi stabilit și dovedit în ei în mod obiectiv, și tocmai spre această parte a elementului alcătuit din reprezentanța stărilor statul trebuie să-și îndrepte atenția, cu atît mai mult cu cît această parte își are rădăcinile în domeniul unor interese și ocupații îndreptate spre particular, în care împlinirea, nestatornicia și bunul plac au un larg cîmp de acțiune”.

Aici inconsecvența nechibzuită a lui Hegel și respectul pentru „tot ce ține de *autoritate*” devin de-a dreptul *respingătoare*. La sfîrșitul adaosului la paragraful precedent se spune :

„Alegătorii au nevoie de garanția că deputatul trimis de ei va îndeplini și realiza acest lucru” (adică sarcina încredințată arătată mai sus).

Această garanție *pentru alegători* s-a transformat pe neștiute într-o *garanție împotriva alegătorilor*, împotriva „*încrederii lor în ei înșiși*”. În elementul alcătuit din reprezentanța stărilor, „*generalitatea empirică*” — după Hegel — trebuie să devină „*momentul libertății formale subiective*”. „*Conștiința publică*” trebuia să-și găsească în elementul alcătuit din reprezentanța stărilor „*existența ei ca generalitate empirică a părerilor și a ideilor celor mulți*” (§ 301).

Acum aceste „*părerii și ideii*” trebuie să-i dovedească în *prealabil guvernului* că sînt *părerile lui și ideile „lui”*. Hegel,

în mod stupid, ne vorbește aici despre stat ca despre o existență *finită*; deși el este abia în curs de a desăvârși construcția statului prin elementul alcătuit din reprezentanța stărilor. El ne vorbește despre stat ca despre un subiect concret, care „nu ține seamă de părerea subiectivă și de încrederea în sine însuși”, pentru care calitățile indivizilor trebuie să fie mai întâi „stabilite” și „dovedite”. Nu-i mai rămîne lui Hegel decât să-și exprime pretenția ca *stările* să dea un *examen* în fața onoratului guvern. Hegel merge aici aproape pînă la servilism. Se vede clar că este cu totul molipsit de jalnica aroganță a funcționării *prusace*, care, în mărginirea ei birocratică, privește de sus „încrederea în sine” a „părerii subiective a poporului”. Pretutindeni „statul” se identifică, pentru Hegel, cu „guvernul”.

E drept că într-un stat real nu e de ajuns „simpla încredere”, „părerea subiectivă”. Dar, în statul construit de Hegel, spiritul *politic* al societății civile este o simplă *păreră*, tocmai pentru că existența politică a acestei societăți este o *abstracție* a existenței sale reale; tocmai pentru că statul luat în ansamblu nu este o *obiectivare a spiritului politic*. Dacă Hegel ar fi vrut să fie consecvent cu sine însuși, el ar fi trebuit mai degrabă să facă tot posibilul pentru a construi elementul alcătuit din reprezentanța stărilor — în conformitate cu *determinarea lui esențială* (§ 301) — ca *existență pentru sine* a treburilor generale în gîndirea etc. *celor mulți*, cu alte cuvinte absolut independent de alte premise ale statului politic.

Așa cum Hegel a caracterizat mai înainte drept opinie a gloatei presupunerea unei rele-voințe din partea guvernului etc., cu și mai mult teme trebuie să recunoaștem ca o opinie a gloatei presupunerea unei rele-voințe din partea poporului. Hegel nu e îndreptățit atunci să considere nici „inutil”, nici „jignitor” din partea teoreticienilor disprețuiți de el dacă se pretind garanții — „față de *așa-numitul*” stat, față de statul soi-disant *, față de guvern —, garanții că spiritul birocrăției va fi spiritul statal.

§ 311. „Alegerea de deputați, întrucît emană de la societatea civilă, are, între altele, sensul că deputații cunosc necesitățile speciale, dificultățile, interesele particulare ale acestei societăți și că sînt ei înșiși pătrunși de însemnătatea lor. Datorită faptului că această alegere de deputați, potrivit naturii societății civile, emană de la diferitele corporații ale ei (§ 308) și că procedeul simplu al acestei deputații nu este tulburat de abstracții și

* — așa-zis. — *Nota Trad.*

reprezentări atomistice, ea dă prin aceasta o satisfacție directă punctului de vedere sus-menționat, și alegerea sau constituie în genere ceva inutil, sau se reduce la un mărunț joc al opiniei și al bunului plac”.

Mai întâi Hegel leagă alegerea de deputați, în sensul ei de „putere legislativă” (§ 309, 310), de alegerea de deputați „care emană de la societatea civilă”, adică de alegerea de deputați determinată în sensul de reprezentanță, printr-un simplu „între altele”. Enorme contradicții pe care le conține acest „între altele”, Hegel le exprimă tot așa nechibzuit.

Potrivit § 309, deputații „nu trebuie să apere interesul particular al unei comunități sau corporații împotriva interesului obștesc, ci esențialmente acest interes obștesc”.

Potrivit § 311, ei își au obârșia în corporații, reprezintă aceste interese și nevoi *particulare* și nu se lasă tulburați de „abstracții”, ca și cum „interesul obștesc” n-ar fi și el o asemenea abstracție, tocmai abstracția intereselor lor corporative etc.

În § 310 se cere „ca, prin dirijarea efectivă a treburilor etc.”, ei să fi căpătat „conștiința autorității și sentimentul statal”. În § 311 li se pretinde simțul corporativ și sentimentul civic.

În nota la § 309 se spune: „reprezentarea este întemeiată pe *încredere*”. Potrivit § 311, „alegerea”, realizarea acestei încrederi, activitatea, manifestarea ei, „sau constituie în genere ceva inutil, sau se reduce la un mărunț joc al opiniei și al bunului plac”.

Ceea ce constituie baza reprezentării, esența ei, este deci „în genere ceva inutil” etc. Dintr-o singură trăsătură de condei, Hegel enunță deci teze absolut contradictorii: reprezentarea este bazată pe încredere, pe încrederea omului față de om, și ea nu este bazată pe încredere. Avem de-a face aici cu un simplu joc formal.

Obiectul reprezentării nu este interesul particular, ci omul și calitatea lui de cetățean, interesul obștesc. Pe de altă parte, interesul particular este materia reprezentării; spiritul acestui interes este spiritul reprezentanților.

În nota la paragraful pe care-l examinăm acum, aceste contradicții se manifestă într-un mod și mai izbitor. Reprezentarea este când reprezentarea omului, când aceea a interesului particular, a materiei particulare.

„Se impune de la sine interesul ca pentru fiecare mare sector special al vieții sociale — bunăoară pentru comerț, pentru fabrici etc. — să se găsească printre deputați indivizi care cunosc temeinic acest sector

și fac parte din el; în cazul unor alegeri incoerente, neprecise, această împrejurare importantă rămâne exclusiv pe seama întâmplării. Dar fiecare din aceste sectoare are același drept de a fi reprezentat ca oricare altul. Dacă deputații sînt considerați ca *reprezentanți*, aceasta nu are un înțeles organic rațional decît dacă ei nu sînt *reprezentanții* anumitor *indivizi* sau ai unei mulțimi nedefinite, ci *reprezentanții* uneia dintre sferele esențiale ale vieții sociale, reprezentanții marilor ei interese. Însemnătatea reprezentării nu o mai constituie atunci faptul că unul ține *locul celuilalt*, ci faptul că interesul însuși este *în mod real prezent* prin reprezentanții săi, după cum reprezentantul se află acolo pentru a-și apăra propriul său element obiectiv.

În legătură cu alegerea de către mulțimea indivizilor, se mai poate adăuga că, mai ales în statele mari, se ajunge în mod inevitabil la o *atitudine indiferentă* față de acordarea votului său, întrucît acest vot are o influență cu totul neînsemnată în privința rezultatului total, și cei ce au dreptul de vot nici nu vin să voteze, cu toate că acest drept al lor este proslăvit și prezentat în cele mai frumoase culori. Astfel această instituție duce la un rezultat contrar celui așteptat, și alegerile ajung, în consecință, la chereumul citorva indivizi, a unui partid, deci la chereumul interesului particular, întâmplător, care tocmai trebuia neutralizat".

Paragrafele 312 și 313 au fost examinate, în esență, în cele de mai sus și nu merită să fie discutate în mod special. De aceea ne mărginim la simpla lor transcriere.

§ 312. „Fiecare dintre cele două părți cuprinse în elementul alcătuit din reprezentanța stărilor (§ 305, 308) aduce în discuție o modificare diferită; și deoarece, pe lângă aceasta, unul dintre elemente îndeplinește funcția specială de mijlocitor înlăuntrul acestei sfere, și anume de mijlocitor între elemente existente, rezultă că acest element trebuie să capete totodată și o existență separată; adunarea stărilor va trebui deci să se împartă în *două camere*".

Ce mizerie !

§ 313. „Prin această separație nu numai că — datorită existenței mai multor *instanțe* — maturitatea hotărîrii este mai bine asigurată și se preîntîmpină eventualitatea unui vot de moment, ca și caracterul întâmplător pe care poate să-l aibă o hotărîre luată cu majoritate de voturi, dar totodată — și acesta-i lucrul principal — prin această separație elementul alcătuit din reprezentanța stărilor se găsește rareori în situația de a se opune direct guvernului; sau, în cazul cînd elementul mijlocitor se află de partea celei de-a doua stări, părerea lui capătă o greutate cu atît mai mare, cu cît el pare astfel mai nepărtinitor, iar părerea care i se opune apare neutralizată".

DEUTSCH-FRANZOSISCHE

JAHRBÜCHER

herausgegeben

von

Arnold Ruge und Karl Marx.

1ste und 2te Lieferung.

PARIS,

IM BUREAU DER JAHRBÜCHER.
AU BUREAU DES ANNALES.

} RUE VANNEAU, 22

1844

Coperta interioară a „Analelor germano-franceze“

[Karl Marx]

Scrisori din „Analele germano-franceze”⁹⁵

M. către R. *

Pe un remorcher, în drum spre D., martie 1843

În momentul de față mă aflu într-o călătorie prin Olanda. Judecînd după cele ce scriu ziarele de aici, ca și cele franceze, Germania s-a împotmolit adînc în mocirlă și, pe zi ce trece, se scufundă tot mai mult. Vă asigur că, oricît de puțină mîndrie națională ar avea cineva, el nu poate să nu încerce un sentiment de rușine națională, chiar dacă se află în Olanda. Cel mai neînsemnat olandez este un cetățean în comparație cu cel mai mare german. Dar aprecierile străinilor despre guvernul prusian ! În această privință există o înspăimîntătoare unanimitate de vederi ; nimeni nu se mai înșală cu privire la acest sistem și la natura lui simplistă. Prin urmare, tot a folosit la ceva școala cea nouă. Mantia de paradă a liberalismului a căzut, și despotismul cel mai dezgustător s-a arătat, în toată goliciunea sa, în fața întregii lumi.

Este și asta o revelație, chiar dacă una de-a-ndoaselea. Este un adevăr care ne dezvăluie cel puțin caracterul găunos al patriotismului nostru, monstruoșitatea orînduirii noastre de stat și ne face să ne acoperim fața de rușine. Te văd zîmbind și întrebîndu-mă : și ce am cîștigat prin aceasta ? Doar nu dintr-un sentiment de rușine se face revoluția. La care eu răspund : și rușinea este, în felul ei, o revoluție ; ea înseamnă, în realitate, biruința revoluției franceze asupra patriotismului german, care a învins-o în 1813. Rușinea este un fel de minie, numai că ea se răsfrînge înăuntru. Și dacă o întregă națiune s-ar rușina cu adevărat, ea ar fi ca leul care se ghemuiește înainte de a sări. Recunosc că în Germania nici rușinea nu există încă ; dimpotrivă, acești mizerabili continuă încă să fie patrioți. Dar care sistem i-ar putea lecu mai bine de patriotism decît acest ridicol sistem al noului cavaler ** ?

* Marx către Ruge. — *Nota Red.*** — Frederic-Wilhelm al IV-lea. — *Nota Red.*

Comedia despotismului, la care vrînd-nevrînd trebuie să participăm și noi, este tot atît de periculoasă pentru el cum a fost, pe vremuri, tragedia pentru Stuarti și Bourboni. Și chiar dacă încă multă vreme oamenii nu ar înțelege ce reprezintă în realitate această comedie, ea ar fi totuși, într-un anumit sens, o revoluție. Statul este un lucru prea serios pentru a fi transformat într-o arlechinadă. O corabie plină de nebuni poate fi lăsată un timp oarecare în voia vîntului ; ea s-ar îndrepta însă spre destinul ei tocmai pentru că nebunii nu bănuiesc acest lucru. Acest destin este revoluția care a devenit iminentă.

M. către R.

Colonia, mai 1843

Scrisoarea d-tale, scumpul meu prieten, este o elegie frumoasă, un cînt funebru ce-ți taie răsufierea ; dar nu este cîtuși de puțin o scrisoare politică. Nici un popor nu disperă, și chiar dacă, din prostie, vreme îndelungată se mulțumește cu speranța, tot își realizează cîndva, printr-o cumițire bruscă, toate dorințele sale pioase.

Și, totuși, m-ai molipsit ; subiectul d-tale nu este încă epuizat ; vreau să-i adaug un final, și, cînd totul va fi gata, să-mi întinzi mîna și să luăm totul de la început. Lasă morții să-și îngroape și să-i plîngă pe morții lor. În schimb sînt de invidiat cei care intră primii, ca oameni vii, în viața cea nouă, și aceasta să fie soarta noastră.

Este adevărat, lumea veche aparține filistinului. Dar pe acesta nu trebuie să-l tratăm ca pe o gogoriță de care te îndepărtezi cuprins de teamă. Dimpotrivă, trebuie să-l privim mai de aproape și cu toată atenția. Acest stăpîn al lumii merită să fie studiat.

Stăpîn al lumii este, firește, numai în sensul că umple lumea cu societatea sa, ca viermii un cadavru. De aceea societatea acestor domni nu are nevoie de altceva decît de un număr de sclavi, iar proprietarii acestor sclavi nu au nevoie de libertate. Dacă, datorită proprietății lor asupra pămîntului și asupra oamenilor, ei sînt denumiți stăpîni în adevăratul înțeles al cuvîntului înseamnă aceasta că sînt mai puțin filistini decît slugile lor ?

Oamenii sînt ființe care gîndesc, oamenii liberi sînt republicani. Filistinii nu vor să fie nici una, nici alta. Ce le rămîne atunci să fie și să vrea ?

Ceea ce vor ei — să trăiască și să se perpetueze (căci altceva, cum spune Goethe, tot nu ajunge să realizeze nimeni) — vrea și animalul ; un politician german ar mai adăuga cel mult : da, dar omul știe că vrea acest lucru, și germanul este atît de chibzuit încît nu mai dorește nimic altceva.

Sentimentul demnității umane, libertatea, ar trebui abia trezit din nou în inimile acestor oameni. Numai acest sentiment, care a pierit din lume o dată cu grecii și care sub creștinism a dispărut în mirajul amăgitor al cerului, poate să transforme din nou societatea într-o comunitate de oameni uniți întru realizarea scopurilor lor supreme, poate să făurească un stat democratic.

În schimb, oamenii care nu se simt oameni intră în patrimoniul stăpînilor lor asemenea unei prăsilii de cai sau de sclavi. Stăpîinii ereditari — iată scopul acestei societăți. Lor le aparține lumea asta. Ei o acceptă așa cum este și așa cum se simte ea. Ei înșiși se acceptă așa cum sînt și se așază acolo unde picioarele lor găsesc un sprijin, adică pe grumazul acestor animale politice care nu cunosc altă menire decît aceea de a fi „supuși, devotați și la ordinele stăpînilor lor”.

Lumea filistinilor este *lumea animalelor politice* și, din moment ce trebuie să admitem existența ei, nu ne rămîne altceva de făcut decît să ținem seamă pur și simplu de acest statu quo *. Secole de barbarie l-au produs și l-au perfecționat, și el ni se prezintă acum ca un sistem consecvent al cărui principiu este *lumea dezumanizată*. Cea mai desăvîrșită lume a filistinilor, Germania noastră, a trebuit, deci, să rămînă cu mult în urma revoluției franceze, care a restabilit din nou omul ; și dacă vreun Aristotel german ar vrea să scrie și el o „Politică” ** luînd ca punct de plecare starea de lucruri din Germania, el ar începe-o cu cuvintele : „Omul este un animal sociabil, însă cu desăvîrșire apolitic” ; cit despre stat, el nu l-ar putea defini mai bine decît d-l Zöpfl, autorul „Dreptului constituțional german”. După acesta, statul reprezintă o „asociație de familii” care, continuăm noi, aparține, potrivit dreptului de proprietate ereditar, celei mai

* Starea de lucruri existentă. — *Nota Trad.*

** Aluzie la „Statul atenian” al lui Aristotel. — *Nota Trad.*

sus-puse dintre familii, numită dinastie. Cu cît sînt mai prolifiche familiile, cu atît mai fericiți sînt oamenii, cu atît mai mare este statul și cu atît mai puternică dinastia ; de aceea, în Prusia, țară despotică model, pentru al șaptelea băiat se acordă părinților un premiu de 50 de taleri.

Germanii sînt niște realiști atît de chibzuiți încît toate dorințele și toate gîndurile lor înălțătoare nu depășesc cadrul vieții lor sterpe. Și numai această realitate, și nimic mai mult, o acceptă cei care-i stăpînesc. Acești domni sînt și ei realiști, dar sînt foarte departe de orice fel de cugetare și de orice măreție omenească ; ei sînt niște simpli ofițeri și iuncheri de la țară, dar ei nu se înșală, ei au dreptate : așa cum sînt, sînt cît se poate de potriviți pentru a se folosi de acest regn animal și pentru a-l stăpîni, căci stăpînirea și folosirea sînt aici, ca pretutindeni, *una și aceeași* noțiune. Dar atunci cînd își plimbă privirile peste capetele acestor ființe descreierate care mișună la picioarele lor și le primesc omagiile, ce alt gînd ar putea să le treacă prin minte decît acela pe care l-a avut Napoleon în fața Berezinei ? Se spune că acesta, arătînd însoțitorului său mulțimea celor ce se înecau, a exclamat : *Voyez ces crapauds !**. Această poveste este, după toate probabilitățile, o minciună, dar ea exprimă totuși un adevăr. Singurul principiu al despotismului este disprețul față de om, omul dezumanizat, și acest principiu are, față de multe altele, avantajul de a reprezenta totodată o stare de fapt. Despotul îi vede pe oameni întotdeauna degradați. Ei se scufundă în fața ochilor lui și pentru el în mocirla vieții de toate zilele, din care ies mereu din nou la iveală, ca broscii. Dacă asemenea idei se pot ivi chiar în mintea unor oameni care au urmărit țeluri mari ca, de pildă, Napoleon înainte de smintea sa dinastică, cum ar putea fi idealist într-o asemenea realitate un rege din cei mai comuni ?

În genere, principiuul monarhiei este omul disprețuit, demn de dispreț, *omul dezumanizat* ; și Montesquieu nu a avut de loc dreptate atunci cînd a proclamat cinstea drept principiu al monarhiei. El caută să iasă din impas făcînd distincție între monarhie, despotism și tiranie, dar acestea sînt denumiri ale *uneia și aceleiași* noțiuni, care indică cel mult unele deosebiri de moravuri ale aceluiași principiu. Acolo unde principiuul monarhic precumpănește, oamenii sînt în minoritate, iar acolo unde nu există nici un fel de îndoială în ce privește principiuul monarhic, nu există oameni. Atunci de ce nu s-ar

* — Priviți la broscii aceia ! — *Nota Trad.*

conduce numai după capriciul său un individ ca regele Prusiei, care nu a avut niciodată prilejul să se convingă că persoana sa ar fi problematică? Și ce rezultă cînd se comportă astfel? Intenții contradictorii? Bine, ele nu duc la nimic. Tentative neputincioase? Ele au rămas, totuși, unica realitate politică. Situații rușinoase și penibile? *Un singur* lucru e rușinos și penibil: abdicarea de la tron. Atîta timp cît se află la putere, capriciul are dreptate. Oricît de nestatornic, de absurd și de demn de dispreț ar fi acest capriciu, el va fi totuși în stare să guverneze un popor care nu a cunoscut niciodată o altă lege decît samavolnicia regilor săi. Eu nu afirm că un sistem absurd și pierderea respectului în interiorul statului, ca și în afara lui, vor rămîne fără consecințe — eu nu-mi asum răspunderea corăbiei cu nebuni; dar susțin că regele Prusiei va rămîne omul vremii sale atîta timp cît această lume sucită va fi lumea adevărată.

Precum știi, mă preocupă mult acest om. Încă de pe vremea cînd el dispunea numai de „Berliner politisches Wochenblatt” am înțeles valoarea și misiunea lui. Chiar la ceremonia prestării jurămîntului de credință de la Königsberg, el a confirmat presupunerea mea că de aici încolo problema va deveni pur personală. El a declarat că inima și sufletul lui vor fi viitoarea constituție a domeniului prusian, a statului său; și într-adevăr, în Prusia, regele reprezintă întregul sistem. El este singura persoană politică. Într-un fel sau altul, personalitatea lui determină sistemul. Ceea ce face el sau este pus să facă, ceea ce gîndește el sau i se atribuie înseamnă ceea ce gîndește și face statul în Prusia; este, așadar, un merit real al actualului rege că a declarat atît de deschis acest lucru.

Numai într-o privință s-a greșit: un timp oarecare se acorda importanță dorințelor și gîndurilor pe care avea să le exprime regele. În felul acesta lucrurile nu se puteau schimba cu nimic: filistinul este materialul monarhiei, iar monarhul nu este decît regele filistinilor; el nu se poate transforma nici pe sine, nici pe supușii săi în oameni adevărați, liberi atîta timp cît ambele părți rămîn ceea ce sînt.

Regele Prusiei a încercat să schimbe sistemul cu ajutorul unei teorii complet diferite de cea a tatălui său. Se știe care a fost soarta acestei încercări. Ea a eșuat cu totul. Și era foarte firesc să se întîmple așa. O dată ajunși la nivelul lumii animalelor politice, nu mai e posibilă o reacție mai adîncă, și orice mișcare înainte nu se poate realiza decît prin abando-

narea bazei acestei lumi și trecerea la lumea umană a democrației.

Fostul rege * nu dorea nimic extravagant ; el era un filistin și nu avea cîtuși de puțin pretenția de a avea o minte ageră. El știa că un stat de slugi, ca și stăpînirea unui asemenea stat, nu are nevoie decît de o existență prozaică, liniștită. Noul rege, mai vioi și mai isteț, concepea mai grandios atotputernicia monarhului, care nu cunoaște altă îngrădire decît inima și mintea sa. Vechiul și anchilozatul stat de slugi și sclavi îl dezgusta. El voia să-i dea viață și să-l îmbibe pe de-a-ntregul cu dorințele, sentimentele și gîndurile sale. Și el putea să pretindă, în statul său, acest lucru ; totul era să reușească. Așa se explică discursurile sale liberale și efuziunile sale sentimentale. De acum înainte nu legea moartă, ci inima vie, vibrîndă a regelui avea să-i guverneze pe toți supușii săi. El voia să pună în mișcare toate inimile și toate mințile pentru realizarea dorințelor sale intime și a planurilor nutrite de el atîta vreme. S-a produs atunci o oarecare mișcare ; dar celelalte inimi băteau altfel decît inima regelui, cei stăpîniți de el nu puteau deschide gura fără să vorbească de înlăturarea vechii stăpîniri. Idealiștii, care au nerușinarea de a voi să facă din fiecare om un om, au început să-și spună cuvîntul, și, în timp ce regele divaga în chip vechi-german, ei credeau că pot să filozofeze în chip neogerman. Ce-i drept, aceasta era ceva nemaipomenit pentru Prusia. Pentru o clipă se părea că vechea ordine de lucruri fusese răsturnată cu capul în jos ; mai mult chiar, lucrurile neînsuflețite începură să se transforme în oameni, apărură chiar oameni care aveau un nume, deși în diete nu este permis a se pronunța numele nimănu. Dar slugile vechiului despotism au pus repede capăt acestei agitații negermane. Nu a fost nevoie de un efort prea mare pentru a crea un conflict evident între dorințele regelui, care visează la mărețul trecut cu droaia lui de popi, cavaleri și iobagi, și intențiile idealiștilor, care nu doresc decît un singur lucru : consecințele revoluției franceze, ceea ce în ultimă instanță nu înseamnă altceva decît republica și instaurarea unei orînduiri a oamenilor liberi în locul orînduirii lucrurilor moarte. Cînd acest conflict a devenit destul de acut și de supărător, și regele, violent din fire, era îndeajuns de enervat, slugile, care pînă atunci dirijaseră cu atîta ușurință mersul lucrurilor, s-au apropiat de el și i-au spus că nu procedează bine

* Frederic-Wilhelm al III-lea. — *Nota Trad.*

atunci cînd dă prilej supușilor lui să se dedea unei vorbării fără rost, și că ele, slugile, nu vor fi în stare să guverneze specia de oameni care au prins glas. Și pe stăpînul* tuturor rușilor a început să-l neliniștească mișcarea din capetele bo-rușilor** și a cerut restabilirea vechii stări de liniște. Și din nou au fost proscrise toate dorințele și gîndurile oamenilor despre drepturile și obligațiile omului, cu alte cuvinte a urmat revenirea la vechiul și anchilozatul stat de slugi, în care sclavul slujește în tăcere, iar proprietarul pămîntului și al oamenilor domnește, pe cît e cu putință, în tăcere, cu ajutorul unei armate de slugi disciplinate, care ascultă fără să crîcnească. Nici sclavul, nici stăpînul nu poate spune ce vrea : primul nu poate să spună că ar vrea să devină om, iar al doilea nu poate să spună că nu are nevoie de oameni pe proprietățile sale. De aceea tăcerea este singura soluție. *Muta pecora, prona et ventri oboedientia****.

Aceasta este încercarea nefericită de a desființa statul filistin pe propria lui bază ; ea a dovedit lumii întregi în mod evident că brutalitatea este inerentă despotismului și că omnia este incompatibilă cu el. Relațiile brutale pot fi menținute numai prin brutalitate. Cu aceasta am terminat sarcina noastră comună, aceea de a privi mai îndeaproape pe filistin și statul lui. Nu vei putea spune că am o părere prea bună despre prezent, și dacă, totuși, nu-mi pierd nădejdea în el, aceasta se datorește numai faptului că tocmai actuala situație desperată mă umple de speranță. Nu vorbesc de incapacitatea stăpînitorilor și de indolența slugilor și a supușilor care lasă lucrurile în voia lui dumnezeu, deși numai acești doi factori și tot ar fi de ajuns pentru a împinge lucrurile la catastrofă. Îți atrag numai atenția că dușmanii filistinismului, într-un cuvînt toți cei care gîndesc și care suferă, au ajuns la o înțelegere — pentru care înainte le lipseau orîșice fel de posibilități — și că însuși sistemul pasiv de reproducere a vechilor supuși furnizează în fiecare zi recruți în serviciul omenirii noi. Însă sistemul de agonisire și de comerț, sistemul proprietății și al exploatării omului, duce — mai repede chiar decît înmulțirea populației — la o ruptură în sînul societății actuale pe care nu o poate lecui vechiul sistem, pentru că, în genere, nu vindecă și nu creează, ci există doar și se desfășoară. Existența omenirii care suferă și gîndește, și a omenirii care

* Nikolai I. — *Nota Trad.*

** Boruși = prusieni. — *Nota Trad.*

*** — Vite necuvîntătoare, abătute și supuse stomacului. — *Nota Trad.*

gîndește și este oprimată trebuie în mod necesar să devină insuportabilă și de nemistuit pentru lumea animalică și pasivă a filistinismului, lume lipsită de gîndire și în permanentă goană după desfătare.

În ce ne privește, sarcina noastră constă în a demasca lumea veche și a construi în mod pozitiv lumea nouă. Cu cît evenimentele vor lăsa mai mult timp omenirii care gîndește să înțeleagă ce se petrece în jurul ei, iar omenirii care suferă să-și strîngă rîndurile, cu atît mai desăvîrșit va fi — atunci cînd va vedea lumina zilei — rodul pe care-l poartă în pîntece prezentul.

M. către R.

Kreuznach, septembrie 1843

Mă bucură faptul că d-ta ai luat o hotărîre fermă și că, renunțînd să tot privești trecutul, îți îndrepti gîndurile spre un nou proiect ⁹⁶. Deci la Paris, această veche universitate a filozofiei — *absit omen!* * — și noua capitală a lumii noi! Ceea ce este necesar se înfiripă. De aceea nu mă îndoiesc că toate dificultățile — pe care nu le subestimez de loc — vor putea fi înlăturate.

De altfel, indiferent dacă acest proiect se va realiza sau nu, eu în orice caz voi fi la Paris spre sfîrșitul lunii, deoarece atmosfera de aici te încătușează, și în Germania nu văd absolut nici o posibilitate pentru o activitate liberă.

În Germania totul este reprimat cu violență; a început o perioadă de adevărată anarhie a spiritului, de domnie a prostiei, iar Zürichul ascultă de ordinele primite de la Berlin; devine, prin urmare, din ce în ce mai evident că trebuie căutat un nou punct de întîlnire pentru capetele independente care gîndesc realmente. Sînt convins că planul nostru răspunde unei necesități reale, și necesitățile reale trebuie să-și găsească înfăptuirea lor reală. Prin urmare, nu mă îndoiesc de reușită, numai să ne apucăm serios de treabă.

Se pare că mai mari decît piedicile din afară sînt dificultățile dinăuntru. Căci, dacă în ce privește problema „de unde?” nu există nici o îndoială, apoi în ce privește problema „încotro?” confuzia este cu atît mai mare. Nu numai că printre

* — să nu fie de rău augur! — *Nota Trad.*

reformatori începe să se facă simțită o anarhie generală, dar fiecare dintre ei este nevoit să recunoască că nu are o viziune exactă asupra a ceea ce trebuie făurit. Dar tocmai în aceasta constă superioritatea noului curent, că nu căutăm să anticipăm în mod dogmatic viitorul, ci că abia prin critica lumii vechi vrem să găsim lumea nouă. Până acuma filozofii țineau în ser-tarul mesei lor de lucru soluția tuturor enigmelor, și proasta lume exoterică n-avea decît să deschidă gura pentru ca porumbelii științei absolute să-i pice gata fripți. Acum filozofia a devenit lumească, și dovada cea mai incontestabilă în această privință o constituie faptul că însăși conștiința filozofică a fost atrasă în vîltoarea luptei nu numai din punct de vedere exterior, ci și interior. Dar dacă construirea viitorului și rezolvarea tuturor problemelor pentru toate vremurile de aici înainte nu este treaba noastră, știm în schimb cu atît mai precis ce trebuie să facem în prezent : o *critică necruțătoare a stării de lucruri existente*, necruțătoare în sensul că această critică nu se teme nici de concluziile la care ajunge și nici de conflictele cu puterile existente.

De aceea nu sînt pentru arborarea unui steag dogmatic ; dimpotrivă, trebuie să încercăm să-i ajutăm pe dogmatici să-și dea seama de sensul propriilor lor teze. O asemenea abstracție dogmatică este, mai ales, *comunismul*, și aici am în vedere nu un comunism închipuit și posibil, ci comunismul care există în realitate sub forma în care-l propovăduiesc Cabet, Dézamy, Weitling etc. Acest comunism nu este el însuși decît o formă de manifestare aparte a principiului umanist, care nu s-a eliberat încă de influența opusului său — sistemul proprietății private. De aceea desființarea proprietății private nu este de loc identică cu comunismul, și nu întîmplător, ci în mod necesar au apărut alături de comunism alte doctrine socialiste, ca, de exemplu, acelea ale lui Fourier, Proudhon etc., deoarece el însuși nu reprezintă altceva decît o realizare specială, unilaterală a principiului socialist.

Dar și principiul socialist în ansamblul său nu este nici el decît o latură care privește *realitatea* adevăratei esențe omenești. Trebuie însă să acordăm atenție și celeilalte laturi, existenței teoretice a omului, să facem, prin urmare, din religie, știință etc. un obiect al criticii noastre. Pe lîngă aceasta, vrem să-i influențăm pe contemporanii noștri, și mai ales pe contemporanii noștri germani. Se pune întrebarea : cum trebuie să procedăm ? Două fapte nu pot fi tăgăduite. Religia, în primul rînd, apoi politica sînt problemele care preocupă cel

mai mult Germania de azi. Aceste probleme, oricum s-ar prezenta ele, trebuie luate ca puncte de plecare, iar nu să le opunem cine știe ce sistem gata confecționat, ca bunăoară „Voyage en Icarie”⁹⁷.

Rațiunea a existat întotdeauna, dar nu întotdeauna într-o formă rezonabilă. Criticul poate deci lua ca punct de plecare orice formă a conștiinței teoretice și practice, și din formele proprii ale realității existente să dezvolte realitatea adevărată ca menire și scop final al ei. În ceea ce privește viața adevărată, tocmai *statul politic* — chiar acolo unde încă nu s-a pătruns în mod conștient de cerințele socialiste — cuprinde în toate formele sale *moderne* cerințele rațiunii. Și el nu se oprește aici. El presupune pretutindeni rațiunea ca fiind realizată. Dar în același timp el ajunge pretutindeni la o contradicție între menirea lui ideală și premisele lui reale.

Din acest conflict al statului politic cu sine însuși poate fi dezvoltat deci pretutindeni adevărul social. Așa cum *religia* reprezintă sumarul luptelor teoretice ale omenirii, tot așa *statul politic* reprezintă sumarul luptelor ei practice. Statul politic exprimă deci, în cadrul formei sale *sub specie rei publicae**, toate luptele, necesitățile și adevărurile sociale. Prin urmare, a face un obiect de critică dintr-o problemă politică cu totul specială, cum este bunăoară deosebirea dintre sistemul stărilor și cel reprezentativ, nu înseamnă cîtuși de puțin a coborî *de la hauteur des principes*** , deoarece această problemă nu face decît să exprime în limbaj *politic* deosebirea dintre domnia omului și domnia proprietății private. Prin urmare, criticul nu numai că poate, dar și trebuie să abordeze aceste probleme politice (care, după părerea socialiștilor înfocați, sînt sub demnitatea lor). Arătînd superioritatea sistemului reprezentativ față de cel al stărilor, criticul *va trezi în mod practic interesul* unui mare grup de oameni. Ridicînd sistemul reprezentativ de la forma lui politică la forma generală și scoțînd în evidență semnificația adevărată care stă la baza lui, criticul obligă în același timp acest grup de oameni să se depășească pe sine însuși, căci victoria lui este totodată și înfrîngerea lui.

Prin urmare, nimic nu ne împiedică să legăm critica noastră de critica politicii, să ne situăm pe o poziție partinică în politică, cu alte cuvinte să legăm și să identificăm critica noastră cu lupta *reală*. În cazul acesta, noi nu ne prezentăm în fața lumii ca niște doctrinari, cu un principiu nou: iată ade-

* — din punct de vedere al republicii. — *Nota Trad.*

** — înălțimea principiilor. — *Nota Trad.*

vărul, cădeți în genunchi în fața lui ! Noi dezvoltăm lumii noi principii din propriile ei principii. Noi nu-i spunem : renunță la luptele tale, ele sînt o prostie ; noi îți vom da adevărata lozincă de luptă. Noi îi arătăm doar pentru ce luptă de fapt, și conștiința aceasta este un lucru pe care lumea *trebuie* să și-l însușească vrînd-nevrînd.

Reforma conștiinței constă *numai* în a face lumea să devină conștientă de propria ei conștiință, în a o trezi din visul ei despre sine însăși, în a-i *explica* sensul propriilor ei acțiuni. Scopul nostru nu poate consta în altceva — așa cum e cazul și cu critica religiei a lui Feuerbach — decît în a da problemelor religioase și politice forma omenească conștientă de sine însăși.

Deviza noastră, prin urmare, trebuie să fie : reforma conștiinței nu prin dogme, ci prin analizarea conștiinței mistice, nelămurită încă asupra ei însăși, indiferent dacă ea apare într-o formă religioasă sau într-o formă politică. Atunci se va dovedi că lumea visează de multă vreme un lucru pe care-l poate avea în realitate numai devenind conștientă de el. Se va dovedi că nu este vorba de a trage în minte o mare linie de demarcație între trecut și viitor, ci de a *înfăptui* ideile trecutului. Se va dovedi, în sfîrșit, că omenirea nu începe o muncă *nouă*, ci realizează în mod conștient munca ei veche.

Putem, prin urmare, să rezumăm orientarea revistei noastre într-*un* cuvînt: autolămurirea (filozofie critică) a epocii asupra sensului luptelor și năzuințelor ei. Aceasta este o sarcină pentru lume și pentru noi. Ea nu poate fi decît opera forțelor unite. Este vorba de o *confesiune*, și de nimic altceva. Pentru a fi iertată de păcatele ei, omenirea trebuie doar să le recunoască drept ceea ce sînt ele în realitate.

Contribuții la problema evreiască

1. Bruno Bauer. „Die Judenfrage” *. Braunschweig, 1843

2. Bruno Bauer. „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden”. „Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz” **. Editate de Georg Herweg. Zürich și Winterthur, 1843, pag. 56—71

de

Karl Marx

I

Bruno Bauer. „Problema evreiască”. Braunschweig, 1843

Evreii germani cer emanciparea. Ce fel de emancipare cer ei? Emanciparea *civică*; emanciparea *politică*.

Bruno Bauer le răspunde: în Germania nimeni nu este emancipat politiceste. Nici noi nu sîntem liberi. Cum să vă eliberăm atunci pe voi? Voi, evreii, sînteți niște *egoști*, din moment ce cereți o emancipare specială pentru voi ca evrei. Ca germani, ar trebui să acționați în direcția emancipării politice a Germaniei, ca oameni — în direcția emancipării omenirii, iar felul special în care sînteți oprimați și huliți să-l considerați nu ca o excepție de la regulă, ci, dimpotrivă, ca o confirmare a regulii.

Sau, poate, evreii cer egalitate de drepturi cu *supușii creștini*? În cazul acesta ei recunosc legitimitatea *statului creștin*, recunosc, prin urmare, regimul subjugării generale. De ce le displace jugul lor special, dacă le place cel general? De ce să se intereseze germanul de eliberarea evreului dacă evreul nu se interesează de eliberarea germanului?

Statul *creștin* cunoaște numai *privilegiul*. În acest stat evreul are privilegiul de a fi evreu. Ca evreu, el are drepturi pe care creștinii nu le au. De ce cere atunci drepturi pe care el nu le are, dar de care se bucură creștinii?

Cînd evreul vrea să se emancipeze de statul creștin, el cere prin aceasta ca statul creștin să renunțe la prejudecata lui *religioasă*. Dar el, evreul, renunță oare la prejudecata lui

* „Problema evreiască”. — *Nota Trad.*

** „Capacitatea evreilor și a creștinilor de azi de a deveni liberi”. „Douăzeci și una de coli din Elveția”. — *Nota Trad.*

religioasă? Are el dreptul, în acest caz, să pretindă altuia o asemenea abdicare de la religia sa?

Prin *esența sa*, statul creștin nu poate emancipa pe evreu, dar, adaugă Bauer, prin *esența sa* nici evreul nu poate fi emancipat. Atîta vreme cît statul este creștin și evreul este evreu, amîndoi sînt tot atît de puțin ațți să acorde altora emanciparea, pe cît sînt de puțin ațți să primească emanciparea.

Statul creștin nu se poate comporta față de evreu decît în felul său, ca stat creștin, adică aplicînd principiul privilegiilor, și anume permițînd evreului să se separe de ceilalți supuși, dar făcîndu-l, în schimb, să simtă apăsarea celorlalte sfere separate, și aceasta cu atît mai mult cu cît evreul se află în opoziție *religioasă* cu religia dominantă. Dar nici evreul nu se poate comporta față de *stat* decît ca evreu, adică privind statul ca ceva străin, opunînd adevăratei naționalități naționalitatea lui himerică, adevăratei legi legea lui iluzorie, considerîndu-se îndreptățit să se separe de restul omenirii, neluînd parte, din principiu, la mișcarea istorică și așteptînd un viitor care nu are nimic comun cu viitorul întregii omeniri, socotindu-se membru al poporului evreu și socotindu-l pe acesta drept poporul ales.

Pe ce bază cereți deci voi, evreii, emanciparea? În numele religiei voastre? Ea este dușmanul de moarte al religiei de stat. Ca cetățeni? În Germania nu există cetățeni. Ca oameni? Sînteți tot atît de puțin oameni ca și cei la care faceți apel.

Bauer a pus într-un chip nou problema emancipării evreilor, după ce a făcut o critică a felului în care ea a fost pusă și soluționată pînă acum. El se întrebă: care sînt *trăsăturile caracteristice* ale evreului care trebuie emancipat și ale statului creștin care trebuie să emancipeze? Și el răspunde printr-o critică a religiei evreilor, analizează opoziția *religioasă* dintre iudaism și creștinism, arată care e *esența* statului creștin, și toate acestea sînt expuse cu îndrăzneală, cu ascuțime de spirit și într-o formă pe cît de precisă, pe atît de expresivă și viguroasă.

Cum soluționează deci Bauer problema evreiască? Care sînt concluziile la care ajunge el? Formularea unei probleme înseamnă soluționarea ei. Critica problemei evreiești este un răspuns la problema evreiască. Ea poate fi rezumată după cum urmează:

Înainte de a putea emancipa pe alții trebuie să ne emancipăm noi înșine.

Cea mai rigidă formă de opoziție dintre evreu și creștin este opoziția *religioasă*. Cum se poate înlătura o opoziție? Făcînd-o imposibilă. Cum poate fi făcută imposibilă o opoziție *religioasă*? *Desfiinșînd religia*. De îndată ce evreul și creștinul încep să considere religiile lor reciproce doar ca *diferite trepte de dezvoltare ale spiritului omenesc*, ca diferite piei de șarpe pe care le-a lepădat *istoria*, iar pe om ca pe un șarpe care a fost îmbrăcat în ele, dar le-a lepădat, din acel moment evreul și creștinul, susține Bauer, nu se mai află într-o relație religioasă, ci într-o relație critică, *științifică*, într-o relație omenescă. *Știința* devine atunci unitatea lor. Iar în știință opozițiile sînt rezolvate chiar de știință.

Mai ales evreul *german* se izbește în genere de lipsa de emancipare politică și de caracterul oficial creștin al statului. Totuși, în concepția lui Bauer problema evreiască are o semnificație generală, independentă de condițiile specific germane. Este problema raportului dintre religie și stat, a *contradicției dintre captivitatea religioasă și emanciparea politică*. Emanciparea de religie este pusă ca o condiție atît pentru evreul care vrea să fie emancipat politicește, cît și pentru statul care trebuie să emancipeze pe alții și să fie el însuși emancipat.

„E adevărat! — ni se va spune și o spune evreul însuși — că evreul trebuie să fie emancipat nu ca evreu, nu pentru că este evreu, nu pentru că este călăuzit de minunate principii de moralitate general-umane; dimpotrivă, evreul va da el însuși prioritate *cetățeanului* și va fi *cetățean* cu toate că e evreu și urmează să rămînă evreu. Cu alte cuvinte, el este și rămîne evreu, deși e *cetățean* și trăiește în relații general-omenești: în ultimă instanță, firea lui evreiască, limitată totdeauna, triumfă asupra îndatoririlor lui omenesti și politice. *Prejudecata* se menține, deși este învinsă de principiile *generale*. Dar din moment ce se menține, ea este, dimpotrivă, atotbiruitoare”. „Evreul n-ar putea rămîne evreu în viața de stat decît în mod sofistic și în aparență; deci, dacă ar vrea să rămînă evreu, simpla aparență ar fi esențialul și ar triumfa, adică *viața* lui în stat ar fi numai o aparență sau o excepție momentană de la esență și de la regulă” („Capacitatea evreilor și a creștinilor de azi de a deveni liberi”. „Douăzeci și una de coli”, pag. 57).

Să vedem, pe de altă parte, cum definește Bauer sarcina statului :

„Franța — spune el — ne-a oferit nu de mult” (dezbaterile din Camera deputaților din 26 decembrie 1840) „în legătură cu problema evreiască, așa cum ne oferă în permanență în toate celelalte probleme *politice*, spectacolul unei vieți libere, dar a revocat prin lege această libertate și prin urmare a recunoscut că e doar aparență, iar pe de altă parte a dezmințit prin fapte legea ei liberă” („Problema evreiască”, pag. 64).

„Libertatea generală nu a devenit încă lege în Franța, de asemenea problema evreiască încă nu este soluționată, deoarece libertatea proclamată prin lege — anume că toți cetățenii sînt egali — este îngrădită în viață, care mai este încă stăpînită și divizată de privilegiile religioase, și această lipsă de libertate în viață acționează la rîndul ei asupra legii și o silește să sancționeze diferențierea cetățenilor, liberi în sine, în asupriți și asupritori” (pag. 65).

Cînd ar fi deci rezolvată problema evreiască în Franța ?

„Evreul, de pildă, ar înceta de a mai fi evreu dacă n-ar mai ține seamă de legea lui, care-l împiedică să-și îndeplinească îndatoririle față de stat și față de concetățenii săi, de pildă dacă s-ar duce simbătă în Camera deputaților și ar lua parte la dezbaterile publice. Orice *privilegiu religios* în general, deci și monopolul unei biserici privilegiate, ar trebui desființat, și dacă cîțiva oameni sau mai mulți, sau chiar marea lor majoritate, ar continua să creadă că trebuie să-și îndeplinească anumite îndatoriri religioase, această treabă ar trebui lăsată pe seama lor ca o chestiune pur privată” (pag. 65). „Nu mai există nici o religie atunci cînd nu mai există o religie privilegiată. Luați religiei puterea ei exclusivă și ea va înceta de a mai exista” (pag. 66). „Așa cum d-l Martin du Nord considera propunerea de a nu menționa duminica în lege ca fiind tot una cu propunerea de a declara că creștinismul a încetat să mai existe, cu același drept (și dreptul acesta e perfect întemeiat) declarația că legea sabbatului nu mai este obligatorie pentru evrei ar echivala cu declarația că iudaismul încetează să mai existe” (pag. 71).

Așadar, Bauer cere, pe de o parte, ca evreul să renunțe la iudaism, ca în genere omul să renunțe la religie, pentru a se emancipa ca *cetățean*. Pe de altă parte, el e consecvent atunci cînd consideră desființarea *politică* a religiei ca desființarea religiei în general. Statul care presupune religia nu este încă un stat adevărat, un stat real.

„Ce-i drept, reprezentările religioase constituie o garanție pentru stat. Dar pentru care stat ? Pentru ce fel de stat ?” (pag. 97).

Tocmai în acest punct se vedește înțelegerea *unilaterală* a problemei evreiești.

În nici un caz nu era suficient să analizeze : Cine trebuie să emancipeze ? Cine trebuie să fie emancipat ? Critica mai avea de făcut încă un al treilea lucru, și anume ea trebuia să-și pună întrebarea : *despre ce fel de emancipare* este vorba ? Ce condiții decurg din esența emancipării cerute ? Abia critica *emancipării politice* însăși a înșomnat critica definitivă a problemei evreiești și adevărata ei dizolvare în „*problema generală a epocii*”.

Prin faptul că nu ridică problema la o asemenea înălțime, Bauer cade în contradicții. El pune condiții care nu-și au te-

meiul în însăși esența emancipării *politice*. El ridică probleme care nu țin de sarcina lui și rezolvă sarcini care lasă fără răspuns problema în discuție. Când Bauer spune despre adversarii emancipării evreilor : „Greșeala lor consta numai în faptul că luau statul creștin drept singurul stat adevărat și că nu-l supuneau aceleiași critici la care supuneau iudaismul” (pag. 3), el comite, după părerea noastră, greșeala de a supune criticii *numai* „statul creștin”, și nu „statul în general”, de a nu cerceta *raportul dintre emanciparea politică și emanciparea omenească*, și, ca urmare, de a pune condiții care nu sînt explicabile decît prin confundarea necritică a emancipării politice cu cea general-omenească. Când Bauer întrebă pe evrei : aveți voi dreptul, potrivit punctului vostru de vedere, să cereți *emanciparea politică*? — noi punem întrebarea inversă : are punctul de vedere al emancipării *politice* dreptul să ceară evreilor să renunțe la iudaism, iar oamenilor în general să renunțe la religie ?

Problema evreiască se prezintă sub un aspect diferit, după statul în care se află evreul. În Germania, unde nu există un stat politic, unde nu există un stat ca atare, problema evreiască este o problemă pur *teologică*. Evreul se află în opoziție *religioasă* cu statul care recunoaște creștinismul ca temelie a sa. Statul acesta este teolog *ex professo**. Critica este aici o critică a teologiei, o critică cu două tăișuri : critica teologiei creștine și critica celei iudaice. Dar în felul acesta ne mișcăm încă în sfera teologiei, oricît de *critic* am face acest lucru.

În Franța, în statul *constituțional*, problema evreiască este problema constituționalismului, problema *incompletei emancipări politice*. Dat fiind că aici este menținută *aparența* unei religii de stat — deși într-o formă care nu spune nimic și care se află în contradicție cu sine însăși, în forma unei *religii a majorității* —, raportul evreilor față de stat păstrează *aparența* unei opoziții religioase, teologice.

Abia în Statele libere din America de Nord, sau cel puțin într-o parte din ele, problema evreiască își pierde sensul ei *teologic* și devine o problemă cu adevărat *laică*. Numai acolo unde statul politic a ajuns la forma sa pe deplin dezvoltată, raportul evreului — și, în general, al omului religios — față de statul politic, deci raportul religiei față de stat, poate să se manifeste în tot ce are el specific, în toată puritatea lui. Critica acestui raport încetează de a mai fi o critică

* — de profesie. — Nota Trad.

teologică de îndată ce statul încetează de a se comporta față de religie în mod *teologic*, de îndată ce începe a se comporta față de ea ca stat, adică în chip *politic*. Atunci critica devine *critica statului politic*. Începînd din acest punct în care problema încetează de a mai fi *teologică*, critica lui Bauer încetează și ea de a mai fi critică.

„Il n'existe aux Etats-Unis ni religion de l'Etat, ni religion déclarée celle de la majorité, ni prééminence d'un culte sur un autre. L'Etat est étranger à tous les cultes” * („Marie ou l'esclavage aux Etats-Unis etc.”, par G. de Beaumont, Paris 1835, p. 214). Există chiar unele state în America de Nord în care „la constitution n'impose pas les croyances religieuses et la pratique d'un culte comme condition des privilèges politiques” ** (l.c., p. 225). Totuși „on ne croit pas aux Etats-Unis qu'un homme sans religion puisse être un honnête homme” *** (l. c., p. 224).

Cu toate acestea, America de Nord este țara religiozității prin excelență, cum ne asigură într-un glas Beaumont, Tocqueville și englezul Hamilton. Dar noi luăm aici Statele Americii de Nord numai ca un exemplu. Problema este următoarea: ce raport există între emanciparea politică *completă* și religie? Din moment ce vedem că chiar într-o țară a emancipării politice complete religia nu numai că *există*, dar dă dovadă de *viabilitate* și de *vigoare*, prin aceasta ni se vedește că existența religiei nu e în contradicție cu desăvîrșirea statului. Dar cum existența religiei este existența unei imperfecțiuni, izvorul acestei imperfecțiuni trebuie căutat numai în *esența* însăși a statului. Religia nu ne mai apare ca o *cauză* a mărginirii laice, ci doar ca o *manifestare* a acesteia. De aceea explicăm captivitatea religioasă a cetățenilor liberi prin captivitatea lor laică. Noi nu afirmăm că ei trebuie să pună capăt mărginirii lor religioase pentru a suprima îngrădirile lor laice. Noi afirmăm că ei vor pune capăt mărginirii lor religioase de îndată ce vor suprima îngrădirile lor laice. Noi nu facem din problemele laice probleme teologice. Noi facem din problemele teologice probleme laice. După ce istoria a fost explicată atîta vreme prin superstiții, noi explicăm superstițiile prin istorie. Problema *raportului dintre emanciparea politică și religie* devine pentru noi problema *raportului*

* — „În Statele Unite nu există nici religie de stat, nici religie recunoscută ca religie a majorității, nici precăderea unui cult asupra altuia. Statul este străin de toate cultele”. — *Nota Trad.*

** — „Constituția nu impune credințele religioase și practicarea unui cult drept condiție pentru privilegiile politice”. — *Nota Trad.*

*** — „În Statele Unite există credința că un om fără religie nu poate fi un om cumsecade”. — *Nota Trad.*

dintre emanciparea politică și emanciparea umană. Noi criticăm slăbiciunea religioasă a statului politic prin aceea că criticăm alcătuirea laică a statului politic, făcând abstracție de slăbiciunile lui religioase. Noi dăm un caracter omenesc contradicției dintre stat și o anumită religie — de pildă iudaismul — considerînd-o ca o contradicție între stat și anumite elemente laice, o contradicție între stat și religie în general, o contradicție între stat și premisele lui în general.

Emanciparea politică a evreului, a creștinului, a omului religios în general este emanciparea statului de iudaism, de creștinism, de religie în general. În ceea ce privește forma lui și felul esenței sale, statul, ca stat, se emanează de religie atunci cînd se emanează de religia de stat, adică atunci cînd statul, ca stat, nu recunoaște nici o religie, ci se afirmă ca stat. Emanciparea politică de religie nu este o emancipare de religie dusă pînă la capăt, lipsită de contradicții, pentru că emanciparea politică nu este o emancipare umană dusă pînă la capăt, lipsită de contradicții.

Limita emancipării politice apare din capul locului în aceea că statul poate să se elibereze de orice îngrădire fără ca omul să fie cu adevărat liber de această îngrădire, în aceea că statul poate să fie republică* fără ca omul să fie un om liber. Bauer însuși admite aceasta în mod tacit atunci cînd formulează următoarea condiție pentru emanciparea politică:

„Orice privilegiu religios în general, deci și monopolul unei biserici privilegiate, ar trebui desființat, și dacă cîțiva oameni sau mai mulți, sau chiar marea lor majoritate, ar continua să creadă că trebuie să-și îndeplinească anumite îndatoriri religioase, această treabă ar trebui lăsată pe seama lor ca o chestiune pur privată”.

Așadar, statul poate fi complet emancipat de religie chiar dacă marea majoritate a cetățenilor este încă religioasă. Și marea majoritate nu încetează de a fi religioasă prin faptul că este religioasă doar privatim**.

Dar comportarea statului, și mai ales a republicii, față de religie nu este în fond altceva decît comportarea față de religie a oamenilor care alcătuiesc statul. De aici rezultă că omul se eliberează de orice îngrădire prin intermediul statului, se eliberează politicește atunci cînd, în contradicție cu sine însuși, se ridică într-un mod abstract și limitat, în mod parțial

* Joc de cuvinte: „Freistaat” („republică”) înseamnă și „stat liber”.

— Nota Trad.

** — în particular. — Nota Trad.

deasupra acestei îngrădiri. Urmează apoi că, eliberându-se *politicește*, omul obține libertatea pe o *cale ocolită*, printr-o *verigă intermediară*, deși *necesară*. Urmează, în fine, că chiar atunci când se proclamă ateu prin intermediul statului, adică atunci când proclamă statul ateu, omul tot mai rămîne într-o captivitate religioasă, tocmai pentru că se recunoaște pe sine numai pe o *cale ocolită*, numai cu ajutorul unei verigi intermediare. Religia este tocmai recunoașterea omului pe o *cale ocolită*, printr-un *mijlocitor*. Statul este mijlocitorul dintre om și libertatea omului. După cum Hristos este mijlocitorul pe care omul îl încarcă cu toată dumnezeirea lui, cu toată *captivitatea* lui *religioasă*, tot așa și statul este mijlocitorul în care el pune toată nedumnezeirea lui, toată *libertatea* lui *umană*.

Ridicarea *politică* a omului deasupra religiei are toate deficiențele și calitățile ridicării politice în general. Statul, ca stat, anulează, de pildă, *proprietatea privată*; omul declară proprietatea privată *anulată* din punct de vedere *politic* îndată ce suprimă *censul* pentru dreptul electoral activ și pasiv, așa cum s-a întâmplat în multe state din America de Nord. *Hamilton* a avut perfectă dreptate din punct de vedere politic atunci când a interpretat acest fapt în sensul că „*marea masă a câștigat victoria asupra proprietarilor și a bogăției bănești*”⁹⁸. Nu este oare proprietatea privată ideal desființată atunci când cel ce nu posedă devine legiuitorul celui care posedă? *Censul* este ultima formă *politică* de recunoaștere a proprietății private.

Și totuși, prin anularea ei politică, proprietatea privată nu numai că nu este desființată, dar este chiar presupusă. Statul desființează în felul său deosebiri de *origină*, de *stare*, de *cultură*, de *ocupație*, când declară că originea, starea, cultura și ocupația sînt deosebiri *nepolitice*; cînd, fără să țină seamă de aceste deosebiri, declară că tot poporul participă în mod *egal* la suveranitatea populară; cînd tratează toate elementele adevăratei vieți a poporului din punctul de vedere al statului. Totuși statul permite proprietății private, culturii, ocupației să *acționeze* în felul *lor* și să-și manifeste esența lor *particulară* ca proprietate privată, cultură, ocupație. Departe de a suprima toate aceste deosebiri *reale*, statul, dimpotrivă, există numai avîndu-le ca premisă și se consideră *stat politic* și-și afirmă *generalitatea* sa numai în opoziție cu aceste elemente ale sale. De aceea foarte just determină Hegel raportul dintre *statul politic* și religie cînd spune :

„Pentru ca [...] statul să poată exista ca realitate morală a *spiritului care se cunoaște pe sine*, este necesară diferențierea lui de forma autorității și a credinței; această diferențiere însă apare numai în măsura în care partea bisericească ajunge ea însăși la separare; numai situându-se deasupra *diferitelor* biserici statul își dobîndește și înfăptuiește *generalitatea* gândirii, principiul formei sale“ (Hegel. „Filozofia dreptului“, ediția 1, pag. 346).

Desigur! Numai situându-se *deasupra* elementelor *particulare* se constituie statul ca generalitate.

Statul politic desăvîrșit este, prin însăși natura sa, *viața generică* a omului, în *opoziție* cu viața lui materială. Toate premisele acestei vieți egoiste continuă să existe în *afara* sferei statului, în *societatea civilă*, ca însușiri ale acestei societăți. Acolo unde statul politic a ajuns la adevărata lui dezvoltare, omul duce nu numai în gândire, în conștiință, ci și în *realitate*, în *viață*, o viață dublă — cerească și pămîntească —, viața în *comunitatea politică*, unde se consideră ca o *ființă a comunității*, și viața în *societatea civilă*, unde acționează ca *persoană privată*, unde pe ceilalți oameni îi consideră drept mijloc, unde se coboară pe sine însuși la rolul de mijloc și devine jucăria unor forțe străine. În raport cu societatea civilă, statul politic este tot atît de spiritualist ca cerul față de pămînt. El se află în aceeași opoziție față de ea, o învinge prin aceleași procedee prin care și religia învinge mărginirea lumii profane, adică prin aceea că, la rîndul său, trebuie să recunoască societatea civilă, s-o restabilească și să se lase dominat de ea. În realitatea lui *intimă*, în societatea civilă, omul este o ființă profană. Aici, unde trece drept un individ real atît în ochii lui cît și în ochii celorlalți, omul reprezintă un fenomen lipsit de *realitate*. Dimpotrivă, în stat, unde omul trece drept o ființă generică, el este un membru fictiv al unei suveranități imaginare, este lipsit de viață individuală reală și plin de generalitate ireală.

Conflictul în care se află omul, ca adept al unei religii *particulare*, cu sine însuși ca cetățean, precum și cu ceilalți oameni ca membri ai comunității, se reduce la separarea *laică* dintre statul *politic* și *societatea civilă*. Pentru om ca *bourgeois**, „viața în stat este numai aparență sau o excepție momentană de la esență și regulă“. Ce-i drept, *le bourgeois*, ca și evreul, nu rămîne decît în mod sofistic în viața de stat, după cum *le citoyen*** nu rămîne decît sofistic evreu sau

* — aici: membru al societății burgheze. — *Nota Red.*

** — cetățeanul. — *Nota Trad.*

bourgeois; dar această sofistică nu este de ordin personal. Ea este *sofistica statului politic* însuși. Deosebirea dintre omul religios și cetățean este aceeași ca și deosebirea dintre negustor și cetățean, dintre ziler și cetățean, dintre proprietarul funciar și cetățean, dintre *individul viu* și cetățean. Contradicția în care se află omul religios față de omul politic este aceeași ca și contradicția dintre *bourgeois* și *citoyen*, dintre membrul societății civile și *pielea lui politică de leu*.

Acest conflict laic la care se reduce, la urma urmelor, problema evreiască, acest raport dintre statul politic și premisele lui — fie ele elemente materiale, ca proprietatea privată etc., sau spirituale, ca cultura, religia —, acest conflict între interesele *generale* și *interesele private*, sciziunea dintre *statul politic* și *societatea civilă*, toate aceste opoziții laice Bauer le lasă să persiste atunci când polemizează împotriva expresiei lor *religioase*.

„Tocmai temelia *societății civile*, necesitatea care-i asigură existența și *ii garantează necesitatea*, îi pune existența neconținut în primejdie, întreține în ea un element de nesiguranță și generează acel neconținut și schimbător amestec de sărăcie și bogăție, de mizerie și prosperitate, generează instabilitatea în general” (pag. 8).

Comparați cu aceasta întregul capitol „Societatea civilă” (pag. 8—9), care este conceput după elementele filozofiei hegeliene a dreptului. Societatea civilă, opusă statului politic, este considerată de Bauer ca fiind necesară, fiindcă statul politic este considerat de el ca fiind necesar.

Emanciparea *politică* reprezintă, fără îndoială, un mare progres; ea nu este, ce-i drept, ultima formă a emancipării umane în general, dar este ultima formă a emancipării umane *în cadrul* orînduirii de pînă acum a lumii. Se înțelege că vorbim aici de emanciparea reală, practică.

Omul se emancipează *politic* de religie, alungînd-o din sfera dreptului public în aceea a dreptului privat. Ea nu mai este spiritul *statului*, unde omul — fie și în chip limitat, sub o formă particulară și într-o sferă particulară — se comportă ca o ființă generică, în comunitate cu alți oameni; ea a devenit spiritul *societății civile*, al sferei egoismului, unde domnește *bellum omnium contra omnes* *. Esența ei nu mai exprimă *comunitatea*, ci *diferențierea*. Religia a devenit expresia *separării* omului de *comunitatea* căreia îi aparține, a *separării* sale de el însuși și de ceilalți oameni, a devenit cea

* — războiul tuturor împotriva tuturor. — *Nota Trad.*

ce fusese *inițial*. Ea nu mai este decît mărturia abstractă a absurdității particulare, a *capriciului privat*, a arbitrarului. Nesfirșita fărîmîtare a religiei în America de Nord, de pildă, îi dă chiar în exterior forma unei chestiuni pur individuale. Ea este coborîtă în sfera preocupărilor private și izgonită din comunitatea politică ca atare. Dar să nu ne înșelăm asupra limitelor emancipării politice. Scindarea omului în om *public* și în om *privat*, *dislocarea* religiei și deplasarea ei din stat în societatea civilă, nu este o treaptă oarecare a emancipării politice, ci *desăvîrșirea* ei; emanciparea politică, prin urmare, nici nu suprimă și nici nu tinde să suprimă *adevărata* religiozitate a omului.

Descompunerea omului în evreu și în cetățean, în protestant și în cetățean, în om religios și în cetățean nu este o minciună *față de* cetățenie, nu este o eludare a emancipării politice, ci *emanciparea politică însăși*, este maniera *politică* de emancipare de religie. Într-adevăr, în epocile în care statul politic ca atare se naște prin violență din societatea civilă, cînd autoeliberarea omului tinde să capete forma autoeliberării politice, statul poate și trebuie să meargă pînă la *desființarea religiei*, pînă la *nimicirea* religiei, dar numai în felul în care merge pînă la desființarea proprietății private, pînă la maximum, la confiscare, la impozitul progresiv, cum merge pînă la suprimarea vieții, la *ghilotină*. În momentele cînd capătă sentimentul deosebit de puternic al forței sale, viața politică caută să-și înăbușe premisele sale — societatea civilă și elementele ei — și să se constituie sub forma unei vieți generice reale a omului, a unei vieți lipsite de contradicții. Aceasta însă nu este cu puțință decît intrînd în contradicție *violentă* cu propriile sale condiții de viață, decît proclamînd revoluția drept *permanentă*, și de aceea drama politică sfîrșește tot atît de inevitabil prin restaurarea religiei, a proprietății private, a tuturor elementelor societății civile după cum războiul sfîrșește prin pace.

Și nu așa-zisul stat *creștin*, care recunoaște creștinismul ca temelie a lui, ca religie de stat și care de aceea are o atitudine exclusivistă față de toate celelalte religii, este statul creștin desăvîrșit, ci mai degrabă statul *ateu*, statul *democrat*, statul care acordă religiei un loc numai printre celelalte elemente ale societății civile. Statul care este încă teolog, care face încă în mod oficial profesiune de credință creștină, care nu îndrăznește încă să se proclame *stat* n-a reușit încă să exprime într-o formă *umană, profană*, în *realitatea* lui ca

stat, principiul *uman* a cărui expresie exaltată este creștinismul. Așa-numitul stat creștin este pur și simplu *ne-stat*, deoarece nu creștinismul ca religie, ci numai *fondul uman* al religiei creștine poate să se realizeze în creații cu adevărat umane.

Așa-zisul stat creștin este negarea creștină a statului, dar în nici un caz realizarea statală a creștinismului. Statul care mai recunoaște creștinismul sub forma religiei nu-l recunoaște încă sub forma statală, căci în raport cu religia el mai este religios, adică el nu este *adevărata realizare* a fondului uman al religiei, pentru că el invocă încă *irealitatea*, forma *imaginară* a acestei esențe umane. Așa-zisul stat creștin este statul *imperfect*, iar religia creștină servește drept *completare* și *consfințire* a imperfecțiunii lui. De aceea religia devine pentru el în chip necesar un *mijloc*, el fiind statul *ipocriziei*. Nu e cîtuși de puțin același lucru dacă statul *desăvîrșit* consideră religia drept una din *premisele* sale din pricina imperfecțiunii care rezidă în *esența* generală a statului sau dacă statul *imperfect* proclamă religia drept *temelie* a lui din pricina imperfecțiunii care rezidă în *existența* lui *particulară* ca stat imperfect. În ultimul caz religia devine o *politică imperfectă*. În primul caz în religie se manifestă imperfecțiunea proprie chiar *politicii* desăvîrșite. Așa-zisul stat creștin are nevoie de religia creștină ca să se completeze *ca stat*. Statul democrat, adevăratul stat, nu are nevoie de religie pentru completarea sa politică. El poate chiar să facă abstracție de religie, pentru că în el principiul uman al religiei este realizat pe cale laică. Dimpotrivă, așa-zisul stat creștin se comportă politic față de religie și religios față de politică. Reducînd formele statului la o simplă aparență, el reduce în aceeași măsură și religia la o simplă aparență.

Pentru a lămuri această opoziție, să privim construcția statului creștin a lui Bauer, o construcție care a rezultat din examinarea statului creștin german :

„În ultima vreme — spune Bauer —, pentru a dovedi *imposibilitatea* sau *nonexistența* unui stat creștin, au fost citate nu o dată maximele din evanghelie pe care statul [actual] *nu numai* că *nu* le urmează, dar *nici nu le poate urma* dacă *nu vrea* să se *destrame complet* [ca stat]”. „Dar chestiunea nu-i atît de simplă. Ce preconizează aceste maxime din evanghelie ? Abnegația supranaturală, supunerea față de autoritatea revelației, îndepărtarea de stat, desființarea relațiilor laice. Și toate astea le cere și le realizează statul creștin. El și-a însușit *spiritul evangheliei*, și dacă nu-l exprimă textual prin cuvintele din evanghelie, aceasta se datorește numai faptului că el exprimă acest spirit în forme de stat, adică

în forme care, chiar dacă sînt împrumutate din sistemul de stat și din lumea aceasta, totuși, în reîntruparea religioasă prin care trebuie să treacă, ele se reduc la simplă aparență. Statul creștin este o îndepărtare de stat care se servește pentru realizarea ei de formele statului" (pag. 55).

Bauer arată, mai departe, că poporul statului creștin nu este decît un non-popor, că el nu mai are voință proprie și că adevărata lui existență rezidă în capul statului, căruia el îi este supus, dar care dintru început și conform naturii sale îi este străin, adică a fost dat de dumnezeu și a ajuns la popor fără ca el să fi contribuit la aceasta, tot așa cum legile acestui popor nu sînt opera lui, ci niște revelații pozitive, cum suveranul lui are nevoie de mijlocitori privilegiați în relațiile sale cu poporul propriu-zis, adică cu masa, cum această masă însăși se destramă într-o mulțime de sfere particulare, pe care le creează și le determină întîmplarea, deosebite prin interesele lor, prin pasiunile și prejudecățile lor particulare și care primesc ca un privilegiu dreptul de a se izola una de alta etc. (pag. 56).

Dar tot Bauer afirmă :

„Politica, dacă nu trebuie să fie altceva decît religie, nu mai poate să fie politică, după cum spălatul vaselor, dacă ar putea fi considerat drept o operație religioasă, nu ar putea fi privit ca o treabă gospodărească" (pag. 108).

În statul creștin german religia este încă o „treabă gospodărească", după cum „treaba gospodărească" este, la rîndul ei, religie. În statul creștin german dominația religiei este religia dominației.

Separarea „spiritului evangheliei" de „litera evangheliei" este un act *ireligios*. Statul care obligă evanghelia să vorbească în termeni politici, adică în alți termeni decît aceia ai sfîntului duh, comite un sacrilegiu, dacă nu din punct de vedere uman, cel puțin din propriul lui punct de vedere religios. Statului care recunoaște creștinismul drept norma lui supremă, iar *biblia* drept *carta sa*, trebuie să-i opunem *cuvintele* sfîntei scripturi, căci această scriptură este, cică, sfîntă în fiecare cuvînt al ei. Acest stat, ca și *gunoiul omenesc* pe care se sprijină, cade într-o contradicție penibilă și de neînvin din punctul de vedere al conștiinței religioase dacă îi pui sub ochi maximele din evanghelie pe care „nu numai că nu le urmează, dar *nici nu le poate urma dacă nu vrea să se destrame complet ca stat*". Și de ce nu vrea statul să se destrame complet? La această întrebare el nu poate da un răs-

puns nici sieși, nici altora. Față de *propria* lui *conștiință*, statul creștin oficial este un *imperativ* a cărui înfăptuire este imposibilă. Susținând *realitatea* existenței sale, statul acesta nu face decît să se mintă pe sine însuși și de aceea rămîne pentru sine însuși un permanent obiect de îndoială, un obiect nesigur, problematic. Critica procedează deci perfect just atunci cînd face ca statul care invocă biblia să ajungă la întunecarea conștiinței sale în așa fel că nu mai știe el însuși dacă este o *iluzie* sau o *realitate*, iar infamia scopurilor lui *profane*, cărora religia le servește drept paravan, intră într-un conflict ireductibil cu onestitatea conștiinței sale *religioase*, căreia religia îi apare drept scopul ultim al lumii. Acest stat nu se poate libera de chinul lui lăuntric decît devenind *zbirul* bisericii catolice. În fața acestei biserici, care declară că puterea laică este la ordinele ei, statul este nepuțincios, este neputincioasă puterea *laică* cu pretențiile ei de stăpînă a spiritului religios.

De fapt, în așa-zisul stat creștin nu *omul* contează, ci *înstrăinarea*. Singurul om care prezintă importanță, *regele*, este o ființă specific deosebită de ceilalți oameni, o ființă care mai e ea însăși consfințită de religie, direct legată de cer, de Dumnezeu. Raporturile care domnesc aici sînt încă raporturi *religioase*. Prin urmare, spiritul religios încă nu este cu adevărat laicizat.

Dar spiritul religios nici nu poate fi *cu adevărat* laicizat, întrucît el nu este altceva decît forma *neprofană* a unei trepte de dezvoltare a spiritului omenesc. Spiritul religios nu se poate realiza decît în măsura în care treapta respectivă de dezvoltare a spiritului omenesc, a cărei expresie religioasă este el, apare și se constituie în forma ei *laică*. Acest lucru se întîmplă în statul *democrat*. Nu creștinismul, ci *temelia omenească* a creștinismului este temelia acestui stat. Religia rămîne conștiința ideală, nepămîntească a membrilor lui, pentru că ea este forma ideală a *treptei de dezvoltare umane* care este realizată în acest stat.

Membrii statului politic sînt religioși ca urmare a dualismului dintre viața individuală și viața generică, dintre viața societății civile și viața politică; ei sînt religioși pentru că omul se comportă față de viața de stat, care se află dincolo de adevărata lui individualitate, ca față de adevărata lui viață; ei sînt religioși întrucît aici religia este spiritul societății civile, expresia separării și a îndepărtării omului de om. Democrația politică este creștină întrucît în această demo-

crație omul — nu numai un om oarecare, ci fiecare om — este privit ca ființă *suverană*, ca ființă supremă, dar acesta e omul lipsit de cultură, omul nesocial, omul în existența lui întimplătoare, omul așa cum e el, omul pervertit de întreaga organizare a societății noastre, pierdut pentru sine însuși, înstrăinat de sine însuși, stăpinit de relații și elemente neumane, într-un cuvânt omul care nu este încă o *adevărată* ființă generică. Ceea ce pentru creștinism este o închipuire fantastică, un vis, un postulat — suveranitatea omului, însă a omului privit ca o ființă străină, deosebită de omul adevărat — devine în democrație realitate senzorială, actualitate, principiu laic.

În democrația desăvârșită, conștiința religioasă și teologică se consideră ea însăși cu atât mai religioasă, cu atât mai teologică, cu cât în aparență este mai lipsită de însemnătate politică, de scopuri pămîntești, cu cât constituie mai mult preocuparea unui spirit mizantrop, expresia unei judecăți marginite, produsul bunului plac și al fanteziei, o adevărată viață de apoi. Creștinismul realizează aici expresia *practică* a rolului său religios universal, prin aceea că grupează laolaltă — sub forma creștinismului — cele mai diverse concepții despre lume, dar și mai mult prin aceea că nu le cere celorlalte nici măcar să fie creștine, ci numai să fie religioase în general, să aibă o religie oarecare (comp. scrierea citată mai sus a lui Beaumont). Conștiința religioasă se desfășoară în mijlocul bogăției de opoziții și de diversități religioase.

Am arătat, prin urmare, că emanciparea politică de religie lasă să dănuie religia, chiar dacă nu ca o religie privilegiată. Contradicția în care se află adeptul unei anumite religii cu sine însuși ca cetățean este numai o *parte a contradicției laice generale dintre statul politic și societatea civilă*. Desăvârșirea statului creștin este statul care se recunoaște ca stat și face abstracție de religia membrilor săi. Emanciparea statului de religie nu înseamnă emanciparea omului adevărat de religie.

De aceea noi nu le spunem evreilor ca' Bauer : nu puteți fi emancipați din punct de vedere politic fără să vă emancipați radical de iudaism. Noi, dimpotrivă, le spunem : tocmai pentru că puteți fi emancipați din punct de vedere politic fără să vă lepădați complet și definitiv de iudaism, *emanciparea politică* însăși nu înseamnă emanciparea *omenească*. Dacă voi, evreii, vreți să fiți emancipați din punct de vedere politic

fără să vă emancipați ca oameni, atunci acest echivoc și această contradicție nu se află numai în voi, ci în însăși *esența* și *categoria* emancipării politice. Dacă sînteți captivii acestei categorii, împărtășiți o captivitate generală. Așa cum statul *evanghelizează* cînd, deși e stat, se comportă creștinește față de evreu, evreul *politizează* cînd, deși e evreu, cere drepturi cetățenești.

Dar dacă omul, deși e evreu, se poate emancipa politicește, poate dobîndi drepturi cetățenești, poate el revendica și primi așa-zisele *drepturi ale omului*? Bauer *contestă* acest lucru.

„Întrebarea — scrie el — este dacă evreul ca atare, adică evreul care recunoaște el însuși că adevărata lui esență îl silește să trăiască într-o veșnică separație de ceilalți, este capabil să primească și să acorde altora *drepturile generale ale omului*”.

„Idea drepturilor omului a fost descoperită pentru lumea creștină abia în secolul trecut. Ea nu este innăscută omului, ci, dimpotrivă, trebuie abia cucerită de el prin lupta împotriva tradițiilor istorice în care a fost crescut pînă acum. Astfel, drepturile omului nu sînt un dar al naturii și nici o zestre lăsată nouă de către istoria de pînă acum, ci răsplata luptei împotriva hazardului nașterii și împotriva privilegiilor pe care le-a transmis pînă astăzi istoria din generații în generații. Ele sînt rezultatul culturii și numai cine le-a cucerit și le-a meritat poate să le posedez”.

„Dar poate oare evreul să intre cu adevărat în posesiunea lor? Atîta timp cît este evreu, esența limitată care-l face evreu va prevala asupra esenței umane care trebuia să-l unească, ca om, cu ceilalți oameni și-l va izola de neevrei. Prin această izolare el proclamă că esența particulară care-l face evreu este adevărata, suprema lui esență, în fața căreia esența omenească trebuie să cedeze”.

„La fel creștinul, ca creștin, nu poate să acorde cuiva drepturi de om” (pag. 19, 20).

După Bauer, omul trebuie să sacrifice „*privilegiul credinței*” pentru a putea dobîndi drepturile generale ale omului. Să examinăm o clipă așa-zisele drepturi ale omului, și anume drepturile omului în forma lor autentică, în forma pe care o au la *descoperitorii* lor, nord-americanii și francezii! Asemenea drepturi ale omului sînt, în parte, drepturi *politice*, drepturi care nu pot fi exercitate decît în comunitate cu alții. Conținutul lor îl constituie *participarea* la *comunitate*, și anume la comunitatea *politică*, la *stat*. Ele fac parte din categoria *libertății politice*, din categoria *drepturi cetățenești*, care, după cum am văzut, nu presupun de loc desființarea categorică și pozitivă a religiei, deci nici a iudaismului de pildă. Ne mai rămîne să examinăm cealaltă parte a drepturilor omului, *les*

droits de l'homme *, în măsura în care se deosebesc de *droits du citoyen* **.

Printre aceste drepturi se află libertatea de conștiință, dreptul de a practica orice cult. *Privilegiul credinței* este recunoscut în mod expres fie ca *drept al omului*, fie ca o consecință a unuia din drepturile omului — al libertății.

*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen****, 1791, art. 10 : „Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses” ****. În capitolul I al Constituției din 1791 este garantat ca drept al omului : „La liberté à tout homme d'exercer le culte religieux auquel il est attaché” *****.

Déclaration des droits de l'homme etc., 1793, art. 7, numără printre drepturile omului : „Le libre exercice des cultes” ***** în legătură cu dreptul de exprimare a gândurilor și a opiniilor, de întrunire, de exercitare a cultului, se spune chiar : „La nécessité d'énoncer ces droits suppose ou la présence ou le souvenir récent du despotisme” *****. Comparați cu constituția din 1795, cap. XIV, art. 354.

Constitution de Pensylvanie, art. 9 § 3 : „Tous les hommes ont reçu de la nature le droit imprescriptible d'adorer le Tout-Puissant selon les inspirations de leur conscience, et nul ne peut légalement être contraint de suivre, instituer ou soutenir contre son gré aucun culte ou ministère religieux. Nulle autorité humaine ne peut, dans aucun cas, intervenir dans les questions de conscience et contrôler les pouvoirs de l'âme” *****.

Constitution de New-Hampshire, art. 5 și 6 : „Au nombre des droits naturels, quelques-uns sont inaliénables de leur nature, parce que rien n'en peut être l'équivalent. De ce nombre sont les *droits* de conscience” ***** (Beaumont, l. c., pag. 213, 214).

Din noțiunea de drepturi ale omului nu decurge cîtuși de puțin incompatibilitatea religiei cu drepturile omului ; dimpo-

* — „drepturile omului”. — *Nota Trad.*

** — „drepturile cetățeanului”. — *Nota Trad.*

*** — Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului. — *Nota Trad.*

**** — „Nimeni nu trebuie persecutat pentru opiniile sale, chiar religioase.” — *Nota Trad.*

***** — „Libertatea pentru fiecare om de a practica cultul de care se simte legat”. — *Nota Trad.*

***** — „Libera exercitare a cultelor”. — *Nota Trad.*

***** — „Necesitatea de a enunța aceste *drepturi* presupune sau prezența, sau amintirea recentă a despotismului”. — *Nota Trad.*

***** — „Toți oamenii au primit de la natură *dreptul* imprescriptibil de a adora pe atotputernicul după inspirațiile conștiinței lor, și nimeni nu poate fi constrins prin lege de a urma, de a institui sau de a susține împotriva voinței sale vreun cult sau vreo funcție religioasă. Nici o autoritate omenească nu poate, sub nici un motiv, să intervină în problemele de conștiință și să controleze puterile sufletului”. — *Nota Trad.*

***** — „Printre drepturile naturale, câteva sînt inalienabile prin natura lor, pentru că nu pot avea nici un echivalent. Printre acestea sînt *drepturile* de conștiință”. — *Nota Trad.*

trivă, printre aceste drepturi este enumerat în mod expres și *dreptul de a fi religios*, de a fi religios după plac, de a exercita cultul unei religii particulare. *Privilegiul credinței* este un *drept general al omului*.

Droits de l'homme, drepturile omului considerate ca *atare*, diferă de *droits du citoyen*, de drepturile cetățeanului. Cine este acest *homme* care se deosebește de *citoyen*? Nimeni altul decât *membrul societății civile*. De ce membrul societății civile se cheamă „om”, om pur și simplu, iar drepturile lui poartă denumirea de *drepturile omului*? Prin ce se explică acest fapt? Prin raportul dintre statul politic și societatea civilă, prin esența emancipării politice.

Înainte de toate constatăm faptul că așa-zisele *drepturi ale omului*, *les droits de l'homme*, spre deosebire de *les droits du citoyen*, nu sînt altceva decât drepturile *membrului societății civile*, adică ale omului egoist, ale omului separat de om și de comunitate. Vom da cuvîntul celei mai radicale constituții, Constituția din 1793 :

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen.

Art. 2 : „Ces droits etc. (les droits naturels et imprescriptibles) sont : l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété” *.

În ce constă *la liberté* ?

Art. 6 : „La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui” **, sau după Declarația drepturilor omului din 1791 : „La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui” ***.

Așadar, libertatea este dreptul de a face și de a te îndeletnici cu tot ce nu dăunează altuia. Limitele în cadrul cărora se poate mișca fiecare *fără a aduce prejudicii* altuia sînt stabilite prin lege, așa cum limita dintre două terenuri e indicată prin pari. Este vorba de libertatea omului ca monadă izolată, închisă în sine însăși. De ce, după părerea lui Bauer, evreul este inapt de a dobîndi drepturile omului ?

„Atîta timp cît este evreu, esența limitată care-l face evreu va prevala asupra esenței umane care trebuie să-l unească, ca om, cu ceilalți oameni și-l va izola de neevrei”.

* „Aceste drepturi etc. (drepturile naturale și imprescriptibile) sînt : egalitatea, libertatea, securitatea și proprietatea”. — *Nota Trad.*

** — „Libertatea este puțința pe care o are omul de a face orice nu dăunează drepturilor altuia”. — *Nota Trad.*

*** — „Libertatea constă în a putea face tot ce nu dăunează altuia”. — *Nota Trad.*

Dar dreptul omului la libertate nu se întemeiază pe unirea omului cu omul, ci, dimpotrivă, pe izolarea omului de om. El este *dreptul* la această izolare, dreptul individului *limitat*, a individului limitat la sine însuși.

Aplicarea practică a dreptului omului la libertate este dreptul omului la *proprietate privată*.

În ce constă dreptul omului la proprietate privată ?

Art. 16 (Constitution de 1793) : „Le droit de *propriété* est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son *gré* de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie” *.

Dreptul omului la proprietatea privată este deci dreptul cetățeanului de a se bucura și de a dispune după placul său (à son *gré*) de averea sa fără a ține seamă de ceilalți oameni, independent de societate ; el este deci dreptul la egoism. Această libertate individuală, precum și aplicarea ei, constituie temelia societății civile. Ea face pe fiecare om să privească pe alt om nu ca o *realizare* a libertății sale, ci, dimpotrivă, ca o *limită* a ei. Dar, înainte de toate, ea proclamă dreptul omului :

„de jouir et de disposer à son *gré* de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie”.

Mai rămân celelalte drepturi ale omului : égalité și sûreté.

Egalitatea, luată aici în sensul ei nepolitic, nu este altceva decât egalitatea *libertății* descrise mai sus, și anume : fiecare om în parte este în aceeași măsură considerat ca o asemenea monadă de sine stătătoare. Constituția din 1795 precizează noțiunea acestei egalități, potrivit semnificației ei, precum urmează :

Art. 3 (Constitution de 1795) : „L'égalité consiste en ce que la loi est la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse” **.

Dar la sûreté ?

Art. 8 (Constitution de 1793) : „La sûreté consiste dans la protection accordée par la société à chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés” ***.

* — „Dreptul de *proprietate* este dreptul pe care îl are fiecare cetățean de a se bucura și de a dispune *după placul său*, de averea sa, de veniturile sale, de roadele muncii și sîrguinței sale”. — *Nota Trad.*

** — „Egalitatea constă în faptul că legea este aceeași pentru toți, fie că apără, fie că pedepsește”. — *Nota Trad.*

*** — „Securitatea constă în protecția acordată de către societate fiecăruia din membrii ei pentru conservarea persoanei sale, a drepturilor și proprietăților sale”. — *Nota Trad.*

Securitatea este cea mai înaltă noțiune socială a societății civile, noțiunea de *poliție*, noțiunea potrivit căreia întreaga societate nu există decît pentru a garanta fiecăruia din membrii ei inviolabilitatea persoanei, a drepturilor și a proprietății sale. În acest sens dă Hegel societății civile denumirea de „statul necesității și al rațiunii”.

Cu ajutorul noțiunii de securitate societatea civilă nu se ridică mai presus de egoismul ei. Securitatea este, dimpotrivă, *garanția* egoismului ei.

Prin urmare, nici unul din așa-zisele drepturi ale omului nu depășește limitele omului egoist, ale omului ca membru al societății civile, adică ca individ închis în sine însuși, minat de interesele lui personale, de bunul său plac personal și separat de întreaga comunitate. În aceste drepturi, omul este departe de a fi conceput ca o ființă generică; dimpotrivă, viața generică însăși, societatea, apare ca un cadru exterior indivizilor, ca o îngrădire a independenței lor originare. Singura legătură care-i unește este necesitatea naturală, nevoia și interesul privat, conservarea proprietății lor și a persoanei lor egoiste.

Este destul de greu de înțeles cum un popor, care abia începe să se elibereze, să sfarme toate barierele dintre diferitele sale elemente, să întemeieze o comunitate politică — proclamă solemn dreptul omului egoist, separat de semenii săi și de această comunitate (*Déclaration de 1791*). Și această proclamație se repetă apoi într-un moment cînd numai cel mai eroic sacrificiu poate salva națiunea și cînd necesitatea unui asemenea sacrificiu se impune cu toată tăria, într-un moment cînd jertfirea tuturor intereselor societății civile este la ordinea zilei și egoismul trebuie pedepsit ca o crimă (*Déclaration des droits de l'homme etc. de 1793*)^{*}. Și mai de neînțeles devine acest fapt cînd observăm că viața civilă în stat, *comunitatea politică*, este redusă de către adepții emancipării politice la rolul de simplu *mijloc* pentru păstrarea acestor așa-zise drepturi ale omului; că în felul acesta le citoyen este proclamat servitorul acestui homme egoist, iar sfera în care omul se comportă ca o ființă socială este coborîtă sub sfera în care el se comportă ca ființă particulară; în sfîrșit, că nu omul ca citoyen este considerat ca omul *propriu-zis*, ca omul *adevărat*, ci omul ca bourgeois.

* Declarația drepturilor omului etc. din 1793. — *Nota Trad.*

„Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme* (Déclaration des droits etc. de 1791, art. 2). „Le gouvernement est institué pour garantir à l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles“ ** (Déclaration etc. de 1793, art. 1).

Prin urmare, chiar în momentele entuziasmului ei încă tineresc, ajuns prin forța împrejurărilor la limita lui extremă, viața politică este proclamată simplu mijloc, al cărui scop este viața societății civile. Ce-i drept, practica revoluționară a acestei vieți politice se află într-o contradicție flagrantă cu teoria ei. În timp ce, de pildă, siguranța este proclamată ca un drept al omului, violarea secretului corespondenței este în mod fățiș la ordinea zilei. „La liberté indéfinie de la presse“ *** (Constitution de 1793, art. 122) este garantată ca o consecință a dreptului omului, a libertății individuale, dar în același timp libertatea presei este complet suprimată, căci „la liberté de la presse ne doit pas être permise lorsqu'elle compromet la liberté publique“ **** (Robespierre jeune : „Histoire parlementaire de la révolution française“ par Buchez et Roux, t. 28, p. 159). Cu alte cuvinte, dreptul omului la libertate încetează de a mai fi un drept de îndată ce intră în conflict cu viața politică, în timp ce în teorie viața politică nu este decît garanția drepturilor omului, a drepturilor omului individual, și trebuie deci înlăturată de îndată ce vine în contradicție cu scopul ei, adică cu aceste drepturi ale omului. Dar practica este numai excepție, în timp ce teoria este regulă generală. Dar chiar dacă vrei să consideri însăși practica revoluționară ca o poziție justă în condițiile date, tot rămîne nedezlegată enigma de ce în conștiința adepților emancipării politice problema a fost pusă cu capul în jos și de ce scopul apare ca mijloc, iar mijlocul ca scop. A explica acest lucru ca o iluzie optică a conștiinței lor ar însemna să lași dezlegată această enigmă, deși ea ar fi atunci o enigmă psihologică, teoretică.

Dezlegarea enigmei e cît se poate de simplă.

Emanciparea politică este în același timp *descompunerea* vechii societăți, pe care se sprijină orînduirea de stat înstrăi-

* — „Scopul oricărei asociații politice este apărarea drepturilor naturale și imprescriptibile ale omului“. — *Nota Trad.*

** — „Guvernul a fost instituit pentru a-i garanta omului beneficierea de drepturile sale naturale și imprescriptibile“. — *Nota Trad.*

*** — „Libertatea nelimitată a presei“. — *Nota Trad.*

**** — „libertatea presei nu trebuie permisă atunci cînd periclitează libertatea publică“. — *Nota Trad.*

nată de popor, pe care se sprijină puterea despotică. Revoluția politică este revoluția societății civile. Care era caracterul vechii societăți? Ea poate fi caracterizată cu un singur cuvânt: *feudalismul*. Vechea societate civilă avea un caracter *de-a dreptul politic*, adică elementele vieții civile — de pildă, proprietatea, familia, felul de muncă — erau înălțate la rangul de elemente ale vieții de stat sub forma puterii senioriale, a stărilor și a corporației. Sub această formă ele determinau raportul dintre individul izolat și *totalitatea statului*, adică poziția lui *politică*, adică poziția lui de separare și de izolare față de celelalte elemente componente ale societății. Căci acea organizare a vieții poporului nu înălța proprietatea sau munca la rangul de elemente sociale, ci, dimpotrivă, desăvârșea *separarea* lor de totalitatea statului și le constituia în societăți *aparte* în sinul societății. În această formă a lor, funcțiile vitale și condițiile de viață ale societății civile erau totuși politice, chiar dacă erau politice în sens feudal, adică separau individul de totalitatea statului și transformau raportul *special* al corporației lui față de totalitatea statului în propriul lui raport general față de viața poporului, iar activității civile determinate și poziției civile determinate a individului îi imprimau un caracter general. Ca urmare a unei asemenea organizări, în mod necesar unitatea statului, ca și conștiința, voința și activitatea unității statului, adică puterea generală a statului, apare și ea ca o funcție *specială* a unui suveran izolat de popor și a slujitorilor lui.

Revoluția politică, dărîmînd această putere despotică și înălțînd treburile de stat la rangul de treburi ale poporului, constituind statul politic ca o cauză *generală*, cu alte cuvinte ca un stat adevărat, a sfărîmat în mod necesar toate stările, corporațiile, breslele, privilegiile, care erau tot atîtea expresii ale separării poporului de comunitatea lui. Prin aceasta revoluția politică *a suprimat caracterul politic al societății civile*. Ea a fărîmițat societatea civilă în elementele ei componente simple, pe de o parte în *indivizi*, iar pe de altă parte în *elemente materiale* și *spirituale* care formează conținutul vieții, situația civilă a acestor indivizi. Ea a descătușat spiritul politic, care era, ca să zicem așa, fărîmițat, descompus și împrăștiat în diferitele unghere ale societății feudale; l-a strîns laolaltă, scoțîndu-l din această împrăștiere, l-a eliberat de amestecul lui cu viața civilă și l-a constituit ca o sferă a comunității, a cauzei *generale* a poporului, într-o independență

ideală față de elementele *particulare* ale vieții civile. Activității vitale *determinate* și poziției vitale determinate li s-a recunoscut doar o însemnătate individuală. Ele nu mai constituiau raportul general al individului față de totalitatea statului. Chestiunile publice ca atare au devenit, dimpotrivă, chestiunile generale ale fiecărui individ, iar funcția politică a devenit pentru el o funcție generală.

Dar desăvârșirea idealismului statului a constituit totodată desăvârșirea materialismului societății civile. O dată cu eliberarea din jugul politic au fost sfărâmate și lanțurile care ținneau încătușat spiritul egoist al societății civile. Emanciparea politică a constituit în același timp emanciparea societății civile de politică, chiar și de *aparența* unui conținut general.

Societatea feudală a fost descompusă și redusă la baza ei — omul —, dar la un om care era într-adevăr baza ei, la omul *egoist*.

Acest om, membru al societății civile, este, prin urmare, baza, premisa statului *politic*. Statul îl recunoaște ca atare în drepturile omului.

Dar libertatea omului egoist și recunoașterea acestei libertăți nu reprezintă altceva decât recunoașterea mișcării *nestăvilite* a elementelor spirituale și materiale care alcătuiesc conținutul vieții acestui om.

Omul n-a fost, prin urmare, eliberat de religie, ci a căpătat libertatea religiei. El n-a fost eliberat de proprietate, ci a căpătat libertatea proprietății. N-a fost eliberat de egoismul profesiei, ci a căpătat libertatea profesiei.

Construirea statului politic și descompunerea societății civile în *indivizi* independenți — ale căror relații le reglementează *dreptul* după cum privilegiul exprimă relațiile oamenilor din stări și bresle — se săvârșesc prin *unul și același act*. Omul ca membru al societății civile, omul *nepolitic*, apare însă în mod inevitabil ca *natural*. *Les droits de l'homme* apar ca *des droits naturels*, căci *activitatea conștientă* se concentrează în *actul politic*. Omul *egoist* este rezultatul *pasiv*, *găsit de-a gata* al societății descompuse, obiectul *certitudinii imediate*, prin urmare un obiect *natural*. *Revoluția politică* descompune viața civilă în părțile ei constitutive fără a *revoluționa* aceste părți constitutive înseși și fără a le supune criticii. Ea privește societatea civilă, lumea necesităților, a muncii, a intereselor private, a dreptului privat, ca *temelie a existenței sale*, ca o *premisă* care nu mai are nevoie de o

altă demonstrație, deci ca *baza ei naturală*. În sfârșit, omul ca membru al societății civile trece drept omul *propriu-zis*, drept *homme*, spre deosebire de *citoyen*, pentru că el este omul în existența lui senzorială, individuală cea mai directă, pe când omul *politic* nu este decît omul abstract, artificial, omul ca persoană *alegorică, juridică*. Omul real este recunoscut abia sub forma individului *egoist*, omul *adevărat* abia sub forma unui *citoyen abstract*.

Rousseau descrie just abstracția omului politic, cînd spune :

„Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de *changer*, pour ainsi dire, la *nature humaine*, de *transformer* chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en *partie* d'un plus grand tout, dont cet individu reçoit en quelque sorte sa vie et son être, de substituer une *existence partielle et morale* à l'existence physique et indépendante. Il faut qu'il ôte à *l'homme ses forces propres* pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui” * („Contrat social”, livre II, Londres, 1782, p. 67).

Orice emancipare este o *readucere* a lumii omenești, a relațiilor la *omul însuși*.

Emanciparea politică este reducerea omului, pe de o parte, la situația de membru al societății civile, la situația de individ *egoist independent*, iar pe de altă parte la aceea de *cetățean*, de persoană juridică.

Abia cînd omul individual real va absorbi pe cetățeanul abstract și cînd, ca om individual, în viața lui empirică, în munca lui individuală, în relațiile lui individuale va deveni o ființă *generică*, abia cînd omul își va cunoaște și-și va organiza „ses forces propres” ** ca forțe *sociale* și deci nu va mai separa de sine forța socială sub forma puterii *politice*, abia atunci se va săvîrși emanciparea umană.

* „Acela care îndrăznește să întreprindă constituirea unui popor trebuie să se simtă în stare de a *schimba*, ca să zic așa, *natura omenească*, de a *transforma* pe fiecare individ, care prin sine însuși este un întreg perfect și solitar, într-o *parte* a unui întreg mai mare de la care acest individ să-și primească oarecum viața și ființa sa, de a înlocui existența fizică și independentă printr-o *existență parțială și morală*. El trebuie să-și ia *omului forțele lui proprii* și să-l dea altele care să-i fie străine și pe care să nu le poată folosi fără ajutorul altor oameni”. („Contractul social”, cartea a II-a, Londra, 1782, pag. 67). — *Nota Trad.*

** — „forțele lui proprii”. — *Nota Trad.*

II

„Capacitatea evreilor și a creștinilor contemporani de a deveni liberi”. De Bruno Bauer („Douăzeci și una de coli”, pag. 56—71)

Sub acest aspect Bauer analizează problema raportului dintre *religia evreiască și cea creștină*, precum și poziția lor față de critică. Poziția lor față de critică este, după Bauer, poziția lor „față de capacitatea de a deveni libere”.

Bauer ajunge la următoarea concluzie :

„Creștinul nu trebuie să depășească decît o treaptă, și anume religia sa, pentru a se lepăda în genere de religie”, deci pentru a deveni liber ; „evreul, dimpotrivă, trebuie să rupă nu numai cu esența sa iudaică, dar și cu dezvoltarea și desăvîrșirea religiei lui, o dezvoltare care i-a rămas străină” (pag. 71).

Bauer, prin urmare, transformă aici problema emancipării evreilor într-o problemă pur religioasă. Sofisticăria teologică pe tema cine are mai multe șanse să ajungă la fericirea eternă — evreul sau creștinul — capătă aici o formă iluministă : care din ei e *mai apt pentru emancipare*. E drept că întrebarea nu se mai pune ca înainte : te eliberează creștinismul sau iudaismul ? Ea se pune mai degrabă invers : ce te face mai liber, negarea iudaismului sau negarea creștinismului ?

„Dacă evreii vor să devină liberi, ei nu trebuie să se convertească la creștinism, ci la creștinismul descompus, la religia descompusă în general, adică la iluminism, la critică și la rezultatele ei, la umanitatea liberă” (pag. 70).

Pentru evrei tot mai e vorba de o *convertire*, dar nu de convertirea la creștinism, ci la creștinismul descompus.

Bauer cere evreilor să rupă cu esența religiei creștine, o cerință care, după cum spune chiar el, nu decurge din dezvoltarea esenței evreiești.

După ce, în încheierea sa la „Problema evreiască”, Bauer nu a văzut în iudaism decît o grosolană critică religioasă a creștinismului și deci nu i-a atribuit „decît” un sens religios, era de prevăzut că și emanciparea evreilor se va transforma la el într-un act filozofic-teologic.

Bauer concepe esența abstractă *ideală* a evreului, *religia* lui, ca *întreaga* lui esență. El conchide deci pe drept cuvînt : „Evreul nu dă nimic omenirii cînd disprețuiește propria lui lege mărginită”, cînd reneagă întregul său iudaism (pag. 65).

Raportul dintre evrei și creștini se definește deci în felul următor : singurul interes al creștinului pentru emanciparea evreilor este un interes general-omenesc, un interes *teoretic*. Iudaismul este un fapt care supără ochiul religios al creștinului. De îndată ce ochiul lui încetează de a mai fi religios, acest fapt încetează de a mai fi supărător. Emanciparea evreului în sine nu este treaba creștinului.

Evreul, dimpotrivă, pentru a se elibera trebuie să se achite nu numai de treaba sa proprie, dar totodată și de aceea a creștinului, să treacă prin „Critica sinopticilor” și „Viața lui Iisus”⁹⁹ etc.

„Să ia ei înșiși aminte : soarta lor stă în propriile lor mâini ; dar istoria nu îngăduie să-ți bați joc de ea” (pag. 71).

Să încercăm să pătrundem formularea teologică a problemei. Problema capacității de emancipare a evreului se transformă pentru noi în întrebarea : care anume element *social* trebuie biruit pentru a desființa iudaismul. Căci capacitatea de emancipare a evreului de azi este raportul dintre iudaism și emanciparea lumii actuale. Acest raport decurge în mod necesar din poziția specială a iudaismului în lumea înrobită de azi.

Să privim pe adevăratul evreu laic, nu pe cel al *sabatului*, cum face Bauer, ci pe evreul de *toate zilele*.

Să nu căutăm taina evreului în religia lui, ci, dimpotrivă, să căutăm taina religiei în adevăratul evreu.

Care este baza laică a iudaismului ? Necesitatea *practică*, *egoismul*.

Care este cultul laic al evreului ? *Mercantilismul*. Care este dumnezeul lui laic ? *Banul*.

Ei bine ! Emanciparea de *mercantilism* și de *bani* — deci de iudaismul practic, real — ar fi autoemanciparea epocii noastre.

O organizare a societății care ar suprima premisele mercantilismului — prin urmare și posibilitatea mercantilismului — ar face cu neputință existența evreului. Conștiința lui religioasă s-ar risipi ca o ceață anostă în adevăratul aer dător de viață al societății. Pe de altă parte, dacă evreul recunoaște această esență *practică* a sa ca lipsită de valoare și lucrează la suprimarea ei, el lucrează, ieșind din cadrul dezvoltării sale pînă acum, de-a dreptul la *emanciparea omului* și luptă împotriva *celelaltei mai înalte expresii practice* a înstrăinării de sine a omului.

Descoperim astfel în iudaism manifestarea unui element *antisocial contemporan* general, care, prin dezvoltarea istorică la care evreii au colaborat cu asiduitate sub acest detestabil aspect, a ajuns în momentul de față la punctul său culminant, unde în mod necesar trebuie să se descompună.

Emanciparea evreilor, în ultimă instanță, înseamnă emanciparea omenirii de *iudaism* *.

Evreul s-a și emancipat în chip evreiesc.

„De pildă, evreul care la Viena este numai tolerat determină prin puterea banilor săi soarta întregului imperiu. Evreul care în cel mai mic dintre statele germane poate fi lipsit de drepturi decide destinele Europei. În timp ce corporațiile și breslele sînt încă inaccesibile evreului sau continuă încă să nu-l privească cu ochi buni, industria își bate joc cu îndrăzneală de încăpăținarea instituțiilor medievale” (B. Bauer: „Problema evreiască”, pag. 114).

Acesta nu este un fapt izolat. Evreul s-a emancipat în chip evreiesc, și anume nu numai prin aceea că și-a însușit puterea banului, ci prin faptul că, prin el și fără el, *banii* au devenit o putere universală, iar spiritul practic evreiesc a devenit spiritul practic al popoarelor creștine. Evreii s-au emancipat în măsura în care creștinii au devenit evrei.

„Evlaviosul locuitor al Noii Anglii, liber din punct de vedere politic — relatează, de pildă, colonelul Hamilton —, este un fel de *Laokoon* care nu face nici cea mai mică efortare pentru a se elibera de șerpilor care îi înlănțuie trupul. *Mamona* este idolul lor, ei îl adoră nu numai cu vorba, ci cu toată puterea trupului și sufletului lor. Întregul pămînt nu este, în ochii lor, decît o bursă, și ei sînt convinși că aici, pe lumea asta, n-au altă menire decît să ajungă mai bogați decît vecinii lor. Mercantilismul a pus stăpînire pe toate gîndurile lor, a face schimb de obiecte constituie unicul lor mod de a se recrea. Cînd călătoresc ei cară în spinare, ca să zic așa, toată dugheana sau biroul lor și nu vorbesc de altceva decît de dobînzii și de cîștig. Dacă, pentru o clipă, pierd din vedere afacerile lor, o fac numai pentru a adulmece afacerile altora”.

Nu numai atît. În America de Nord dominația practică a iudaismului asupra lumii creștine a ajuns un fapt atît de neîndoielnic și de normal, încît pînă și *propovăduirea evanghelică*, demnitatea de predicator al învățăturii creștine, a ajuns să fie un articol de negoț și negustorul falit începe să se îndeletnicească cu evanghelia, așa cum predicatorul evangheliciei, după ce s-a îmbogățit, se apucă de afaceri.

* Marx are în vedere emanciparea omenirii de mercantilism, de puterea banului. Folosirea termenului „iudaism” („Judentum”) în sensul de mercantilism e legată, la Marx, de faptul că în limba germană cuvîntul „Jude”, în afară de sensul său propriu: „evreu”, „iudeu”, se folosește și în sensul de „cămătar”, „traficant”. — *Nota Red.*

„*Tel que vous le voyez à la tête d'une congrégation respectable a commencé par être marchand; son commerce étant tombé, il s'est fait ministre; cet autre a débuté par le sacerdoce, mais dès qu'il a eu quelque somme d'argent à sa disposition, il a laissé la chaire pour le négoce. Aux yeux d'un grand nombre, le ministère religieux est une véritable carrière industrielle*” * (Beaumont, l. c., p. 185, 186).

După Bauer,

„actuala situație se bazează pe o minciună, căci în teorie evreul este lipsit de drepturi politice, pe cînd în practică are o putere colosală și își exercită *en gros*** influența sa politică, care *en détail**** este îngrădită” („Problema evreiască”, pag. 114).

Contradicția dintre puterea politică practică a evreului și drepturile lui politice este contradicția dintre politică și puterea banului în general. Pe cînd în mod ideal prima stă deasupra celei de a doua, în practică ea a devenit sclavul acesteia.

Iudaismul s-a menținut *alături* de creștinism nu numai ca o critică religioasă a creștinismului, nu numai ca o întruchipare a îndoielii în origina religioasă a creștinismului, ci și datorită faptului că spiritul evreiesc practic, că iudaismul s-a menținut în însăși societatea creștină și a ajuns chiar la cea mai înaltă dezvoltare a sa. Evreul care se află ca un membru special în societatea civilă nu este decît o manifestare specială a caracterului iudaic al societății civile.

Iudaismul nu s-a menținut în ciuda istoriei, ci datorită istoriei.

Societatea civilă zămislește într-una pe evreu din propriile ei măruntaie.

Care a fost, în fond, temelia religiei evreiești? Necesitatea practică, egoismul.

De aceea monoteismul reprezintă în realitate politeismul numeroaselor necesități, un politeism care face chiar din latină un obiect al legii divine. *Necesitatea practică, egoismul*, constituie principiul *societății civile*, și el reiese limpede ca atare de îndată ce societatea civilă a zămislit complet statul politic. Dumnezeu *necesității practice și al egoismului este banul*.

* „*Cutare, pe care îl vedeți în fruntea unei congregații respectabile, a fost la început negustor; cum negoșul i-a mers prost, s-a făcut slujitor al domnului; un altul a început prin a fi preot, dar, de îndată ce a avut la dispoziție o sumă oarecare de bani, a părăsit amvonul și s-a apucat de negustorie. În ochii multora, slujba duhovnicească este o adevărată ocupație lucrativă*”. — Nota Trad.

** — în mare, pe scară largă. — Nota Trad.

*** — în amănunt, cu bucată. — Nota Trad.

Banul este dumnezeul gelos al lui Izrael, în fața căruia nu poate exista nici un alt dumnezeu. Banul face să se prăbușească toți zeii omului și îi transformă în marfă. Banul este *valoarea* generală, constituită în sine, a tuturor lucrurilor. De aceea el a răpit întregii lumi, atît lumii omenești cît și naturii, valoarea ei specifică. Banul este esența muncii și a existenței omului, înstrăinată de el ; și această esență străină îl stăpînește și el o adoră.

Dumnezeul evreilor s-a laicizat și a ajuns să fie dumnezeul lumii. Adevăratul dumnezeu al evreului este polița. Dumnezeul lui este numai o poliță iluzorie.

Concepția despre natură la care se ajunge sub dominația proprietății private și a banului este un adevărat dispreț al naturii, înjosirea ei practică ; natura există, ce-i drept, în religia iudaică, dar numai în închipuire.

În acest sens a declarat Thomas Münzer că este insuportabil faptul

„că orice viețuitoare a fost făcută proprietate : peștii din apă, păsările din aer, plantele de pe pămînt ; că și viețuitoarea trebuie să devină liberă”¹⁰⁰.

Ceea ce în religia evreilor se găsește într-o formă abstractă — disprețul pentru teorie, pentru artă, pentru istorie, pentru om ca scop în sine — este punctul de vedere *conștient real* al financiarului, este virtutea lor. Chiar relațiile legate de perpetuarea speciei, relațiile dintre bărbat și femeie etc., devin un obiect de comerț ! Femeia devine aici un obiect de trafic.

Naționalitatea *himerică* a evreului este naționalitatea negustorului, a financiarului în general.

Legea lipsită de orice temei a evreului este doar caricatura religioasă a moralei lipsite de temei și a dreptului în general, a ritualurilor doar *formale* cu care se înconjură lumea egoismului.

Și, în această lume a egoismului, cel mai înalt raport al omului este raportul *legal*, raportul față de legi, care sînt valabile pentru el nu pentru că sînt legile proprii lui voințe și ale proprii lui ființe, ci pentru că ele *domină* și pentru că abaterea de la ele este *pedepsită*.

Iezuitismul evreiesc, același iezuitism practic pe care Bauer îl găsește în talmud, este raportul lumii egoismului față de legile care o domină, a căror eludare abilă constituie principala artă a acestei lumi.

Însăși mișcarea acestei lumi în cadrul legilor ei este în mod necesar o abrogare permanentă a legii.

Iudaismul nu se putea dezvolta mai departe ca *religie*, nu se putea dezvolta teoretic, deoarece concepția despre lume a necesității practice este mărginită prin natura ei și este epuizată prin câteva trăsături.

Religia necesității practice, prin însăși esența ei, nu-și putea găsi desăvârșirea în teorie, ci numai în *practică*, tocmai pentru că adevărul ei este practica.

Iudaismul nu putea să creeze o lume nouă; el putea numai să atragă în sfera activității sale noile creații și relații ale lumii, pentru că necesitatea practică, a cărei rațiune este egoismul, se comportă pasiv și nu se poate lărgi după voie, ci se *lărgește* numai ca urmare a dezvoltării condițiilor sociale.

Iudaismul își atinge punctul său culminant o dată cu desăvârșirea societății civile; dar societatea civilă se desăvârșește abia în lumea *creștină*. Numai sub dominația creștinismului, care transformă *toate* legăturile naționale, naturale, morale și teoretice în *ceva exterior* omului, putea societatea civilă să se separe complet de viața statală, să rupă toate legăturile generice ale omului și să pună în locul lor egoismul, necesitatea egoistă, să transforme lumea omenească într-o lume de indivizi separați asemenea atomilor, care se înfruntă ca niște vrăjmași.

Creștinismul a izvorât din iudaism. Și a devenit din nou iudaism.

Creștinul a fost, de la început, evreul care teoretizează; de aceea evreul este creștinul practic, iar creștinul practic a devenit din nou evreu.

Creștinismul a învins numai în aparență iudaismul real. El era prea *distins*, prea spiritualist pentru a înlătura grosolănia necesității practice altfel decât ridicînd-o în slăvile cerului.

Creștinismul este ideea sublimă a iudaismului; iudaismul este vulgara aplicare utilitaristă a creștinismului, dar această aplicare nu putea deveni generală decât după ce creștinismul, ca religie complet realizată, a desăvârșit *teoretic* înstrăinarea omului de sine însuși și de natură.

Abia după aceea a putut iudaismul să ajungă la dominația generală și să facă din omul înstrăinat și din natura înstrăinată obiecte *alienabile*, negociabile și căzute pradă robiei necesității egoiste și spiritului negustoresc.

Înstrăinarea lucrurilor este practica înstrăinării de sine a omului. Așa cum omul, atîta timp cît este prizonierul religiei,

nu știe să-și obiectiveze esența decît făcînd din ea o ființă *străină*, fantastică, tot așa sub stăpînirea necesității egoiste el nu poate să acționeze în mod practic, să producă în mod practic obiecte decît punîndu-și produsele, ca și activitatea sa, sub dominația unei esențe străine și dîndu-le sensul unei esențe străine — a banului.

În practica lui desăvîrșită, egoismul creștin al aspirației spre fericire se transformă în mod necesar în egoismul trupesc al evreului, nevoia cerească — în nevoie pămîntească, subiectivismul — în egoism. Noi explicăm vitalitatea evreului nu prin religia lui, ci, dimpotrivă, prin temeiul omenesc al religiei lui, prin necesitatea practică, prin egoismul lui.

Dat fiind că în societatea civilă adevărata esență a evreului s-a realizat pretutindeni, și-a căpătat întruchiparea sa laică, societatea civilă n-a putut să-l convingă pe evreu de *irealitatea* esenței sale *religioase*, care nu este de fapt decît concepția ideală a necesității practice. Prin urmare, esența evreului o găsim nu numai în pentateuc sau în talmud, ci și în societatea contemporană, nu ca o esență abstractă, ci ca una cît se poate de empirică, nu numai ca mărginire a evreului, ci ca mărginire evreiască a societății.

Îndată ce societatea va reuși să suprime esența *empirică* a iudaismului, mercantilismul și premisele lui, existența evreului va deveni *imposibilă*, deoarece conștiința lui va rămîne fără obiect, deoarece baza subiectivă a iudaismului, necesitatea practică, se va umaniza, deoarece conflictul dintre existența individual-senzorială a omului și existența lui generică va fi lichidat.

Emanciparea *socială* a evreului este *emanciparea societății de iudaism*.

Scris în toamna anului 1843
„Analele germano-franceze”, 1844

Karl Marx

Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului

Introducere

Pentru Germania, *critica religiei* este în esență încheiată, iar critica religiei este premisa oricărei critici.

Existența *profană* a erorii a fost compromisă din momentul în care *cereasca* ei *oratio pro aris et locis* * a fost infirmată. Omul, care în realitatea fantastică a cerului, unde căuta un supraom, n-a găsit decît propria sa *imagine reflectată*, nu va mai fi înclinat să găsească numai propria sa *aparență*, numai un neom, acolo unde el caută — și trebuie să caute — adevărata sa realitate.

Fundamentul criticii religiei este: *omul creează religia*, nu religia îl creează pe om. Și anume: religia este conștiința de sine și simțămîntul de sine al omului care sau nu s-a găsit încă pe sine, sau s-a pierdut din nou. Dar *omul* nu este o ființă abstractă, situată în afara lumii. Omul este *lumea omului*, statul, societatea. Acest stat, această societate produc religia, o *concepție răsturnată despre lume*, pentru că însuși statul, societatea constituie o *lume întoarsă pe dos*. Religia este teoria generală a acestei lumi, compendiul ei enciclopedic, logica ei în formă populară, al ei point d'honneur ** spiritualist, entuziasmul ei, sancțiunea ei morală, întregirea ei solemnă, temeiul ei general de consolare și de justificare. Ea este *realizarea fantastică* a esenței omenești, pentru că *esența omenească* nu posedă o realitate adevărată, *Lupta împotriva religiei este, prin urmare, lupta indirectă împotriva acelei lumi a cărei aromă spirituală este religia*.

Mizeria *religioasă* este *expresia* mizeriei reale și totodată *protestul* împotriva mizeriei reale. Religia este suspinul creaturii chinuite, sensibilitatea unei lumi lipsite de inimă, după

* — autoapologia (textual: pledoarie pentru patrie și cămin). — *Nota Trad.*

** — chestiune de onoare. — *Nota Trad.*

cum este și spiritul unor orînduiri lipsite de spirit. Ea este opiu pentru popor.

Suprimarea religiei, a acestei fericiri *iluzorii* a poporului, este cerința *adevăratei* lui fericiri. Cerința de a renunța la luziile cu privire la situația sa este *cerința de a renunța la o situație care are nevoie de iluzii*. Critica religiei este, așadar, în *germen critica acestei văi a plîngerii* a cărei *aureolă sfîntă* este religia.

Critica a înlăturat florile imagine care acopereau lanțul nu pentru ca omul să poarte lanțul dezolant și prozaic, ci pentru ca el să arunce lanțul și să culeagă floarea vie. Critica religiei îl eliberează pe om de iluzii, pentru ca el să gîndească, să acționeze, să-și făurească realitatea sa ca un om dezamăgit, ca un om care și-a venit în fire, pentru ca să se miște în jurul lui însuși și prin urmare în jurul adevăratului său soare. Religia este doar soarele iluzoriu care se mișcă în jurul omului atîta timp cît el nu se mișcă încă în jurul lui însuși.

Este, așadar, *sarcina istoriei* ca, după ce a dispărut *viața de apoi* a adevărului, să statornicească *adevărul vieții aces-teia*. Este, înainte de toate, *sarcina filozofiei*, care se află în slujba istoriei, ca, după ce a fost demascată *forma sfîntă* a înstrăinării de sine a omului, să demaște înstrăinarea de sine în *formele ei profane*. Critica cerului se transformă astfel în critica pămîntului, *critica religiei* în *critica dreptului*, *critica teologiei* în *critica politicii*.

Expunerea ce urmează¹⁰¹ — care reprezintă o contribuție la această lucrare — nu se referă în primul rînd la original, ci la o copie, la *filozofia* germană a statului și a dreptului, și aceasta pentru simplul motiv că ia ca punct de plecare *Germania*.

Dacă am vrea să pornim de la însuși *statu quo*-ul german, fie chiar în singurul fel potrivit, adică în cel negativ, rezultatul ar rămîne totuși un *anacronism*. Chiar negarea prezentului nostru politic se află de pe acum în magazia de vechituri a istoriei popoarelor moderne ca un fapt învechit. Dacă neg perucile pudrate, tot mai am de-a face cu cele nepudrate. Dacă neg starea de lucruri din Germania anului 1843, mă aflu totuși, după cronologia franceză, abia în 1789, deci cu atît mai puțin în centrul contemporaneității.

Da, istoria germană se mîndrește cu o mișcare ce nu a fost realizată și nu va fi imitată de nici un popor de pe firmamentul istoriei. Și anume noi am fost părtași la restaurațiile popoare-

lor moderne fără a fi participat la revoluțiile lor. Am trecut prin restaurație, în primul rînd, pentru că alte popoare au cutezat să facă revoluție și, în al doilea rînd, pentru că alte popoare au trecut printr-o contrarevoluție ; prima oară pentru că stăpînitorilor noștri le-a fost frică, și a doua oară pentru că nu le-a fost frică. Noi, în frunte cu păstorii noștri, ne-am aflat întotdeauna numai într-o singură împrejurare în tovărășia libertății, și anume în *ziua înmormîntării ei*.

O școală care justifică josnicia zilei de astăzi prin josnicia zilei de ieri, o școală care califică drept strigăt de răzvrătire orice strigăt al iobagului împotriva cnutului atunci cînd cnutul este un cnut vechi, istoric, un cnut rămas din moștrămoși, o școală căreia istoria îi arată numai *posteriorii*, așa cum i l-a arătat dumnezeul lui Izrael servitorului său Moise, — această *școală istorică a dreptului* ar fi inventat deci istoria germană dacă nu ar fi fost ea însăși o invenție a istoriei germane. Ca un Shylock, dar ca un Shylock-servitor, la fiecare funt de carne tăiată din inima poporului ea jură pe polița ei, pe polița ei istorică, pe polița ei creștină germană.

Dimpotrivă, entuziaștii naivi, teutonomanii prin sînge și spirite liberale prin reflexie, caută istoria libertății noastre dincolo de istoria noastră, în străvechile păduri teutone. Dar prin ce s-ar deosebi istoria libertății noastre de istoria libertății mistrețului dacă ea nu poate fi găsită decît în păduri ? De altfel se știe : ecoul pădurii îți răspunde așa cum ai strigat. Prin urmare, lăsați în pace străvechile păduri teutone !

Război rînduieiilor din Germania ! Desigur ! Aceste rînduiei sînt sub nivelul istoriei, ele sînt mai prejos de orice critică, dar rămîn totuși un obiect al criticii, după cum criminalul care se situează sub nivelul umanității rămîne un obiect al călăului. În lupta cu ele, critica nu este o pasiune a rațiunii, ci rațiunea pasiunii. Ea nu este un bisturiu, ci o armă. Obiectul ei este dușmanul ei, pe care nu vrea să-l combată, ci să-l nimicească. Căci spiritul acestor rînduiei a fost combătut. În sine, ele nu constituie obiecte demne de a fi luate în seamă, ci existențe tot atît de disprețuite pe cît de demne de dispreț. În ce privește critica, ea nu are nevoie să se lămurească asupra acestui obiect, căci este pe deplin edificată asupra lui. Ea nu mai apare ca scop în sine, ci numai ca mijloc. Patosul ei esențial este indignarea, munca ei esențială este divulgarea.

Este vorba de zugrăvirea unei grele presiuni reciproce a tuturor sferelor sociale, a unui dezacord general pasiv, a unei mărginiri care se preamărește și se înșală în aceeași măsură

asupra ei însăși, avînd drept cadru un sistem de guvernare care, trăind din conservarea tuturor mîrșăviilor, nu este el însuși decît *mîrșăvia la putere*.

Ce spectacol! O nesfîrșită diviziune a societății în cele mai diverse caste, care se înfruntă cu antipatiile lor mărunte, cu conștiința lor încărcată și cu mediocritatea lor brutală și care, tocmai din pricina poziției lor reciproce echivoce și bănuitoare, sînt toate — fără deosebire, chiar dacă cu formalități variate — tratate de *stăpînii* lor ca *existențe de care dispun prin grația cerului*. Și ele trebuie să recunoască drept *grație a cerului* însuși faptul că sînt *stăpînite, guvernate și posedate!* Iar de partea cealaltă stăpînii înșiși, a căror mărime stă în raport invers cu numărul lor!

Critica care și-a fixat un asemenea obiectiv este o critică *de încăierare*; dar în încăierare nu se pune problema dacă dușmanul este un dușman nobil, de același rang, un dușman *interesant*, ci problema este să-l *lovești*. Este absolut necesar să nu le lași germanilor nici o clipă de autoiluzionare și de resemnare. Trebuie să faci în așa fel ca apăsarea reală să le pară și mai apăsătoare, adăugîndu-i conștiința apăsării; să faci ca rușinea să fie și mai rușinoasă, făcînd-o cunoscută tuturor. Fiecare sferă a societății germane trebuie înfățișată ca *partie honteuse* * a societății germane; trebuie silite, aceste rînduieli încremenite, să joace, cîntîndu-le propria lor melodie! Poporul trebuie să învețe *să se îngrozească* de sine însuși pentru a căpăta astfel *curaj*. În felul acesta va fi împlinită o nevoie imperioasă a poporului german, și nevoile popoarelor sînt ele înseși temeiurile satisfacerii lor.

Și chiar pentru popoarele *moderne* această luptă împotriva conținutului mărginit al acestui *statu quo* german nu poate fi lipsită de interes, căci *statu quo german* este *desăvîrșirea fățișă a lui ancien régime* **, iar *l'ancien régime* este *racila ascunsă a statului modern*. Lupta împotriva situației politice actuale din Germania este lupta împotriva trecutului popoarelor moderne, care mai resimt și astăzi reminiscențele acestui trecut. Pentru ele este instructiv să vadă cum *l'ancien régime*, care la ele a trecut printr-o *tragedie*, apare ca strigoi german într-o *comedie*. Istoria lui a fost *tragică* atîta timp cît el era puterea preexistentă în lume, iar libertatea, în schimb, o năzărire personală într-un cuvînt atîta timp cît el

* — partea rușinoasă. — *Nota Trad.*

** — vechiul regim (înainte de revoluția franceză din 1789—1794).
— *Nota Red.*

însuși credea — și trebuia să creadă — în îndreptățirea lui. Cîtă vreme *l'ancien régime*, ca orînduire existentă a lumii, a luptat împotriva unei lumi abia în devenire, el s-a făcut vinovat de o eroare istorică mondială, dar nu de o eroare personală. De aceea prăbușirea lui a fost tragică.

Dimpotrivă, actualul regim german — un anacronism în contradicție flagrantă cu axiome universal recunoscute, o exhibare a nimicniciei lui *ancien régime* în fața întregii lumi — își închipuie numai că crede în sine însuși și pretinde lumii să-și închipuie aceleași lucruri. Dacă ar crede în propria lui *esență*, ar mai încerca oare să o ascundă sub *aparența* unei alte esențe și și-ar mai căuta oare salvarea în ipocrizie și în sofisme? *L'ancien régime* modern nu mai este decît *cabotinul* unei orînduiri a lumii ai cărei *eroi adevărați* au murit. Istoria acționează temeinic și trece prin multe faze cînd duce la groapă o formă veche de viață. Ultima fază a unei forme a istoriei universale este *comeia* ei. Zeii Eladei, răniți de moarte, în chip tragic, în „Prometeu în lanțuri” al lui Eșhil, au trebuit să moară încă o dată în chip comic în dialogurile lui Lucian. De ce se petrec astfel lucrurile în istorie? Pentru ca omenirea să se despartă cu *voioșie* de trecutul ei. Acest destin istoric *voios* îl revendicăm noi pentru puterile politice ale Germaniei.

Dar, de îndată ce însăși realitatea politică-socială *modernă* este supusă criticii, deci de îndată ce critica se ridică pînă la probleme cu adevărat omeneste, ea se situează în afara acestui *statu quo* german, căci altfel ea și-ar analiza obiectul de la un nivel *inferior*. Un exemplu în această privință. Raportul dintre industrie, în general dintre lumea bogățiilor, și lumea politică este o problemă de căpetenie a vremurilor moderne. Sub ce formă încep germanii să se ocupe de această problemă? Sub forma *protecției vamale*, a *sistemului prohibitiv*, a *economiei naționale*. Teutomania a trecut de la om la materie, și astfel într-o bună zi cavalerii bumbacului și eroii fierului s-au pomenit transformați în patrioți. Așadar, în Germania suveranitatea monopolului în interior începe să fie recunoscută prin aceea că i se atribuie *suveranitatea în exterior*. Prin urmare, în Germania ne pregătim să începem cu ceea ce Franța și Anglia sînt gata să termine. Vechile rînduiri putrede, împotriva cărora aceste țări se revoltă teoretic și pe care le mai suportă doar cum suporta lanțurile, sînt salutate în Germania ca zorile unui viitor frumos care abia îndrăznește să treacă

de la teoria *perfidă* * la practica cea mai necruțătoare. Pe cînd în Franța și în Anglia se pune problema : *economie politică* sau *dominația societății asupra avuției*, în Germania se pune problema : *economie națională* sau *dominația proprietății private asupra națiunii*. În Franța și în Anglia e vorba deci de a suprima monopolul, ajuns la ultimele lui consecințe ; în Germania, dimpotrivă, e vorba să mergem pînă la ultimele consecințe ale monopolului. Acolo e vorba de o soluție, aici abia de un conflict. Acesta este un exemplu din care reiese îndeajuns forma *germană* a problemelor actuale, un exemplu din care reiese că istoria noastră, asemenea unui recrut stîngaci, a avut pînă acum numai sarcina de a repeta povești răsuflate.

Dacă, prin urmare, dezvoltarea *generală* germană n-ar depăși dezvoltarea *politică* germană, un german ar putea participa la rezolvarea problemelor prezentului cel mult așa cum ar face-o un *rus*. Dar dacă individul izolat nu este legat prin limitele națiunii, națiunea în ansamblul ei nu este nici ea eliberată prin eliberarea unui individ. Sciții nu au făcut nici un pas spre cultura greacă prin faptul că Grecia numără printre filozofii ei un scit.¹⁰²

Din fericire, noi, germanii, nu sîntem sciți.

După cum popoarele antice și-au trăit preistoria în imaginație, în *mitologie*, tot așa și noi, germanii, ne trăim istoria viitoare în gîndire, în *filozofie*. Sîntem contemporanii filozofici ai veacului nostru fără a fi contemporanii lui *istorici*. Filozofia germană este *prelungirea în idee* a istoriei germane. Prin urmare, dacă, în loc să criticăm *les oeuvres incomplètes* ** ale istoriei noastre reale, noi criticăm *les oeuvres posthumes* *** ale istoriei noastre ideale, *filozofia*, apoi critica noastră se află în miezul problemelor despre care prezentul spune : *that is the question* ! **** Ceea ce la popoarele înaintate constituie un dezacord *practic* cu rînduiriile statale moderne, în Germania, unde aceste rînduiriile înseși încă nu există, înseamnă în primul rînd un dezacord *critic* cu oglindirea filozofică a acestor rînduiri.

* Joc de cuvinte : „*listige Theorie*” („teorie perfidă”) — aluzie la agitația în favoarea protecționismului, desfășurată de Friedrich List. — *Nota Red.*

** — operele neterminate. — *Nota Trad.*

*** — operele postume. — *Nota Trad.*

**** — iată întrebarea ! — *Nota Trad.*

Filozofia germană a dreptului și a statului este singura istorie germană care stă *al pari** cu actualitatea modernă oficială. De aceea poporul german trebuie să treacă această istorie imaginară alături de rînduielile existente în țara sa și să supună criticii nu numai aceste rînduieli, ci și continuarea lor abstractă. Viitorul lui nu se poate *mărgini* nici la negarea directă a rînduielilor lui statale și juridice reale, nici la realizarea nemijlocită a rînduielilor lui statale și juridice ideale, căci în rînduielile lui ideale poporul german are o negare directă a rînduielilor lui reale, iar realizarea nemijlocită a rînduielilor lui ideale el a *depășit-o* aproape, contemplînd viața popoarelor vecine. De aceea partidul politic *practic* din Germania cere, pe bună dreptate, *negarea filozofiei*. Eroarea lui nu constă în această cerință, ci în faptul că se oprește la această cerință, pe care nu o duce și nici nu poate s-o ducă la îndeplinire în mod temeinic. El își închipuie că realizează această negație prin faptul că întoarce spatele filozofiei și mormăie, cu capul întors, cîteva fraze înciudate și banale la adresa ei. În mărginirea orizontului său, el nu înglobează și filozofia în sfera realității *germane*, ba o consideră chiar *inferioară* practicii germane și teoriilor care o slujesc. Voi cereți să se pornească de la *germenul real de viață*, dar uitați că pînă acum germenul real de viață al poporului german a sălășluit numai în *craniul* lui. Într-un cuvînt : *nu puteți suprima filozofia atîta timp cît n-ați tradus-o în fapt*.

Aceeași eroare, însă în sens *invers*, a comis-o și partidul politic *teoretic* care își are obîrșia în filozofie.

În lupta actuală el a văzut *numai lupta critică dintre filozofie și lumea germană* ; el n-a luat în considerare faptul că *filozofia de pînă acum* aparține ea însăși acestei lumi și că este *completarea* ei, fie și ideală. Dacă față de adversarul lui a adoptat o atitudine critică, în schimb s-a comportat necritic față de sine însuși, întrucît, luînd ca punct de plecare *premisele* filozofiei, fie că s-a oprit la rezultatele care decurgeau din ele, fie că a dat exigențe și rezultate luate din altă sursă drept exigențe și rezultate imediate ale filozofiei, deși acestea — presupunînd că sînt întemeiate — nu se pot obține, dimpotrivă, decît ca o *negare a filozofiei de pînă acum*, a filozofiei ca filozofie. Ne rezervăm pentru mai tîrziu dreptul de a prezenta o descriere mai amănunțită a acestui partid. Deficiența lui fundamentală poate fi rezumată în felul următor :

* — la nivelul. — *Nota Trad.*

el a crezut că poate să traducă în fapt filozofia fără a o suprima.

— Critica filozofiei germane a statului și a dreptului, formulată de Hegel în modul cel mai consecvent, mai bogat și mai desăvârșit, este atît o analiză critică a statului modern și a realității legate de el, cît și cea mai hotărîtă negare a întregii forme de conștiință politică și juridică germană de pînă acum, filozofia speculativă a dreptului fiind tocmai expresia ei cea mai de seamă și mai universală, ridicată la rangul de știință. După cum filozofia speculativă a dreptului, această gîndire abstractă, exaltată cu privire la statul modern a cărei realitate rămîne lumea cealaltă — chiar dacă această cealaltă lume nu se află decît de cealaltă parte a Rinului — a fost posibilă numai în Germania, tot așa, invers, și imaginea mintală germană despre statul modern, imagine care face abstracție de omul real, a fost posibilă numai pentru că și în măsura în care statul modern însuși face abstracție de omul real sau satisface omul întreg numai într-un mod cu totul fictiv. Germanii au gîndit în politică ceea ce alte popoare au făcut. Germania a fost conștiința lor teoretică. Caracterul abstract și înfumurarea gîndirii ei au mers totdeauna paralel cu unilateralitatea și platitudinea realității lor. Dacă, prin urmare, *statu quo* al statului german exprimă desăvîrșirea lui ancien régime; desăvîrșirea acestui ghimpe înfipt în corpul statului modern, apoi *statu quo* al științei germane despre stat exprimă nedesăvîrșirea statului modern, defectuoșitatea propriului său organism.

Prin simplul fapt că este adversarul hotărît al formei de pînă acum a conștiinței politice germane, critica filozofiei speculative a dreptului nu se adîncește în sine însăși, ci se îndreaptă spre probleme pentru a căror dezlegare nu există decît un singur mijloc : *practica*.

Se pune întrebarea : poate oare Germania să ajungă la o practică à la hauteur des principes *, adică la o revoluție în stare s-o ridice nu numai la nivelul oficial al popoarelor moderne, ci și la înălțimea umană care va fi viitorul apropiat al acestor popoare ?

Fără îndoială, arma criticii nu poate înlocui critica armelor, forța materială trebuie răsturnată tot printr-o forță materială, dar și teoria devine o forță materială de îndată ce cuprinde masele. Teoria este capabilă să cuprindă masele de

* — la înălțimea principiilor. — Nota Trad.

îndală ce face dovada *ad hominem**, și ea face dovada *ad hominem* de îndată ce devine radicală. A fi radical înseamnă a merge pînă la rădăcina lucrurilor. Pentru om însă rădăcina este însuși omul. Dovada evidentă a radicalismului teoriei germane, deci a energiei ei practice, este faptul că ea pornește de la suprimarea *pozitivă*, hotărîită a religiei. Critica religiei se încheie cu învățătura că *omul este ființa supremă pentru om*, deci cu *imperativul categoric de a răsturna toate relațiile* în care omul este o ființă înjosită, înrobită, părăsită, o ființă demnă de dispreț, relații care nu pot fi mai bine caracterizate decît prin exclamația unui francez cu ocazia unei propuneri de a se institui un impozit pe cîini: „Biete animale! Vor să vă trateze ca pe niște oameni!”.

Chiar din punct de vedere istoric, emanciparea teoretică are pentru Germania un înțeles practic specific. Căci trecutul *revoluționar* al Germaniei este teoretic, el este *reforma*. Așa cum revoluția a început atunci în creierul unui *călugăr*, ea începe acum în creierul *filozofului*.

Într-adevăr, *Luther* a învins robia din *evlavie*, pentru că în locul ei a pus robia din *convingere*. El a sfărîmat credința în autoritate, pentru că a restaurat autoritatea credinței. El a transformat pe popi în laici, pentru că a transformat pe laici în popi. El a eliberat pe om de religiozitatea exterioară, pentru că a făcut din religiozitate lumea lăuntrică a omului. A emancipat trupul de lanțuri, pentru că a pus inima în lanțuri.

Dar dacă protestantismul nu a dat o justă soluționare a problemei, el a pus totuși în mod just problema. Nu mai era vorba acum de lupta laicului cu *popa din afara lui*, ci de lupta cu *propriul* său *popă lăuntric*, cu *firea* lui *popescă*. Și dacă transformarea protestantă a laicilor germani în popi a emancipat pe popii laici, pe *principi*, împreună cu clica lor de privilegiați și filistini, transformarea filozofică în om a germanului pătruns de spiritul popesc va emancipa *poporul*. Dar așa cum emanciparea nu s-a limitat la principii, tot așa nici *secularizarea* bunurilor nu se va limita la *jefuirea avuțiilor bisericesti*, pusă în practică înaintea tuturor de Prusia ipocrită. Pe atunci, războiul țărănesc, evenimentul cel mai radical din istoria germană, a eșuat din cauza teologiei. Astăzi, cînd teologia însăși a eșuat, filozofia va duce la destrămarea *statu quo*-ului nostru, manifestarea cea mai elocventă a lipsei de libertate din istoria germană. În ajunul reformei,

* — argumentum ad hominem — argument care privește o anumită persoană. — *Nota Trad.*

Germania oficială era robul absolut al Romei. În ajunul revoluției sale, ea nu este nici măcar robul absolut al Romei, ci robul Prusiei și al Austriei, al iuncherilor și al filistinilor.

O piedică fundamentală pare să stea totuși în calea unei revoluții germane *radicale*.

Ea constă în aceea că revoluțiile au nevoie de un element *pasiv*, de o temelie *materială*. Teoria se realizează la un popor numai în măsura în care ea este realizarea nevoilor lui. Dar uriașului dezacord dintre exigențele gândirii germane și răspunsurile pe care i le dă realitatea germană îi va corespunde oare un dezacord asemănător între societatea civilă și stat, un dezacord al societății civile cu ea însăși? Vor fi oare nevoile teoretice nevoi practice nemijlocite? Nu este de ajuns ca gândirea să tindă spre realizare; trebuie ca realitatea să tindă ea însăși spre gândire.

Dar Germania n-a urcat treptele intermediare ale emancipării politice concomitent cu popoarele moderne. Chiar acele trepte pe care din punct de vedere teoretic le-a depășit, ea nu le-a atins încă din punct de vedere practic. Cum ar putea ea depăși printr-un *salto mortale* nu numai propriile ei bariere, dar, în același timp, și pe acelea ale popoarelor moderne, bariere pe care ea trebuie să le considere și să le dozească în realitate ca pe o eliberare de adevăratele ei bariere? O revoluție radicală nu poate fi decît revoluția unor nevoi radicale, și tocmai premisele și terenul necesar pentru nașterea acestora par să lipsească.

Dar dacă Germania n-a însoțit decît cu activitatea abstractă a gândirii dezvoltarea popoarelor moderne, fără să ia parte activă la adevăratele lupte ale acestei dezvoltări, în schimb ea a împărtășit *durerile* acestei dezvoltări, fără să împărtășească plăcerile ei, satisfacțiile ei parțiale. Activității abstracte de o parte îi corespunde suferința abstractă de cealaltă parte. De aceea Germania se va găsi într-o bună zi la nivelul decadenței europene, fără să fi ajuns vreodată la nivelul emancipării europene. Ea va putea fi comparată cu un *idolatrau* lovit de bolile creștinismului.

Dacă luăm acum în considerare *guvernele germane*, vedem că ele sînt împinse de împrejurările actuale, de situația Germaniei, de nivelul culturii germane și, în sfîrșit, de un fericit instinct propriu să îmbine *deficiențele civilizate ale lumii politice moderne*, de ale cărei avantaje nu ne bucurăm, cu *deficiențele barbare ale lui ancian régime*, de care beneficiem din plin; în felul acesta Germania își însușește din ce în ce

mai mult, dacă nu trăsăturile raționale, cel puțin pe cele neraționale ale formațiilor statale care depășesc *statu quo*-ul ei. Există, de pildă, vreo țară în lume care să împărtășească atât de naiv toate iluziile statului constituțional, fără să împărtășească înfăptuirile lui reale, ca așa-zisa Germanie constituțională? Sau cui altuia decât guvernului german i-a putut trece prin minte să îmbine chinurile cenzurii cu chinurile legilor franceze din septembrie¹⁰³ care presupun libertatea presei! După cum în panteonul roman puteau fi găsiți *zeii* tuturor națiunilor, tot așa în sfântul imperiu roman de națiune germană pot fi găsite *păcatele* tuturor formelor statale. Garanția că acest eclecticism va atinge o culme nebănuită pînă acum o constituie *lăcomia politică-estetică* a unui rege german* care intenționează să joace toate rolurile regalității: ale celei feudale ca și ale celei birocratice, ale celei absolute ca și ale celei constituționale, ale celei autocrate ca și ale celei democratice, dacă nu prin persoana poporului cel puțin prin *propria-i* persoană, dacă nu pentru popor cel puțin pentru *sine însuși*. *Germania, această personificare a defectelor prezentului politic, constituită într-o lume proprie, nu va putea sfărîma barierele specific germane fără să sfărîme barierele generale ale prezentului politic.* *

Nu revoluția *radicală* este un vis utopic pentru Germania și nici emanciparea *general-umană*, ci mai degrabă revoluția parțială, revoluția *numai* politică, revoluția care lasă neatinsă temeliala casei. Pe ce se sprijină o revoluție parțială, o revoluție numai politică? Pe aceea că o *parte a societății civile* se emancipează și ajunge la dominația *generală*, pe aceea că o anumită clasă, pornind de la *situația ei specială*, întreprinde emanciparea întregii societăți. Această clasă eliberează întreaga societate, dar numai presupunînd că întreaga societate se găsește în situația acestei clase, adică posedă, de pildă, bani și cultură sau poate oricînd să le dobîndească.

Nici o clasă a societății civile nu poate juca acest rol fără să provoace în propriile rînduri și în rîndurile maselor un moment de entuziasm, un moment în care ea fraternizează și se contopește cu întreaga societate, se identifică cu ea și este simțită și recunoscută ca *reprezentantul ei general*, un moment în care pretențiile și drepturile ei sînt într-adevăr drepturile și pretențiile societății însăși, un moment în care ea este cu adevărat capul și inima societății. Numai în numele

* — Frederic-Wilhelm al IV-lea. — Nota Red.

drepturilor generale ale societății poate o anumită clasă să revendice dominația generală. Pentru cucerirea acestei poziții de eliberator și pentru a ajunge astfel la folosirea politică a tuturor sferelor societății în interesul sferei proprii, nu sînt de ajuns numai energia revoluționară și sentimentul spiritual al încrederii în sine. Pentru ca *revoluția unui popor și emanciparea unei anumite clase a societății civile să coincidă*, pentru ca o clasă să reprezinte întreaga societate, trebuie, invers, ca toate defectele societății să fie concentrate într-o altă clasă, trebuie ca o anumită clasă să fie obiectul indignării generale, înfrunghierea barierei generale; trebuie ca o anumită sferă socială să fie considerată drept *crimă notorie* față de întreaga societate, așa încît eliberarea de această sferă să apară ca o eliberare generală. Pentru ca o clasă să fie *par excellence* * clasa eliberatoare, trebuie, invers, ca o altă clasă să fie în mod vădit clasa înrobitoare. Importanța negativ-generală a nobilimii franceze și a clerului francez a determinat importanța pozitiv-generală a *burgheziei* — clasa imediat următoare și potrivnică lor.

În Germania însă fiecarei clase în parte îi lipsește nu numai consecvența, agerimea, îndrăzneala, brutalitatea care ar putea s-o desemneze ca reprezentanta negativă a societății. În aceeași măsură îi lipsește acea larghețe care se identifică, fie chiar pentru moment, cu sufletul poporului, acea *genialitate* care însuflețește forța materială încît să devină o putere politică, acea îndrăzneală revoluționară care îi aruncă adversarului în față cutezătoarea lozincă: *nu sînt nimic, și ar trebui să fiu totul*. Temelia moralei și a probității germane nu numai a indivizilor, ci și a claselor o constituie, dimpotrivă, acel *egoism mărginit* care impune altora propria sa îngustime de spirit și îngăduie ca alții să-i impună propria lor îngustime. De aceea relațiile dintre diferitele sfere ale societății germane nu sînt dramatice, ci epice. Fiecare din ele începe să capete conștiința de sine și să se instaleze alături de celelalte, cu pretențiile ei speciale, nu atunci cînd este oprimată, ci atunci cînd, fără contribuția ei, condițiile actuale creează o sferă socială pe care, la rîndul ei, o poate oprima. Chiar *simțămîntul moral al propriei demnități al clasei de mijloc germane* se sprijină numai pe conștiința că ea este reprezentantul general al mediocrității filistine a tuturor celorlalte clase. Astfel, nu numai regii germani se urcă pe tron

* — prin excelență. — *Nota Trad.*

mal à propos *, ci fiecare sferă a societății civile este înfrântă înainte de a fi repurtat victoria, își creează propria ei barieră înainte de a fi înlăturat bariera ce i se opune, își manifestă natura ei meschină înainte de a-și fi putut manifesta natura ei generoasă, încît chiar ocazia de a juca un rol important este ratată înainte de a fi devenit actuală, și fiecare clasă, de îndată ce a început lupta cu clasa superioară ei, se și pomenește angrenată în lupta cu clasa inferioară ei. De aceea principii se află în luptă cu regalitatea, birocratul în luptă cu aristocrația, burghezul în luptă cu toți aceștia, în timp ce proletarul a și început lupta împotriva burghezului. Clasa de mijloc nici n-a apucat bine să formuleze, potrivit punctului ei de vedere, ideea de emancipare, și iată că evoluția situației sociale, ca și progresul teoriei politice, a și dovedit că acest punct de vedere este învechit sau, cel puțin, problematic.

În Franța este de ajuns să fii ceva pentru a dori să fii totul. În Germania trebuie să fii nimic dacă nu vrei să renunți la tot. În Franța, emanciparea parțială este temelia emancipării generale. În Germania, emanciparea generală este *conditio sine qua non* ** a oricărei emancipări parțiale. În Franța, libertatea completă trebuie să fie generată de realitate, iar în Germania de imposibilitatea unei eliberări treptate. În Franța, fiecare clasă a poporului este un *idealist politic* și se simte în primul rînd nu ca o clasă aparte, ci ca reprezentantă a nevoilor sociale în general. De aceea rolul de *eliberator* revine pe rînd — printr-o mișcare dramatică — diferitelor clase ale poporului francez, pînă ce vine, în sfîrșit, rîndul unei clase care nu mai realizează libertatea socială pe baza anumitor condiții care există în afara omului și care sînt totuși create de societatea omenească, ci organizează, dimpotrivă, toate condițiile existenței omenești pe baza libertății sociale. În schimb, în Germania, unde viața practică este tot atît de lipsită de conținut spiritual pe cît de ruptă de practică este viața spirițială, nici o clasă a societății civile nu simte necesitatea unei emancipări generale și nu este capabilă să ajungă la o asemenea emancipare pînă ce situația ei *imediată*, necesitatea *materială*, înseși lanțurile ei nu o silesc la aceasta.

În ce consta deci posibilitatea *pozitivă* a emancipării germane ?

Răspuns : În formarea unei clase ferecate în *lanțuri radiale*, a unei clase a societății civile care să nu fie o clasă a

* — la vreme nepotrivită. — *Nota Trad.*

** — condiția necesară. — *Nota Trad.*

societății civile ; a unei stări sociale care să reprezinte descompunerea tuturor stărilor sociale ; a unei sfere care să aibă un caracter universal, datorită suferințelor ei universale, și care să nu reclame un *drept anumit*, pentru că față de ea nu se comite o *anumită nedreptate*, ci *pur și simplu nedreptatea*, sferă care să nu mai poată invoca un *drept istoric*, ci numai unul *omenesc*, care să nu se afle într-o opoziție parțială față de consecințele care decurg din sistemul politic german, ci într-o opoziție totală față de premisele acestuia, o sferă, în fine, care să nu se poată emancipa fără să se emancipeze de toate celelalte sfere ale societății și, prin aceasta, să emancipeze toate celelalte sfere ale societății ; într-un cuvânt, o sferă care să reprezinte *completa pierdere* a omului și care, prin urmare, să nu se poată dobîndi pe sine decît prin *completa redobîndire a omului*. Acest rezultat al descompunerii societății, o stare socială aparte, este *proletariatul*.

În Germania, proletariatul ia ființă abia ca urmare a dezvoltării *industriale* care începe să-și croiască drum. Căci nu sărăcia *apărută în mod spontan* formează proletariatul, ci sărăcia *creată în mod artificial* ; nu masa de oameni încovoiați în mod mecanic sub povara societății, ci masa provenită din *descompunerea ei acută*, mai ales din descompunerea stării de mijloc, deși treptat — se înțelege de la sine — atît sărăcimea apărută în mod spontan cît și iobăgimea creștin-germană îngroașă rîndurile proletariatului.

Cînd proletariatul vestește *descompunerea actualei orînduiri a lumii*, el nu face decît să exprime *secretul propriei sale existențe*, căci el este *descompunerea în fapt* a acestei orînduiri. Cînd cere *negarea proprietății private*, proletariatul nu face decît să ridice la rangul de *principiu al societății* ceea ce societatea a ridicat la rangul de *principiu al lui*, ceea ce este deja întruchipat în el, fără contribuția lui, ca rezultat negativ al societății. Proletarul se găsește, față de lumea care ia naștere, în aceeași situație de drept în care se află *regele german* față de lumea existentă cînd denumeste poporul : *poporul meu*, așa cum zice despre cal : *calul meu*. Cînd regele declară că poporul este proprietatea lui privată, nu face decît să exprime faptul că proprietarul privat este rege.

După cum filozofia își găsește armele ei *materiale* în proletariat, tot astfel își găsește și proletariatul armele lui *spirituale* în filozofie, și, de îndată ce scînteia gîndirii va pătrunde temeinic în acest naiv ogor al poporului, emanciparea *germanului* ca om se va împlini.

Să rezumăm rezultatul :

Singura eliberare *practic* posibilă a Germaniei este eliberarea de pe poziția *acelei* teorii care proclamă omul drept făptura supremă pentru om. În Germania, emanciparea de *evul mediu* nu e posibilă decât ca emancipare în același timp și de victoriile *parțiale* reputate asupra evului mediu. În Germania nu poate fi sfărîmată *nici un fel* de robie fără a sfărîma *toate* felurile de robie. *Temeinica* Germanie nu poate să facă o revoluție fără să o facă *din temelii*. *Emanciparea germanului* înseamnă *emanciparea omului*. *Creierul* acestei emancipări este *filozofia*, *inima* ei — *proletariatul*. *Filozofia* nu poate fi înfăptuită fără desființarea proletariatului, proletariatul nu poate fi desființat fără înfăptuirea filozofiei.

Cînd toate condițiile interne vor fi îndeplinite, *ziua reînvierii Germaniei* va fi vestită prin *cîntatul cocoșului galic*.

Scris de K. Marx la sfîrșitul anului 1843 — ianuarie 1844
„Analele germano-franceze”, 1844

Note critice

pe marginea articolului

„Regele Prusiei și reforma socială. De un prusian” ¹⁰⁴

(„Vorwärts” nr. 60)

de Karl Marx *

[„Vorwärts!” nr. 63 din 7 august 1844]

În nr. 60 al ziarului Vorwärts a apărut un articol intitulat „Regele Prusiei și reforma socială”, semnat „Un prusian”. Pretinsul prusian citează mai întâi textul decretului regal prusian cu privire la *răscoala muncitorilor din Silezia* ¹⁰⁵, precum și părerea ziarului francez „La Réforme” ¹⁰⁶ despre acest decret. „La Réforme” consideră că decretul își are izvorul în „teama și sentimentul religios” al regelui. Ea găsește chiar în acest document *presentimentul* marilor reforme care stau în fața societății burgheze. „Prusianul” dăscălește „La Réforme” precum urmează :

„Regele și societatea germană n-a ajuns încă la «presentimentul reformei» care îi stă în față ** și nici chiar răscoalele din Silezia și Boemia nu au trezit acest sentiment. Este imposibil să faci să înțeleagă o țară atât de apolitică cum este Germania că mizeria parțială a regiunilor industriale este o chestiune de ordin general, și cu atât mai puțin că mizeria aceasta constituie un prejudiciu pentru întreaga lume civilizată. Acest fenomen are pentru germani același caracter ca o inundație sau ca o foamete locală. De aceea regele vede în el un rezultat al lipsurilor în activitatea administrativă și filantropică. Din această cauză și dat fiind că pentru a-i potoli pe nepuțincioșii țesători a fost nevoie de un număr mic de soldați, distrugerea fabricilor și a mașinilor nu inspiră «teamă» nici regelui, nici autorităților. Dar nici de *sentimentul religios* nu a fost dictat decretul, el fiind expresia foarte lucidă a artei creștine de a governa statul și a unei doctrine care consideră că nici un fel de dificultate nu poate rezista în fața singurului ei leac : «bunele intenții ale inimilor creștine». Sărăcia și crima sînt două mari racile ; dar cine le poate tămădui ? Statul și autoritățile ? Nu, acest lucru îl poate face numai unirea tuturor inimilor creștine”.

* Motive de ordin special mă determină să declar că acesta este primul articol publicat de mine în „Vorwärts!” — K.M.

** Observați nonsensul stilistic și gramatical : „Regele Prusiei și societatea n-a ajuns încă la presentimentul reformei care îi stă în față” (la cine se referă acest „îi” ?).

Pretinsul prusian tăgăduiește „*teama*” regelui, între altele, pentru motivul că a fost nevoie de un număr mic de soldați pentru a-i potoli pe neputincioșii țesători.

Așadar, într-o țară în care banchete cu toasturi liberale și cu spumă de șampanie liberală — să ne amintim de serbarea de la Düsseldorf — provoacă un decret regal¹⁰⁷; într-o țară în care nu a fost nevoie de *nici un* soldat pentru a înăbuși năzuințele *întregii* burghezii liberale de a obține libertatea presei și o constituție; într-o țară în care supunerea pasivă este à l'ordre du jour *, într-o asemenea țară necesitatea de a folosi forțe armate împotriva unor țesători neputincioși nu constituie ea oare un *fenomen*, un fenomen care trebuie să inspire *teamă*? Mai ales că la prima ciocnire țesătorii au ieșit învingători. Ei nu au fost înfrinți decît cu ajutorul unor trupe de întărire suplimentare. Devine oare răscoala unei mase de muncitori mai puțin periculoasă prin faptul că pentru înăbușirea ei nu este nevoie de o întregă armată? Prea istețul nostru prusian să compare răscoala țesătorilor silezieni cu răscoalele muncitorilor din Anglia, și țesătorii din Silezia îi vor părea niște țesători *puternici*.

Pornind de la legătura *generală* dintre *politică* și *racilele sociale*, vom arăta de ce răscoala țesătorilor nu a putut inspira o „*teamă*” prea mare regelui. Deocamdată vom menționa doar atît: răscoala nu a fost îndreptată direct împotriva regelui Prusiei, ci împotriva burgheziei. Ca aristocrat și monarh absolut, regele Prusiei nu poate îndrăgi burghezia; și mai puțin poate să-l sperie faptul că servilismul și neputința acesteia mai sînt accentuate de relațiile încordate și dificile dintre ea și proletariat. În afară de aceasta, catolicul ortodox manifestă mai multă ostilitate față de protestantul ortodox decît față de ateu, tot așa după cum legitimistul are o atitudine mai ostilă față de liberal decît față de comunist. Și aceasta nu pentru că ateul și comunistul le-ar fi mai apropiați catolicului și legitimistului, ci pentru că le sînt mai străini decît protestantul și liberalul, pentru că se află în *afara* sferei lor. În domeniul politic, opoziția nemijlocită a regelui Prusiei, ca om politic, este liberalismul. Proletariatul, ca opoziție, există tot atît de puțin pentru rege pe cît de puțin există regele pentru proletariat. Proletariatul ar fi trebuit să devină o forță hotărîtoare ca să fi potolit celelalte antipatii și antagonisme politice și să fi atras asupra sa toată dușmănia politică. În sfîrșit, pentru rege, al cărui caracter ahtiat

* — la ordinea zilei. — *Nota Trad.*

după lucruri *interesante* și *semnificative* este bine cunoscut, trebuie, desigur, să constituie chiar o surpriză emoționantă, plăcută, să descopere în propria sa țară acel pauperism! „*interesant*” și „*atît de mult discutat*” care să dea prilejul să se vorbească din nou de dînsul. Cît de bine trebuie să se fi simțit el cînd a aflat că de acum încolo își are și el „*propriul său*” *pauperism* regalo-prusac!

Și mai puțin reușită este încercarea „*prusianului*” nostru de a *nega* că „*sentimentul religios*” este izvorul decretului regal.

Și de ce nu ar putea fi privit sentimentul religios ca izvor al acestui decret regal? Pentru că el este „*expresia foarte lucidă* a artei creștine de a governa statul”, expresia „*lucidă*” a doctrinei care „*consideră* că nici un fel de dificultate nu poate rezista în fața singurului ei leac: bunele intenții ale inimilor creștine”.

Nu este oare *sentimentul religios* izvorul artei creștine de a governa? Nu se bazează oare pe sentimentul religios o doctrină al cărei panaceu sînt bunele intenții ale inimilor creștine? Încetează oare o expresie *lucidă* a sentimentului religios să fie o expresie a sentimentului religios? Mai mult decît atît! Eu susțin că un sentiment religios care contestă „*statului și autorităților*” capacitatea de „*a tămădui marile racile*” și caută tămăduirea lor în „*unirea inimilor creștine*” este un sentiment *infatuat* care a pierdut orice măsură. Numai un sentiment religios *infatuat* care a pierdut orice măsură poate, după cum recunoaște „*prusianul*”, să afirme că tot răul stă în lipsa de spirit creștin și să recomande autorităților „*dojana*” ca singurul mijloc de a întări acest spirit. Scopul decretului regal este, după părerea „*prusianului*”, *spiritul creștin*. Sentimentul religios — se înțelege, atunci cînd este îmbătat de sine, cînd nu este lucid — se consideră pe sine drept singurul care e bun. Orice rău pe care-l vede îl atribuie *absenței* sale, căci dacă sentimentul religios este singurul care e bun, atunci numai el poate produce ceva bun. De aceea decretul regal dictat de sentimentul religios dictează cu o consecvență logică sentimentul religios. Un om politic cu un sentiment religios *lucid* nu ar căuta atunci cînd se află în „*impas*” „*ajutor*” în „*îndemnul predicatorului cucernic care cheamă la întărirea spiritului creștin*”.

Cum dovedește, așadar, pretinsul prusian ziarului „*La Réforme*” că decretul regal nu este o emanație a sentimentului religios? Prin aceea că înfățișează pretutindeni acest decret

drept o emanație a sentimentului religios. Te poți oare aștepta de la o minte atât de *lipsită de logică* să înțeleagă mișcările sociale ? Să auzim ce *îndrugă* despre raportul dintre *societatea germană* și mișcarea muncitorească și în genere reforma socială.

Vom încerca să *facem o distincție* — ceea ce „prusianul” neglijează să facă — între diferitele categorii cuprinse în expresia „*societate germană*” : guvernul, burghezia, presa și, în sfârșit, înșiși muncitorii. Iată *diferitele* mase despre care e vorba aici. „Prusianul” contopește toate aceste mase și rostește în fața lor, de la înălțimea punctului său de vedere, un verdict de condamnare în bloc. După părerea lui, *societatea germană* „n-a ajuns încă la *presentimentul* «reformei» care îi stă în față”.

De ce-i lipsește acest instinct ?

„Este imposibil — răspunde prusianul — să faci să înțeleagă o țară atât de *apolitică* cum este Germania că mizeria parțială a regiunilor industriale este o *chestiune de ordin general*, și cu atât mai puțin că mizeria aceasta constituie un prejudiciu pentru întreaga lume civilizată. Acest fenomen are pentru germani același caracter ca o inundație sau ca o foamete *locală*. De aceea regele vede în el un *rezultat al lipsurilor în activitatea administrativă și filantropică*”.

„Prusianul” explică deci această concepție *eronată* cu privire la situația mizerabilă a muncitorilor prin *particularitățile* unei țări *apolitice*.

Toată lumea e de acord că Anglia este o țară *politică*. De asemenea toată lumea e de acord că ea este *țara pauperismului* — însuși cuvântul este de origine engleză. De aceea observarea stării de lucruri din Anglia poate constitui cel mai bun mijloc pentru a cunoaște *raportul* dintre o țară *politică* și *pauperism*. În Anglia, mizeria muncitorilor nu e un fenomen *parțial*, ci unul *general*, un fenomen care nu se rezumă la regiunile industriale, ci cuprinde și regiunile agricole. Aici nu se poate spune că mișcările de protest sînt doar pe cale de a izbucni ; ele se repetă în mod periodic de aproape un secol.

Cum înțelege însă burghezia *engleză*, ca și guvernul și presa legate de ea, *pauperismul* ?

În măsura în care burghezia engleză recunoaște că *politică este vinovată* de existența pauperismului, *whigii* îi învinuiesc pe *tori* și *torii* îi învinuiesc pe *whigi* că ar fi cauza pauperismului. După whigi principalul izvor al pauperismului îl constituie monopolul mării proprietăți funciare și legislația

prohibitivă cu privire la importul de cereale. După tori, liberalismul, concurența și sistemul industrial prea dezvoltat ar fi cauza tuturor relelor. Nici unul dintre aceste partide nu găsește că politica în genere ar fi cauza acestor rele, ci fiecare din ele aruncă vina asupra politicii partidului advers ; la o reformă a societății nici nu se gîndesc cele două partide.

Expresia cea mai categorică a punctului de vedere englez în legătură cu pauperismul — ne referim tot timpul la punctul de vedere al burgheziei și al guvernului englez — este *economia politică engleză*, adică oglindirea în știință a condițiilor economice din Anglia.

MacCulloch, unul dintre cei mai marcanți și mai renumiți economiști englezi, care cunoaște situația actuală și care trebuie să aibă o vedere de ansamblu asupra mișcării societății burgheze, un discipol al cinicului Ricardo, mai are și azi cutezanța ca, într-o prelegere publică și în mijlocul aclamațiilor tuturor, să aplice la economia politică cele spuse de Bacon despre filozofie :

„Omul care cu o adevărată și neobosită înțelepciune amină să tragă o concluzie definitivă și înaintează treaptă cu treaptă, învingînd una după alta piedicile care, ca niște munți, barează calea cercetării științifice, va ajunge cu timpul pe culmile științei, unde poți savura liniștea și aerul curat, unde natura se înfățișează privirii noastre în toată frumusețea ei și de unde poți coborî pe o potecă lină pînă la cele mai mici amănunte ale practicii”¹⁰⁸.

Aer curat și plăcut — atmosfera pestilențială a locuințelor de subsol din Anglia ! *Frumusețea naturii* — zdrențele imaginabile ale săracilor din Anglia și trupurile ofilite, sfrijite ale femeilor istovite de muncă și de mizerie ; copiii care zac în murdărie ; avortonii care se nasc din cauza surmenajului și a muncii mecanice din fabrici ! Adorabile sînt și *ultimele amănunte ale practicii* : prostituția, crima și spînzurătoarea !

Chiar și acea parte a burgheziei engleze care își dă seama de pericolul pauperismului privește acest pericol și mijloacele pentru a-l înlătura dintr-un punct de vedere nu numai *particular*, dar — s-o spunem fără înconjur — într-un mod *pueril și stupid*.

Astfel, de pildă, în broșura sa „Recent measures for the promotion of education in England” *, dr. Kay pune totul pe seama *educației neglijate*. Ghiciți care e cauza ! Ca urmare a educației nesatisfăcătoare, muncitorul nu înțelege „*legile*

* — Măsuri recente pentru promovarea educației în Anglia. — *Nota Trad.*

naturale ale comerțului", legi care în mod inevitabil îl fac să ajungă la pauperism. De aceea s-ar răzvrăti el. Acest lucru ar putea „să stingherească propășirea manufacturilor engleze și a comerțului englez, să zdruncine încrederea reciprocă a oamenilor de afaceri, să slăbească stabilitatea instituțiilor politice și sociale”.

Cît de incapabilă e burghezia engleză și presa ei să înțeleagă pauperismul, această epidemie națională a Angliei!

Să presupunem, așadar, că reproșurile pe care le adresează „prusianul” nostru societății *germane* ar fi îndreptățite. Trebuie atunci să căutăm cauza acestei situații în starea *apolitică* a Germaniei? Dar dacă burghezia Germaniei *apolitică* nu are intuiția semnificației generale a unei mizerii *parțiale*, în schimb burghezia Angliei *politice* se pricepe să-și închipuie semnificația generală a unei mizerii universale, a unei mizerii a cărei semnificație generală s-a vădit în parte prin repetarea ei periodică în timp, în parte prin răspîndirea ei în spațiu, precum și prin zădărnicia tuturor încercărilor de a o remedia.

Stării *apolitice* a Germaniei îi atribuie „prusianul” apoi și faptul că regele Prusiei vede cauza pauperismului în *lip-surile în activitatea administrativă și filantropică*, căutînd deci în măsuri administrative și caritabile mijloacele de combatere a pauperismului.

Este oare aceasta un punct de vedere particular al regelui Prusiei? Să aruncăm o privire fugitivă asupra Angliei, singura țară despre care se poate spune că a cunoscut o mare acțiune *politică* împotriva pauperismului.

Actuala legislație engleză cu privire la săraci datează de la legea promulgată în cel de-al 43-lea an de domnie al reginei Elisabeta*. În ce constau mijloacele la care recurge această legislație? În obligația impusă parohiilor de a acorda ajutoare muncitorilor săraci, în contribuția pentru săraci, în caritatea reglementată prin lege. Această legislație — caritatea practică pe cale administrativă — a durat două secole. Care este însă acum, după lungi și dureroase experiențe, punctul de vedere al parlamentului în proiectul său de amendament din 1834?

În primul rînd, el declară că îngrozitoare creștere a pauperismului se explică prin „*lacune de ordin administrativ*”.

De aceea se trece la o reformă a administrației impozitu-

* Pentru scopul nostru nu este necesar să ne întoarcem pînă la statutul muncitorilor, promulgat în timpul domniei lui *Eduard al III-lea*.

lui pentru săraci, care înainte era compusă din funcționari ai parohiei respective. Se formează *uniuni* compuse din aproximativ 20 de parohii, contopite într-o singură unitate administrativă. Un birou — Board of Guardians * —, alcătuit din funcționari aleși de contribuabili, se adună într-o zi anumită la sediul uniunii și rezolvă problemele privind acordarea de ajutoare. Aceste birouri sînt conduse și controlate de delegați ai guvernului — comisia centrală care își are sediul în Somerset-House¹⁰⁹, acest *minister al pauperismului*, cum l-a denumit, pe bună dreptate, un francez **. Capitalul de care dispune această administrație este aproape egal cu suma care se cheltuiește în Franța pentru administrația militară. Numărul administrațiilor locale care depind de ea se ridică la 500 și în fiecare din ele lucrează cel puțin 12 funcționari.

Parlamentul englez nu s-a limitat la o reformă *formală* a administrației.

El a găsit că izvorul principal al stării *acute* a pauperismului englez sălășluiește în însăși *legea pentru asistența săracilor*. Caritatea, remediul legal împotriva unei racile sociale, favorizează, spune el, racila socială. În ceea ce privește pauperismul *în genere*, el ar constitui o *lege naturală eternă*, potrivit teoriei lui *Malthus* :

„Intrucît populația tinde neconștient să crească mai repede decît mijloacele de subzistență, caritatea este o nerozie, o încurajare publică a mizeriei. De aceea statului nu-i rămîne altceva de făcut decît să lase pe săraci în voia soartei și cel mult să le ușureze moartea”.

Parlamentul englez îmbină această teorie umanitară cu părerea sa că pauperismul înseamnă *mizeria muncitorilor, a cărei vină o poartă ei înșiși*, și, ca atare, nu trebuie privit ca o nenorocire care trebuie preîntîmpinată, ci mai degrabă ca o crimă care trebuie reprimată și sancționată.

Astfel a luat naștere regimul acelor workhouses, adică al caselor pentru săraci, al căror regulament *inspira* săracilor atîta *teamă* încît ei evită să-și caute în ele un refugiu, deși sînt amenințați să moară de foame. În aceste workhouses caritatea este în mod subtil împletită cu *răzbunarea* burgheziei împotriva săracului care apelează la caritatea ei.

Anglia a încercat, așadar, la început să lichideze pauperismul prin *caritate* și prin *măsuri administrative*. După aceea ea a văzut în creșterea progresivă a pauperismului nu o con-

* — Comitetul de patronaj. — *Nota Trad.*

** — Eugène Buret. — *Nota Red.*

secință inevitabilă a *industriei* moderne, ci, dimpotrivă, consecința *contribuției care se percepe în Anglia pentru săraci*. Ea a înțeles mizeria generală numai ca o chestiune *particulară* a legislației engleze. Ceea ce mai înainte se explica printr-o *lipsă de caritate* își găsea acum explicația într-un *exces de caritate*. Pînă la urmă s-a ajuns la părerea că cei aflați în mizerie poartă vina mizeriei lor și, ca atare, trebuie pedepsiți.

Importanța generală pe care a acordat-o Anglia *cea politică* pauperismului se reduce la aceea că, în ciuda măsurilor administrative, în cursul dezvoltării sale pauperismul a devenit o *instituție națională*, ajungînd astfel în mod inevitabil obiectul unei administrații ramificate și întinse. Sarcina acestei administrații *nu mai* constă însă în a lichida pauperismul, ci în a-l *disciplina*, a-l eterniza. Această administrație a renunțat la încercarea de a seca prin mijloace pozitive izvorul pauperismului; ea se mulțumește să-i sape cu blîndețe polițienească mormîntul ori de cîte ori răzbate la suprafața lumii oficiale. Statul englez nu numai că s-a oprit la simple măsuri administrative și de caritate, dar a făcut chiar un mare pas înapoi. El administrează numai *acel* pauperism care a ajuns într-o asemenea stare de desperare, încît se lasă prins și închis.

Așadar, pînă acum „prusianul” nu a descoperit nimic *original* în procedeul regelui Prusiei. Dar *de ce*, exclamă cu o *naivitate rară* acest mare om, „de ce *nu ordonă* regele Prusiei *imediat educarea tuturor copiilor lăsați în părăsire*”? De ce se adresează el mai întîi autorităților și așteaptă planurile și propunerile lor?

Prea înțeleptul „prusian” se va liniști cînd va afla că regele Prusiei este tot atît de puțin original în cazul de față ca în toate celelalte acțiuni ale sale și că a ales chiar singura cale pe care o poate urma conducătorul unui stat.

Napoleon a vrut să stîrpească dintr-o singură lovitură cerșitoria. El a cerut autorităților lui să întocmească planuri pentru *stîrpirea cerșitoriei* în toată Franța. Proiectul se lăsa însă așteptat. Napoleon își pierdu răbdarea și scrisese ministrului său de interne, Cretet, ordonîndu-i să lichideze, în decurs de o lună, cerșitoria; el spuse:

„Nu ne este îngăduit a trece prin lumea asta fără a lăsa urme care să ne atragă recunoștința posterității. Nu-mi pretindeți încă trei sau patru luni pentru a culege informații. Aveți juriconsulți tineri, prefecți inteligenți, ingineri de poduri și șosele instruiți; puneți-i pe toți în mișcare; nu vă lăsați cuprinși de somnolența muncii birocratice obișnuite”.

În câteva luni totul a fost gata. La 5 iulie 1808 a fost promulgată legea care interzicea cerșitoria. În ce fel? Cu ajutorul *azilurilor pentru săraci*, care au căpătat atât de repede caracterul unor penitenciare, încît în scurt timp săracii nu mai puteau fi aduși acolo decît pe baza unei *hotărîri a tribunalului corecțional*. Și, totuși, d-l Noailles du Gard, membru al Corpului legislativ, a exclamat atunci :

„Veșnică recunoștință eroului care a asigurat nevoiașului un adăpost și săracului hrană. Copiii nu vor mai fi lăsați în voia soartei, familiile nevoiașe nu vor mai fi lipsite de surse de existență, iar muncitorii nu vor mai fi lipsiți de îmbărbătare și ocupație. Nos pas ne seront plus arrêtés par l'image dégoûtante des infirmités et de la honteuse misère *”.

Ultima frază cinică este singurul lucru adevărat din acest panegiric.

Dacă Napoleon face apel la priceperea jurisperților, prefecților și inginerilor lui, atunci de ce nu s-ar adresa și regele Prusiei autorităților sale ?

De ce n-a dispus Napoleon să fie *imediat* lichidată cerșitoria ? De același calibru este și întrebarea „prusianului” : „De ce nu ordonă regele Prusiei imediat educarea tuturor copiilor lăsați în părăsire ?” Înțelege oare „prusianul” ce ar trebui să decreteze regele ? Nici mai mult nici mai puțin decît *lichidarea proletariatului*. Pentru a-i educa pe copii trebuie să-i hrănești și să-i eliberezi de necesitatea de a munci pentru a-și câștiga existența. Hrănirea și educarea copiilor lăsați în părăsire, adică hrănirea și educarea *întregii generații tinere* a proletariatului, ar însemna *lichidarea proletariatului și a pauperismului*.

Convenția a avut pentru un moment curajul să decreteze lichidarea pauperismului, — ce-i drept, nu „imediat”, cum cere regelui său „prusianul”, ci numai după ce a însărcinat le Comité du salut public ** să elaboreze planurile și propunerile necesare și după ce acesta a folosit cercetările amănunțite făcute de Assemblée constituante *** cu privire la starea sărăcimii franceze și a propus prin Barère să se înființeze „le Livre de la bienfaisance nationale” **** etc. Care a fost rezultatul hotărîrii Convenției ? Rezultatul a fost că a existat o

* — „Pașii noștri nu vor mai trebui să se oprească în fața spectacolului respingător al infirmităților și al mizeriei rușinoase”. — *Nota Trad.*

** — Comitetul salvării publice. — *Nota Trad.*

*** — Adunarea constituantă. — *Nota Trad.*

**** — „Cartea carității naționale”. — *Nota Trad.*

hotărîre mai mult pe lume și că, la numai un an după aceea, femeii înfometate au asaltat Convenția.

Și se știe că Convenția a reprezentat *maximum de energie politică, de putere politică și de inteligență politică*.

În problema pauperismului, *nici un* guvern din lume nu a adoptat hotărîri *imediate* fără a se consulta cu autoritățile. Parlamentul englez a trimis chiar împuterniciți de-ai săi în toate țările Europei pentru a cerceta diferitele remedii administrative împotriva pauperismului. Dar în măsura în care statele s-au ocupat de pauperism, ele fie că s-au limitat la *măsuri administrative și de asistență*, fie că s-au plasat sub nivelul acestor măsuri.

Dar poate oare *statul* să procedeze altfel?

Statul nu va găsi *niciodată* în „*stat și în organizarea societății*” — așa cum pretinde regelui său „*prusianul*” — cauza *racilelor sociale*. Acolo unde există partide politice, fiecare partid vede cauza *tuturor* relelor în faptul că nu el, ci partidul advers se află la *cîrma țării*. Pînă și oamenii politici radicali și revoluționari caută cauza relelor *nu în esența* statului, ci într-o anumită *formă a statului*, în locul căreia ar vrea să pună o *altă* formă de stat.

Din punct de vedere *politic, statul și organizarea societății* nu sînt două lucruri diferite. Statul este organizarea societății. În măsura în care statul recunoaște existența unor *racile sociale*, el caută cauza lor fie în *legile naturii*, cărora nici o forță omenească nu le poate porunci, fie în *viața particulară*, care este independentă de stat, fie în *activitatea necorespunzătoare a administrației* pendinte de el. Astfel, Anglia consideră drept cauză a mizeriei legea naturii potrivit căreia populația crește întotdeauna mai repede decît mijloacele de subzistență. Pe de altă parte, ea consideră drept cauză a *pauperismului reaua-voință a săracilor*, tot așa cum regele Prusiei vede această cauză în *sentimentele necreștine ale bogătaşilor*, iar Convenția în *ideile contrarevoluționare, suspecte ale proprietarilor*. De aceea Anglia pedepsește pe săraci, regele Prusiei dojenește pe bogătași, iar Convenția decapitează pe proprietari.

În sfîrșit, *toate* statele caută cauza pauperismului în *deficiențele întîmplătoare sau intenționate ale administrației* și de aceea vād în *măsurile* administrative un mijloc de remediere a *racilelor* statului. De ce? Tocmai pentru că *administrația* reprezintă *activitatea organizatoare* a statului.

Statul nu poate înlătura *contradicția* care există între menirea și bunăvoința administrației, de o parte, și mijloacele și posibilitățile ei, de altă parte, fără a se desființa pe sine însuși, căci el se *întemeiază* pe această contradicție. El se întemeiază pe contradicția dintre *viața publică și cea privată*, pe contradicția dintre *interesele generale și cele particulare*. De aceea *administrația* trebuie să se rezume la o activitate *formală și negativă*, căci, acolo unde începe viața civilă și munca civilă, tocmai acolo încetează puterea ei. Mai mult chiar : în fața consecințelor care izvorăsc din natura antisocială a acestei vieți civile, a acestei proprietăți private, a acestui comerț, a acestei industrii, a acestui jaf reciproc practicat de diferitele sfere de cetățeni, în fața tuturor acestor consecințe *neputința* este *legea naturală* proprie administrației. Căci această fărămîitare, această mîrșăvie, această *sclavie a societății civile* constituie temelia naturală pe care se sprijină statul *modern*, după cum *societatea civilă sclavagistă* a fost temelia naturală pe care s-a sprijinit statul *antic*. Existența statului și existența sclaviei sînt indisolubil legate între ele. Statul antic și sclavia antică — aceste contrarii *clasice* fățișe — nu au fost mai strîns *sudate* decît statul modern și lumea mercantilă modernă — aceste contrarii *creștine* fățarnice. Pentru a înlătura *neputința* administrației sale, statul modern ar trebui să desființeze actuala *viață privată*. Dar pentru a desființa viața privată ar trebui să se desființeze pe sine însuși, căci el există *numai* în opoziție cu viața privată. Însă nici o *ființă vie* nu va căuta izvorul lipsurilor existenței sale în *principiul* vieții sale, în esența acesteia, ci îl va căuta în circumstanțe care se află *în afara* vieții sale. *Sinuciderea* este ceva nefiresc. De aceea statul nu poate să creadă în *neputința lăuntrică* a administrației sale, adică în propria sa *neputință*. El poate să recunoască *numai* lipsurile întîmplătoare, formale ale administrației sale și să caute să le remedieze. Și dacă aceste corectări se dovedesc infructuoase înseamnă că racila socială este o imperfecțiune naturală, independentă de om, o *lege divină*, sau că voința persoanelor particulare este prea pervertită pentru a se conforma bunelor intenții ale administrației. Și cît de absurde sînt aceste persoane particulare ! Ele cîrtesc împotriva guvernului ori de cîte ori acesta le îngrădește libertatea, și în același timp cer guvernului să împiedice consecințele necesare ale acestei libertăți !

Cu cît este mai puternic statul și cu cît este, prin urmare, mai *politică* țara, cu atît este ea mai puțin înclinată să în-

„Înțelegă principiul *general* al racilelor *sociale* și să caute cauza lor în *principiul statului*, adică în *actuala organizare a societății*, a cărei expresie activă, conștientă și oficială este statul. Inteligența *politică* este inteligență *politică* tocmai pentru că gîndește în *limitele* politicii. Cu cît e mai ascuțită, mai vie, cu atît e *mai puțin capabilă* să înțelegă racilele *sociale*. Perioada *clasică* a inteligenței politice este *revoluția franceză*. Departe de a vedea în principiul statului izvorul deficiențelor sociale, eroii revoluției franceze văd mai curînd în deficiențele sociale izvorul neajunsurilor politice. Astfel, *Robespierre* vede în marea mizerie și în marea bogăție numai o piedică în calea *democrației pure*. De aceea el vrea să instituie o simplitate *spartană* generală. Principiul politicii este *voința*. Cu cît e mai unilaterală, adică mai desăvîrșită inteligența *politică*, cu atît mai mult crede ea în *atotputernicia* voinței, cu atît mai mare este orbirea ei față de *granițele naturale* și spirituale ale voinței, cu atît mai puțin este ea, prin urmare, în stare să descopere izvorul racilelor sociale. Nu-i necesar să ne angajăm în comentarii mai ample cu privire la speranța neroadă a „prusianului”, după care „*intelența politică*” este chemată „să descopere *rădăcina mizeriei sociale* în Germania”.

A fost absurd să pretinzi regelui Prusiei nu numai o putere pe care n-au avut-o Convenția și Napoleon luați împreună, dar a fost absurd să-i pretinzi o concepție care depășește limitele *oricărei* politici, o concepție de care însuși deșteptul nostru de „prusian” nu e mai aproape decît regele său. Întreaga această declarație a fost cu atît mai absurdă, cu cît „prusianul” face următoarea mărturisire :

„Vorbile bune și intențiile bune sînt *lucruri ieftine* ; înțelegerea și faptele încununare de succes sînt *lucruri scumpe*. În cazul de față ele sînt *mai mult decît scumpe* : ele *nici măcar nu pot fi găsite*”.

Dar, dacă ele nici măcar nu pot fi găsite, trebuie recunoscute meritele oricui încearcă să facă tot ce-i stă în putință în situația în care se află. De altfel las pe seama bunului simț al cititorului să aprecieze dacă în asemenea caz limbajul mercantil ca la ușa cortului — „ieftin”, „scump”, „mai mult decît scump”, „nici măcar nu pot fi găsite” — își are locul în categoria „vorbilor *bune*” și a „intențiilor *bune*”.

Să presupunem deci că observațiile „prusianului” cu privire la guvernul german și la burghezia germană — și aceasta din urmă face doar parte din „societatea germană” — ar fi pe deplin întemeiate. Este oare această parte a societății mai dez-

orientată în Germania decît în Anglia și în Franța ? Poate ea să fie mai dezorientată decît în Anglia de pildă, unde *dezo-rientarea* a fost ridicată la rangul de sistem ? Dacă în toată Anglia ar izbucni astăzi răscoale muncitorești, am vedea că burghezia din această țară și guvernul ei nu se orientează mai bine ca în ultima treime a secolului al XVIII-lea. Singura lor soluție este puterea materială, și, cum puterea lor materială scade în aceeași măsură în care se extinde pauperismul și crește conștiința proletariatului, dezorientarea Angliei crește în mod necesar în progresie geometrică.

În fine, este *inexact, efectiv inexact*, că burghezia germană nu-și dă de loc seama de însemnătatea generală a răscoalei din Silezia. În mai multe orașe meșterii încearcă să se unească cu calfele. Toate ziarele *liberale* germane, organele burgheziei liberale germane, sînt pline de articole care se ocupă de organizarea muncii, de reforma societății, de critica monopolurilor și a concurenței etc. Toate acestea ca urmare a mișcărilor muncitorești. Ziarele din Trier, Aachen, Colonia, Wesel, Mannheim, Breslau și chiar cele din Berlin publică adeseori articole destul de judicioase pe teme sociale în care „prusianul” ar putea găsi lucruri instructive. Mai mult chiar : scrisorile care vin din Germania exprimă mereu nedumerirea că burghezia opune o rezistență atît de slabă tendințelor și ideilor *sociale*.

Dacă „prusianul” ar fi cunoscut mai îndeaproape istoria mișcării sociale, el ar fi pus invers întrebarea. De ce acordă pînă și burghezia germană mizeriei parțiale această importanță relativ universală ? De unde această *animozitate* și *accet cinism* al burgheziei dezvoltate *din punct de vedere politic* și de unde *lipsa de rezistență* și *simpatia* burgheziei nedezvoltate *din punct de vedere politic* față de proletariat ?

[„Vorwärts !” nr. 64 din 10 august 1844]

Să trecem acum la sentințele de oracol ale „prusianului” în legătură cu *muncitorii germani*.

„Germanii săraci — spune el în mod spiritual — nu sînt mai deștepți decît săracii germani, adică ei nu văd *nicăieri* dincolo de vatra lor, de fabrica lor, de districtul lor ; întreaga problemă nu a fost *încă* atinsă de *sufletul politic* atotpătrunzător”.

Pentru a putea compara situația muncitorilor germani cu situația muncitorilor francezi și englezi, „prusianul” ar fi trebuit să compare *prima formă* a mișcării muncitorești engleze

și franceze, *începuturile* ei, cu mișcarea *germană care abia a început*. El a omis acest lucru. De aceea raționamentele lui se reduc la banalități de felul afirmației că în Germania *industria* nu este încă atât de dezvoltată ca în Anglia sau că, la începuturile ei, o mișcare se prezintă altfel decât atunci când este evoluată. El avea de gînd să vorbească despre *particularitățile* mișcării muncitorești germane, însă nu a rostit nici un cuvînt în legătură cu această temă a sa.

Dacă s-ar situa însă pe un punct de vedere just, „prusianul” ar constata că *nici una* din răscoalele muncitorilor francezi și englezi nu a avut în așa măsură un caracter *teoretic și conștient* ca răscoala țesătorilor din Silezia.

Să ne amintim, în primul rînd, de *cîntecul țesătorilor*¹¹⁰, acest îndrăzneț *strigăt* de luptă în care vatra, fabrica, districtul nu sînt nici măcar pomenite, dar în care proletariatul își proclamă de la bun început într-un mod pregnant, categoric, fără menajamente, brutal opoziția lui față de societatea proprietății private. Răscoala din Silezia *începe* tocmai acolo unde *sfîrșesc* răscoalele muncitorilor din Franța și din Anglia, adică de la conștiința despre esența proletariatului. Acțiunea însăși poartă amprenta acestei *superiorități*. Sînt distruse nu numai mașinile, acești concurenți ai muncitorilor, dar și *registrele comerciale*, actele de proprietate. Și, în timp ce toate celelalte mișcări au fost îndreptate în primul rînd împotriva *proprietarilor de întreprinderi industriale*, împotriva dușmanului vizibil, această mișcare este îndreptată totodată și împotriva bancherilor, împotriva dușmanului ascuns. În sfîrșit, în nici o răscoală a muncitorilor englezi nu s-a dat dovadă de atîta curaj, chibzuință și tenacitate.

În ceea ce privește nivelul de cultură al muncitorilor germani sau în genere capacitatea lor de a se instrui, țin să amintesc lucrările geniale ale lui *Weitling*, care din punct de vedere teoretic întrec adesea chiar pe acelea ale lui *Proudhon*, chiar dacă le sînt inferioare în ceea ce privește expunerea. Oare burghezia, cu toți filozofii și cărturarii ei, se poate fâli cu o lucrare despre emanciparea burgheziei — emanciparea ei *politică* — care să se compare cu lucrarea lui *Weitling* „*Garantien der Harmonie und Freiheit*” *? Comparînd mediocritatea searbădă și fără vlagă a literaturii politice germane cu acest *năvalnic* și strălucit debut literar al muncitorilor germani, comparînd aceste uriașe *ghetuțe de copil* ale prole-

* — „Chezăsiile armoniei și libertății”. — *Nota Trad.*

tariatului cu pigmeicii și scilciții pantofi politici ai burgheziei germane, putem prezice *Cenușăresei* germane o *statură de atlet*. Trebuie să recunoaștem că proletariatul german este *teoreticianul* proletariatului european, după cum proletariatul englez este *economistul* lui, iar proletariatul francez dascălul lui *politic*. Trebuie să recunoaștem că Germania are în aceeași măsură o vocație *clasică* în ceea ce privește revoluția *socială*, pe cât este de incapabilă să facă o revoluție *politică*. Căci, după cum neputința burgheziei germane înseamnă neputința *politică* a Germaniei, tot așa și aptitudinea proletariatului german — chiar făcînd abstracție de teoria germană — reprezintă aptitudinea *socială* a Germaniei. Disproporția dintre dezvoltarea filozofică și cea politică a Germaniei nu este o *anomalie*. Ea este o disproporție necesară. Un popor cu aptitudini filozofice își poate găsi practica corespunzătoare abia în socialism; prin urmare, el poate găsi elementul activ al eliberării sale abia în *proletariat*.

Dar în momentul de față nu am nici răgaz și nici poftă să-i explic „prusianului” raportul dintre „societatea germană” și transformarea socială și nici să deduc din acest raport, pe de o parte, slaba reacție a burgheziei germane față de socialism și, pe de altă parte, aptitudinile excepționale pentru socialism ale proletariatului german. Primele elemente pentru înțelegerea acestui fenomen le poate găsi în articolul meu „Introducere la critica filozofiei hegeliene a dreptului” („Analele germano-franceze”) *.

Deșteptăciunea *germanilor săraci* este deci *invers* proporțională cu deșteptăciunea *săracilor germani*. Dar oameni care folosesc orice prilej pentru a se deda la elucubrații stilistice în public ajung prin această activitate *formală* la un conținut denaturat, în timp ce, la rîndul său, acest conținut denaturat imprimă formei pecetea vulgarității. Astfel, încercarea „prusianului” de a-și expune sub formă de antiteză considerațiile sale în legătură cu tulburările muncitorești din Silezia l-a dus la cea mai mare antiteză a adevărului. În fața unei prime izbucniri — răscoala muncitorilor din Silezia — singura sarcină a unui om care raționează și care iubește adevărul nu era aceea de a face pe *mentorul* acestui eveniment, ci, dimpotrivă, de a studia caracterul lui *specific*. Pentru aceasta e nevoie, ce-i drept, de o oarecare clarviziune științifică și de o oarecare dragoste de oameni, pe cînd pentru

* Vezi volumul de față, pag. 413. — Nota Red.

cealaltă operație e mai mult decît suficient să dispui de o frazeologie abilă, îmbibată de un egoism găunos.

De ce judecă „prusianul” cu atita dispreț pe muncitorii germani? Pentru că găsește că „întreaga problemă” — anume problema mizeriei muncitorilor — nu a fost „încă” atinsă de „sufletul politic atotpătrunzător”. El expune mai pe larg dragostea sa platonice pentru *sufletul politic* precum urmează :

„Toate răscoalele, care vor izbucni în condițiile acestef funeste *izolări a oamenilor de comunitate* și de rupere a *ideilor lor de principiile sociale*, vor fi înăbușite în sînge și prin acțiuni lipsite de inteligență, dar de îndată ce mizeria va da naștere inteligenței, iar inteligența *politică* a germanilor va descoperi rădăcinile mizeriei sociale, aceste evenimente vor fi resimțite și în Germania ca simptome ale unei mari prefaceri”.

Să ne permită „prusianul” să facem mai întii o observație de ordin *stilistic*. Antiteza lui este defectuoasă. În prima parte se spune : de îndată ce *mizeria* va da naștere *inteligenței*, iar în a doua parte : iar *inteligența politică* va descoperi *rădăcinile mizeriei sociale*. *Simpla* inteligență din prima parte a antitezei devine în cea de-a doua parte *inteligență politică*, după cum *simpla mizerie* din prima parte a antitezei devine în cea de-a doua parte *mizerie socială*. De ce nu a fost acest maestru al stilului deopotrivă de darnic cu ambele părți ale antitezei. Cred că nu e lămurit asupra acestui lucru și vreau să-i talmăcesc adevăratul lui *instinct*. Dacă „prusianul” ar fi scris : „de îndată ce mizeria *socială* va da naștere inteligenței *politice*, iar *inteligența politică* va descoperi rădăcinile mizeriei *sociale*”, nici unui cititor imparțial nu i-ar fi scăpat *absurditatea* acestei antiteze. Cititorul și-ar fi pus în primul rînd întrebarea : de ce nu asociază autorul anonim inteligența socială cu mizeria socială și inteligența politică cu mizeria politică, așa cum dictează logica cea mai simplă? Și acum să intrăm în fondul chestiunii.

Ideea că *mizeria socială* dă naștere inteligenței *politice* este atît de greșită, încît este mai degrabă valabilă teza inversă, că *bunăstarea socială* dă naștere inteligenței *politice*. *Inteligența politică* este un spiritualist, și ea este dată aceluia care are deja ceva, adică aceluia care s-a căpătuit. „Prusianul” nostru să ia cunoștință de cele spuse în această privință de un economist francez, d-l *Michel Chevalier* :

„În 1789, cînd s-a răscolat burghezia, ei nu-i lipsea — pentru a fi liberă — decît participarea la guvernarea țării. Eliberarea consta pentru ea în a smulge conducerea treburilor publice, înaltele funcții civile, militare și reli-

gioase din miinile celor privilegiați, care dețineau monopolul acestor funcții. *Bogată și cultivată*, în stare să ducă o viață independentă și să se conducă singură, ea voia să se sustragă așa-numitului regime du bon plaisir *¹¹¹.

Cît de incapabilă este inteligența *politică* să descopere izvorul mizeriei sociale, lucrul acesta l-am dovedit deja „prusianului”. Încă *un* cuvînt despre această părere a lui. Cu cît este mai dezvoltată și mai generală inteligența *politică* a unui popor, cu atît mai mult își risipește *proletariatul* — cel puțin la începuturile mișcării — forțele sale în răscoale absurde, inutile, înecate în sînge. Prin faptul că gîndește într-o formă, politica proletariatului vede cauza tuturor relelor în *voință* și toate mijloacele de remediere în *violență* și în *răsturnarea* unei anumite forme de stat. Dovadă : primele răscoale ale proletariatului francez ¹¹². Muncitorii de la Lyon își închipuiau că urmăresc numai scopuri politice, că sînt numai soldați ai republicii, pe cînd în realitate ei erau soldați ai socialismului. Astfel inteligența lor politică i-a făcut să nu mai vadă rădăcinile mizeriei sociale, le-a denaturat înțelegerea adevăratului lor scop ; astfel *inteligența* lor *politică* a *indus în eroare instinctul* lor *social*.

Dar dacă „prusianul” se așteaptă ca mizeria să dea naștere inteligenței, atunci de ce pune în aceeași oală „*înăbușirea în sînge*” cu „*înăbușirea prin acțiuni lipsite de inteligență*” ? Dacă în genere mizeria este un mijloc care dă naștere inteligenței, apoi mizeria *sîngerîndă* este un mijloc *foarte acut* pentru a da naștere acestei inteligențe. „Prusianul” ar fi trebuit deci să spună : înăbușirea în sînge va înăbuși lipsa de inteligență și va procura inteligenței curentul de aer necesar.

„Prusianul” prezice înăbușirea răscoalelor care vor izbucni „*în condițiile funestei izolări a oamenilor de comunitate și de rupere a ideilor lor de principiile sociale*”.

Am arătat că în cazul răscoalei din Silezia nu a existat cîtuși de puțin o rupere a ideilor de principiile sociale. Ne mai rămîne să examinăm „*funesta izolare a oamenilor de comunitate*”. Prin comunitate se înțelege aici *comunitatea politică, statul*. Este vechiul cîntec despre Germania *apolitică*.

Nu izbucnesc oare *toate* răscoalele, fără excepție, *în condițiile funestei izolări a omului de comunitate* ? Nu este oare această izolare premisa necesară a *oricărei* răscoale ? Ar fi avut oare loc revoluția din 1789 fără funesta izolare a cetățe-

* — regimul bunului plac, al arbitrarului. — *Nota Trad.*

nilor francezi de comunitate ? Sarcina ei a fost tocmai de a lichida această izolare.

Comunitatea de care este *izolat* muncitorul este însă o comunitate care are o cu totul altă realitate și cu totul alte proporții decât comunitatea *politică*. Această comunitate de care-l separă pe muncitor *propria sa muncă* este însăși *viața*, viața fizică și spirituală, moralitatea omenească, activitatea omenească, desfătările omenești, esența omenească. Căci *esența omenească* este *adevărata comunitate* a oamenilor. După cum funesta izolare de această esență este incomparabil mai omni-laterală, mai insuportabilă, mai îngrozitoare și mai contradictorie decât izolarea de comunitatea politică, tot așa și lichidarea acestei izolări, și chiar o reacție parțială, o *răscoală* împotriva ei, înseamnă infinit mai mult, după cum *omul* înseamnă infinit mai mult decât *cetățeanul*, și *viața omenească* mai mult decât *viața politică*. De aceea *răscoala industrială*, oricât de *parțială* ar fi ea, cuprinde în sine un suflet *universal*, în timp ce *răscoala politică*, oricât de universală ar fi ea, ascunde sub forma cea *mai grandioasă* un spirit *strîmt*.

„Prusianul” își încheie cu multă demnitate disertația prin următoarea frază :

„O revoluție socială fără suflet politic (adică fără priceperea organizatorică din punctul de vedere al întregului) este imposibilă”.

Noi am văzut însă că o revoluție *socială* se situează pe punctul de vedere al *întregului* prin faptul că — chiar în cazul cînd ar avea loc într-o *singură* regiune industrială — ea reprezintă un protest al omului împotriva vieții dezumanizate ; prin faptul că ea pornește de la *punctul de vedere al individului real* ; prin faptul că *comunitatea*, a cărei separare de individ provoacă împotrivirea acestuia, reprezintă *adevărata comunitate* a omului, reprezintă esența omenească. În schimb, *sufletul politic* al unei revoluții constă în *tendința* claselor lipsite de influență politică de a-și lichida *izolarea* lor de *treburile* și de *conducerea statului*. Punctul ei de vedere este acela al statului, al unui întreg *abstract* care există *numai* prin separarea de viața reală și care *nu poate fi conceput* fără opoziția *organizată* dintre ideea generală și existența individuală a omului. De aceea o revoluție cu *suflet politic* organizează, corespunzător naturii *limitate* și *ambigue* a acestui suflet, o sferă dominantă în societate pe socoteala societății însăși.

Îi vom destăinui „prusianului” ce înseamnă o „*revoluție socială* cu suflet *politic*”; îi vom destăinui totodată și secretul că el însuși nu e în stare, nici măcar în vorbe, să se ridice deasupra punctului de vedere politic mărginit.

O revoluție „*socială*” cu suflet *politic* este o îmbinare stupidă de cuvinte, dacă „prusianul” înțelege prin revoluție „*socială*” o revoluție „*socială*” în *opозиție* cu revoluția politică, atribuind, cu toate acestea, revoluției sociale un suflet politic în locul unui suflet social; sau, dimpotrivă, „*revoluția socială cu suflet politic*” nu este nimic altceva decât o *parafrază* a ceea ce se numea înainte „*revoluție politică*” sau „*revoluție pur și simplu*”. Orice revoluție desființează *vechea societate*, și din acest punct de vedere este *socială*. Orice revoluție răstoarnă *vechea putere*, și din acest punct de vedere este *politică*.

„Prusianul” are de ales între *parafrază* și *nonsens*! Dar dacă *revoluția socială cu suflet politic* reprezintă o *parafrază* sau un *nonsens*, în schimb *revoluția politică* cu suflet *social* are un sens logic. În genere *revoluția* — *răsturnarea* puterii existente și *desființarea* vechilor relații — este un *act politic*. Dar fără *revoluție* nu se poate înlăptui *socialismul*. El are nevoie de acest *act politic* în măsura în care are nevoie de *distrugerea* și de *desființarea* a ceea ce era vechi. Dar acolo unde începe *activitatea* lui *organizatorică*, unde se vădește *propriul său scop*, *sufletul* său, *socialismul* își leapădă învelișul său *politic*.

A fost nevoie de atâtea digresiuni pentru a risipi *păienjenii* de erori ascunse într-o singură coloană de ziar. Nu toți cititorii au cultura și timpul necesar pentru a-și da seama de asemenea *șarlatanii literare*. Dar nu are oare, în acest caz, „prusianul” anonim datoria — față de publicul cititor — să renunțe pentru moment la diletantismul scriitoricesc pe teme politice și sociale, cât și la declamațiile în legătură cu stările din Germania, și să înceapă mai degrabă să se lămurească cu toată conștiinciozitatea asupra propriei sale poziții?

Paris, 31 iulie 1844

Karl Marx

FRIEDRICH ENGELS

1839-1844

[Friedrich Engels]

Scrisori din Wuppertal ¹¹³

I

[„Telegraph für Deutschland“, martie 1839]

După cum se știe, prin această denumire, care se bucură de o faimă foarte proastă printre „Prietenii luminii“ ¹¹⁴, se înțeleg cele două orașe Elberfeld și Barmen, care se întind de-a lungul văii râului Wupper, cale de aproape trei ore. Rîul îngust curge cînd domol, cînd rostogolindu-și undele sale purpurii printre clădirile înnegrite de fum ale fabricilor și albitoriile acoperite de fire toarse ; dar culoarea lui de un roșu aprins nu-i vine din cine știe ce bătaie sîngeroasă, căci aici lupta se dă numai între niște pene teologice și niște babe guralive care se ceartă de obicei de florile-mărului, și nici pentru că s-ar fi rușinat din cauza moravurilor oamenilor, deși există, fără îndoială, destule motive pentru aceasta, ci pur și simplu din cauza numeroaselor vopsitorii care folosesc culoarea roșu aprins. Dacă vii dinspre Düsseldorf, pășești la Sonnborn pe pămîntul sfînt ; rîul Wupper se tirăște leneș și turbure pe lingă tine și, prin înfățișarea lui jalnică în contrast cu Rinul pe care tocmai l-ai părăsit, îți provoacă o profundă dezamăgire. Regiunea este destul de atrăgătoare ; munții nu prea înalți, cînd în pantă lină, cînd abruptă, acoperiți în întregime de păduri, pătrund semeț în pajiștile verzi, iar pe timp frumos, cînd cerul albastru se oglindește în Wupper, acesta își pierde cu totul culoarea sa roșie. După o cotitură care înconjură un povîrniș vezi drept în față turlele ciudate din Elberfeld (casele umile se ascund în spatele grădinilor) și în cîteva minute ai ajuns în Sionul obscurantistilor. Încă înainte de a intra bine în oraș dai de biserică catolică ; ea stă aici parcă izgonită dintre zidurile sfinte. Biserica, în stil bizantin, a fost foarte prost construită, după un plan foarte bun, de către un arhitect cu totul lipsit de experiență ; vechea biserică catolică a fost dărîmată pentru a face loc aripii stîngi, încă neclădite, a primăriei ; a rămas în

picioare doar turnul, care servește în felul său binelui public, și anume ca închisoare. Îndată după aceea ajungi la o clădire mare al cărei acoperiș se sprijină pe coloane ¹¹⁵, dar coloanele sînt construite într-un stil cu totul aparte : judecînd după grosimea lor, ele sînt în partea de jos egiptene, la mijloc dorice, iar sus ionice ; în afară de aceasta, ele disprețuiesc, din motive bine întemeiate, orice accesorii arhitectonice inutile, cum ar fi piedestalul și capitelul. Înainte această clădire era denumită Museum ; muzele au dispărut însă și a rămas povara grea a datoriilor, astfel că nu de mult clădirea a fost scoasă la licitație și a primit denumirea de „cazinou”, care a și fost înscrisă pe frontispiciul gol pentru a șterge astfel orice amintire a numelui poetic de altădată. De altfel proporțiile ei îi dau un aspect atît de greoi, încît seara o poți lua drept o cămilă. De aici încolo încep străzile plicticoase, lipsite de orice specific ; frumoasa primărie nouă, terminată numai pe jumătate, este așezată, din lipsă de spațiu, atît de anapoda, încît fațada dă într-o uliță strîmtă și urîtă. În sfîrșit, ajungi din nou la Wupper, și un pod frumos te duce la Barmen, unde cel puțin se ține seama într-o măsură mai mare de cerințele esteticii arhitectonice. Dincolo de pod totul capătă o înfățișare mai prietenoasă ; în locul clădirilor modeste din Elberfeld, care nu sînt nici de modă veche și nici moderne, nici frumoase și nici pocițe, apar case mari, masive, construite cu gust și în stil modern ; pretutindeni se înalță case noi de piatră, caldarîmul se termină și o șosea dreaptă, cu clădiri de ambele părți, continuă strada. Printre case se văd pajiștile verzi folosite ca albitorii ; riul Wupper, aici încă limpede, și conturul ușor ondulat al munților ce se înghesuie pînă la mal, cu alternarea împestrîtată de păduri, pajiști și grădini, din care răsar pretutindeni acoperișuri roșii, fac ca, pe măsură ce înaintezi, regiunea să fie tot mai îmbietoare. La jumătatea aleii apare frontonul bisericii din Barmenul de jos, care este situată ceva mai în fund ; este cea mai frumoasă clădire din toată valea, construită cu multă pricepere, în cel mai desăvîrșit stil bizantin. Curînd însă începe din nou caldarîmul, casele cenușii din ardezie se înghesuie una într-alta ; totuși găsești aici mult mai multă variație decît la Elberfeld : din loc în loc cite o pajiște-albitorie cu iarbă proaspătă, o casă modernă, o porțiune de rîu sau un șir de grădini în imediata vecinătate a străzii întrerup monotonia priveliștii. Toate acestea te fac să te îndoiiești dacă Barmenul trebuie socotit un oraș sau un simplu conglomerat de clădiri de tot felul ; și de fapt nici nu este altceva

Telegraph

für

Deutschland.

1839.

M ä r z.

Nr 49.

Briefe aus dem Wupperthal.*)

I.

Bekanntlich begreift man unter diesem bei den Freunden des Pictes sehr verurtheilten Namen die beiden Städte Elberfeld und Barmen, die das Thal in einer Länge von fast drei Stunden einnehmen. Der schmale Fluß ergießt bald rasch, bald stockend seine purpurnen Wogen zwischen rauchigen Fabrikgebäuden und garnbedeckten Bleichen hindurch; aber seine hochrothe Farbe rührt nicht von einer blutigen Schlacht her, denn hier streiten nur theologische Federn und wortreiche alte Weiber, gewöhnlich um des Kaisers Bart; auch nicht von Schaam über das Treiben der Menschen, obwohl dazu wahrlich Grund genug vorhanden ist, sondern einzig und allein von den vielen Türkischroth-Färbereien. Kommt man von Düsseldorf her, so tritt man bei Sounborn in das heilige Gebiet; die Wupper kriecht träg und verschlammmt vorbei und spannt durch ihre jämmerliche Erscheinung, dem eben verlassenen Rheine gegenüber, die Erwartungen bedeutend herab. Die Gegend ist ziemlich anmuthig; die nicht sehr hohen, bald sanft steigenden, bald schroffen Berge, über und über waldig, treten fest in die grünen Wiesen hinein, und bei schönem Wetter läßt der blaue, in der Wupper sich spiegelnde Himmel ihre rothe Farbe ganz verschwinden. Nach einer Biegung um einen Abhang sieht man die verschrobene Thürme

*) Unser Leser werden uns Dank wissen für diese authentische Schilderung einer Gegend, welche das wahre Zion der häßlichsten Form des manchen Orten in Deutschland grassirenden und das Mark des Volkes ausmergelnden Pietismus ist
U. d. B.

O pagină din revista „Telegraph für Deutschland“
cu articolul lui Friedrich Engels „Scrisori din Wuppertal“

decît reunirea mai multor tîrguri, legate între ele prin instituțiile orașenești comune. Cele mai importante dintre aceste tîrguri sînt : Gemarke, dintotdeauna centrul confesiunii reformate ; Barmenul de jos, situat înspre Elberfeld, nu departe de Wupperfeld, mai sus de Gemarke; și mai departe Rittershausen, avînd la stînga Wichlinghausen, iar la dreapta Hekinghausen cu pitorescul Rauental ; populația tuturor acestor localități ține de două biserici luterane ¹¹⁶ ; catolicii, în număr de două sau cel mult trei mii, sînt împrăștiați în întreaga vale. După ce ai trecut de Rittershausen, lași în urmă regiunea Berg, treci bariera și intri în Westfalia vechi-prusiană.

Acesta este aspectul exterior al văii care, cu excepția mohoșitelor străzi ale Elberfeldului, produce în general o impresie foarte plăcută ; experiența arată însă că aceasta nu a avut nici o influență asupra locuitorilor. Aici nu se simte de loc viața proaspătă, sănătoasă a poporului, care există aproape pretutindeni în Germania ; e drept că la prima vedere se pare că lucrurile stau cu totul altfel : în fiecare seară grupuri de cheflii bat străzile și cîntă, dar cîntecele lor sînt cele mai obscene și mai triviale cîntece care au ieșit vreodată dintr-un gîtlej ars de rachiou. Niciodată nu vei auzi aici vreunul din cîntecele populare atît de cunoscute în întreaga Germanie și cu care avem tot dreptul să ne mîndrim. Toate cîrciumile sînt arhipline, mai ales sîmbăta și duminica, iar seara, pe la orele 11, cînd se închid, se revarsă din ele un puhoi de bețivi, care de cele mai multe ori se trezesc în șanțurile șoselei. Cei mai decăzuți dintre ei sînt așa-numiții „Karrenbinder“ *, oameni complet declasați, fără adăpost și fără o existență asigurată ; de cum se crapă de ziuă, ei ies din vizuinele lor — poduri, grajduri etc. —, dacă nu și-au petrecut noaptea pe niscai grămezi de gunoi sau pe treptele caselor. Limitînd numărul cîrciumilor, înainte indefinisabil, autoritățile au stăvilît acum, într-o oarecare măsură, această stare de lucruri.

Cauzele unor asemenea fenomene sînt absolut evidente. Înainte de toate contribuie foarte mult la aceasta specificul muncii în fabrică. Munca în încăperi joase, în care oamenii inspiră mai mult fum de cărbune și praf decît oxigen — și aceasta de cele mai multe ori începînd de la vîrsta de șase ani —, este tocmai bună pentru a-i vlăgui cu totul și a le răpi întreaga bucurie de viață. Țesătorii care au cîte un război în casele lor stau aplecați asupra lui din zori și pînă-n noapte,

* — hamali — *Nota Trad.*

secîndu-și măduva spinării la soba fierbinte. Cei care nu cad pradă misticismului se pun pe băutură. Misticismul, în forma sfruntată și respingătoare în care domnește acolo, trebuia să dea naștere în mod necesar extremei opuse, și în consecință *poporul* se compune acolo numai din „oameni subțiri” (așa sînt numiți misticii) și din lepădături destrăbălate. Chiar și această scindare în două tabere dușmănoase, independent de structura lor, ar fi ea singură în stare să nimicească dezvoltarea oricărui spirit popular. Și cum ne-am putea aștepta la ceva mai bun cînd nici dispariția uneia din tabere nu ar ajuta la nimic, întrucît amîndouă sînt la fel de ofticoase? Puținii oameni voinici pe care îi întîlnești acolo sînt aproape toți tîmplari sau alți meseriași, veniți de prin alte părți ; și printre tăbăcarii localnici se întîlnesc oameni voinici, dar trei ani de asemenea viață sînt de ajuns ca să-i distrugă trupește și sufletește ; din cinci oameni, trei mor de tuberculoză, și toate acestea din pricina rachiului. Lucrurile n-ar fi căpătat însă proporții atît de înspăimîntătoare dacã proprietarii nu și-ar exploata fabricile într-un mod atît de nesăbuit și dacã misticismul nu s-ar manifesta așa cum se manifestă și nu ar amenința să se extindă tot mai mult. În rîndurile claselor de jos domnește însă o mizerie îngrozitoare, mai ales printre muncitorii industriali din Wuppertal ; sifilisul și bolile de plămîni au luat proporții aproape de necrezut ; numai la Elberfeld, din cei 2.500 de copii de vîrstă școlară, 1.200 sînt lipsiți de posibilitatea de a învăța ; ei cresc în fabrici, și aceasta numai pentru ca patronul să nu fie nevoit să dea unui muncitor adult, în locul căruia trebuie să lucreze ei, dublul salariului unui copil. Bogații fabricanți au însă conștiința elastică, și faptul că un copil se prăpădește mai mult sau mai puțin nu duce un suflet de pietist în iad, mai ales dacã acesta merge la biserică de două ori în fiecare duminică. Căci este lucru stabilit că, dintre fabricanți, pietiștii se poartă cel mai rău cu muncitorii lor, că le micșorează salariul în fel și chip, sub pretext că în felul acesta nu le dau ocazia să bea, și că la alegerile de predicatori sînt întotdeauna primii care-și corup oamenii.

În păturile de jos, misticismul domnește mai ales în rîndurile meseriașilor (printre care nu-i socotesc și pe fabricanți). Este o priveliște tristă să vezi pe stradă o făptură încovoiată, într-o haină lungă, lungă de tot, și cu părul pieptănat cu cărare, după moda pietiștilor. Dar cine vrea într-adevăr să cunoască acest soi de oameni trebuie să intre într-un atelier de fierărie sau de cizmărie al unui pietist. Acolo șade meșterul, avînd la

dreapta sa biblia, iar la stînga — de cele mai multe ori — rachiul. În aceste ateliere oamenii nu prea se omoară muncind. Meşterul citeşte mai întotdeauna biblia, trage din cînd în cînd cite o duşcă şi intonează uneori, împreună cu corul calfelor, un cîntec religios ; principala îndeletnicire rămîne însă întotdeauna blamarea aproapelui. Precum vedeţi, acest curent se prezintă aici la fel ca pretutindeni. Zelul lor aprig de a converti pe oameni nu rămîne fără roade. Sînt convertiţi mai ales numeroşi beţivi înrăiţi şi alţii de teapa lor ; de cele mai multe ori convertirea se produce în mod miraculos. Şi nici nu e de mirare : aceşti prozeiţi sînt cu toţii nişte oameni fără vlagă, abrutizaţi, pe care-i poţi uşor convinge ; ei se convertesc, sînt mişcaţi pînă la lacrimi de cîteva ori pe săptămînă, dar îşi continuă pe ascuns viaţa lor de dinainte. Acum cîţiva ani această şarlatanie a ieşit o dată la iveală, spre spaima tuturor bigoţilor. Se pripăşise pe acolo un speculant american sub numele de pastorul Jürgens ; el rosti cîteva predici care cunoscuseră o foarte mare afluenţă de oameni, întrucît cei mai mulţi credeau că, fiind american, trebuie să fie neapărat foarte oacheş sau chiar negru. Dar care nu le fu mirarea cînd văzură nu numai că era alb, dar că predica în așa fel încît întreaga biserică era scaldată în lacrimi. Aceasta se datora, de altfel, faptului că el însuși începea să bocească atunci cînd celelalte mijloace de a trezi emoția publicului dădeau greș. Credincioșii, într-un glas, își exprimară uimirea lor ; ce-i drept, cîţiva oameni cu scaun la cap ridicară unele obiecții, dar cu atît mai mult le merse vestea că sînt nelegiuți. Curînd Jürgens începu să organizeze mici întruniri cu caracter religios, să primească daruri bogate din partea prietenilor săi mai de vază și să trăiască în huzur. Predicile lui erau frecventate cu mai multă asiduitate decît ale tuturor celorlalți predicatori ; întrunirile sale religioase erau suprapopulate, orice cuvînt rostit de el storcea lacrimi atît bărbaților cît și femeilor. În cele din urmă toți erau încredințați că este cel puțin profet și că va clădi noul Ierusalim, cînd într-o bună zi toată mascarada a luat sfîrșit. Pe neașteptate a ieșit la iveală ce se petrecea la aceste întruniri secrete ; domnul Jürgens a fost trimis la închisoare și, în cei cîţiva ani cît a fost supus cercetărilor la Hamm, el s-a pocăit pentru evlavia sa. După aceea a fost eliberat pe baza promisiunii că se va îndrepta și a fost trimis înapoi în America. S-a mai aflat că și mai înainte își dovedise măiestria în America, fapt pentru care a și fost expulzat de acolo ; că pentru a nu pierde antrenamentul, a aranjat o repetiție în

Westfalia, de unde, datorită milei sau mai degrabă slăbiciunii autorităților, i s-a dat drumul fără a mai fi cercetat, după care a sosit la Elberfeld, unde, reluîndu-și viața destrăbălată, i-a pus capacul. Cînd însă a ieșit la iveală ce se petrecea la întrunirile acestui nobil domn, toată lumea s-a ridicat împotriva lui și nimeni nu a mai vrut să știe de el; toți s-au lepădat de el, din Liban pînă la Marea Sărată *, adică de la muntele Rittershausen pînă la stăvilarul de la Sonnborn de pe Wupper.

Adevăratul centru al pietismului și al misticismului este însă comunitatea reformată din Elberfeld. Ea s-a distins întotdeauna prin spiritul ei strict calvinist, care, în ultimii ani, prin numirea unor predicatori ultrabigoți — acum sînt patru aici care își fac mendrele în același timp — s-a transformat în intoleranța cea mai brutală, deosebindu-se prea puțin de spiritul papistaș. La adunările de aici ale ereticilor funcționează o adevărată inchiziție; este criticat pentru purtarea sa oricine nu participă la aceste adunări; aici se spune: cutare citește romane, — ce-i drept, pe copertă scrie roman creștin, însă pastorul Krummacher a declarat că romanele sînt cărți nelegiuite; că cutare sau cutare, deși se părea că merge pe căile domnului, totuși alaltăieri a fost văzut la concert și toți se iau cu mîinile de cap, înspăimîntați de acest păcat îngrozitor. Iar dacă vreunui predicator îi merge vestea că e raționalist (prin aceasta ei înțeleg pe oricine se deosebește, fie și numai cu o iotă, de părerea lor), el este luat la ochi și se cercetează cu atenție dacă haina lui este îndeajuns de neagră și dacă pantalonii lui sînt de culoare absolut ortodoxă; și vai de el dacă îl vor surprinde într-o haină care bate puțin în albastru sau purtînd o jiletcă raționalistă! Iar dacă se dovedește că cineva nu crede în predestinație, atunci se pronunță pe dată sentința: ăsta nu este cu mult mai bun ca un luteran, un luteran nu este cu mult mai bun decît un catolic, iar catolicul și idolatrul sînt, prin însăși natura lor, blestemați. Dar ce fel de oameni sînt cei ce vorbesc în felul acesta? Niște ignoranți care aproape că n-au habar dacă biblia a fost scrisă în chineză, ebraică sau greacă și care judecă totul, indiferent dacă se potrivește sau nu, după cuvintele cutărui predicator care a fost recunoscut o dată pentru totdeauna ca drept-credincios.

Acest spirit dăinuie de cînd au început să predomine reformații, însă a trecut neobservat pînă ce predicatorul

* — numele biblic al Mării Moarte. — *Nota Trad.*

G. D. Krummacher, răposat acum câțiva ani, s-a apucat să-l cultive cu mare zel tocmai în cadrul acestei comunități; în curînd misticismul era în plină floare, dar Krummacher muri înainte ca fructul să se fi copt; aceasta s-a întîmplat abia după ce nepotul său, dr. Friedrich Wilhelm Krummacher, a desăvîrșit și a precizat atît de riguros această învățătură, încît nu știi dacă trebuie să consideri totul o absurditate sau o blasfemie. Prin urmare, fructul s-a copt, dar nimeni nu va fi în stare să-l culeagă, așa că cu timpul el va putrezi în mod jalnic și va cădea în țărîină.

Gottfried Daniel Krummacher — frate cu dr. F. A. Krummacher din Bremen, cunoscut pentru parabolele sale — a murit acum vreo trei ani la Elberfeld, după o activitate foarte îndelungată ca preot. Cînd, cu peste 20 de ani în urmă, un predicator din Barmen s-a apucat să propovăduiască de pe amvon învățătura predestinării într-o formă mai puțin strictă decît o făcea el, enoriașii, sub pretext că asemenea predică eretică nici nu este predică, au început să fumeze și să facă tărăboi în biserică, împiedicîndu-l să predice, astfel că autoritățile au fost nevoite să intervină. Atunci Krummacher a scris o scrisoare extrem de grosolană magistratului din Barmen, așa cum i-ar fi scris Grigore al VII-lea lui Henric al IV-lea¹¹⁷, în care dădea poruncă să nu se atingă nimeni de bigoți, căci ei nu fac decît să apere sfînta lor evanghelie; totodată a rostit și o predică în acest sens. Dar a fost numai luat în deridere. Toate acestea caracterizează spiritul său, căruia i-a rămas credincios pînă la moarte. De altfel, se comporta atît de ciudat, încît circulau pe seama lui mii de anecdote, potrivit cărora trebuia să-l socoți fie un maniac ciudat, fie un om cum nu se poate mai grosolan.

Dr. Friedrich Wilhelm Krummacher este un bărbat de vreo 40 de ani, înalt, vînjos, cu o înfățișare impunătoare; dar, de cînd s-a instalat la Elberfeld, a început să ia proporții considerabile. Părul îl poartă într-un chip cu totul aparte, imitat fiind, în această privință, de toți adepții săi. Cine știe, poate va fi cîndva la modă să porți părul à la Krummacher; însă această modă ar întrece, în ceea ce privește lipsa de gust, pe toate cele anterioare, chiar și perucile pudrate.

Ca student și-a dat contribuția sa la exercițiile de gimnastică ale demagogiei¹¹⁸, a compus cîntece de libertate, iar la festivitatea de la Wartburg¹¹⁹ a purtat steagul și a ținut o cuvîntare despre care se spune că a produs o puternică impresie. De acești ani de exuberanță tinerească pomenește

încă destul de des de la amvon prin cuvintele : „pe cînd mă aflam încă printre hetîți și canaaniți”. Mai pe urmă a fost ales pastor la Barmen de către comunitatea reformată, și ade-vărata lui reputație datează abia din această perioadă. De îndată ce și-a făcut apariția, a și provocat prin învățatura sa despre stricta predestinație o sciziune nu numai între lute-rani și reformați, ci și în rîndurile acestora din urmă, între adepții stricți și cei moderați ai doctrinei predestinării. Odată un bătrîn luteran bătos care se întorcea de la o petrecere, unde băuse cam mult, trebuia să treacă peste o punte șubredă. Pilit cum era, treaba asta i s-a părut, probabil, cam primej-dioasă, încît începu să cugete : dacă treci puntea și nu se întîmplă nimic înseamnă că totul a mers bine, dar dacă nu merge bine cazi în Wupper, și reformații vor spune că așa a fost să fie ; dar nu va fi așa. Se întoarse deci, căută un loc mai puțin adînc și trecu vadul intrînd în apă pînă la briu, fericit că i-a lipsit pe reformați de un triumf.

Cînd a devenit vacant un loc la Elberfeld, a fost ales Krum-macher, și curînd la Barmen a încetat orice discordie, în timp ce la Elberfeld conflictele au devenit și mai înverșunate. Chiar și predica inaugurală a lui Krummacher a provocat indignarea unora și entuziasmul altora ; conflictul s-a întetit tot mai mult, mai ales datorită faptului că predicatorii, deși aveau cu toții aceleași vederi, și-au format fiecare propriul său grup de acoliți care alcătuiau unicul său auditoriu. Mai tîrziu oamenii s-au saturat de toate astea, și veșnicele strî-găte : eu sînt cu Krummacher, eu sînt cu Kohl etc. au încetat, nu de dragul păcii și al înțelegerii, ci pentru că grupurile se delimitau tot mai precis unul de celălalt.

Krummacher este, incontestabil, un bărbat dotat cu un ta-lent retoric și chiar poetic remarcabil ; predicile lui nu sînt niciodată plictisitoare, legătura dintre idei este precisă și firească ; el excelează îndeosebi în antiteze și în zugrăvirea de tablouri întunecate : felul în care descrie iadul este mereu inedit și îndrăzneț, oricît de des ar fi reluată această temă. Pe de altă parte însă recurge foarte des la frazeologia și la imaginile biblice, care, chiar dacă sînt folosite de cele mai multe ori în mod spiritual, ajung totuși pînă la urmă să se repete ; printre ele presară din cînd în cînd cîte o imagine ultraprozaică dîn viața de toate zilele sau o povestire din propria lui viață și experiență, oricît de neînsemnată ar fi ea. Potrivite sau nepotrivite, pe toate le aduce la amvon ; nu de mult le-a oferit în două predici evlavioșilor săi ascultători o

povestire despre călătoria sa la Württemberg și în Elveția ; în aceste predici a vorbit despre cele patru dispute victorioase ale sale cu Paulus la Heidelberg și cu Strauss la Tübingen, ce-i drept, cu totul altfel decît prezintă Strauss chestiunea într-o scrisoare a sa. Perorațiile sale sînt pe alocuri destul de reușite și gesturile sale violente, expresive, uneori foarte nimerite, alteori însă ele sînt afectate și neroade la culme. Atunci aleargă încoace și încolo pe amvon, se apleacă în toate părțile, bate cu pumnul în balustradă, tropăie ca un cal de luptă și, pe deasupra, răcnește atît de tare, că zăngănesc geamurile și oamenii de pe stradă tresar speriați. Atunci ascultătorii încep să plîngă cu hohote ; mai întîi plîng fetele tinere, apoi se pornesc femeile bătrîne cu un sopran sfîșietor, iar pietiștii, pe care rachiul i-a vlăguit complet și cărora cuvintele lui le-ar pătrunde pînă-n măduva oaselor dacă ar mai avea măduvă în oase, completează cu vaietele lor această cacofonie ; și toate aceste bocete sînt dominate de vocea lui puternică, care înfățișează înaintea întregii adunări nenumărate scene diabolice și caznele la care sînt condamnați păcătoșii.

Dar învățătura lui ! Este cu totul de neînțeles cum poate un om să creadă asemenea lucruri, care sînt în cea mai completă contradicție cu rațiunea și cu biblia. Cu toate acestea, Krummacher și-a formulat doctrina cu atîta precizie, a dezvoltat-o și fixat-o în toate conluziile ei, încît nu mai poți respinge nimic din moment ce ai acceptat ideea fundamentală, și anume incapacitatea omului de a voi binele, și cu atît mai puțin de a-l face din propriul său imbold. De aici rezultă necesitatea unui har din afară, și întrucît omul nu este nici măcar în stare să vrea binele, dumnezeu trebuie să-i impună acest har. El este acordat omului, în mod arbitrar, de către libera voință divină, ceea ce, în aparență cel puțin, se sprijină și pe scriptură. Pe asemenea deducții trase de pînă se bazează întreaga învățătură ; puținii aleși nolentes, volentes* au parte de fericirea de apoi ; ceilalți sînt condamnați pe vecie. „Pe vecie ? — da, pe vecie ! !” (Krummacher). Mai departe stă scris : nimeni nu vine la tatăl meu fără numai prin mine ; păgînii însă nu pot ajunge la tatăl prin Hristos, deoarece nu-l cunosc pe Hristos, prin urmare ei există cu toții numai pentru a umple iadul. — Dintre creștini, mulți sînt chemați, dar puținii aleși ; însă cei mulți chemați sînt

* — vrînd-nevrînd. — *Nota Trad.*

numai în aparență chemați : dumnezeu s-a ferit, desigur, să-i cheme atît de stăruitor, încît aceștia să-i dea ascultare ; toate acestea spre slava lui dumnezeu și pentru ca ei să nu aibă iertare. Apoi mai stă scris : înțelepciunea lui dumnezeu este sminteală pentru înțelepții acestei lumi ; aceste cuvinte sînt pentru mistici porunca de a-și construi cît mai absurd religia, pentru ca să se împlinească cuvintele scripturii. Cum se împacă toate acestea cu învățătura apostolilor, care vorbesc despre slujirea înțeleaptă a domnului și despre laptele înțelept al evangheliei, — aceasta este o taină pe care mintea nu o poate pătrunde.

Asemenea învățături strică toate predicile lui Krummacher ; singurele locuri în care ele nu apar atît de pregnant sînt pasajele în care el vorbește despre contrastul dintre huzurul pămîntesc și smerenia lui Hristos sau dintre trufia mai marilor lumii și mîndria lui dumnezeu. Aici străbate încă foarte adesea un ecou din demagogia lui de odinioară, și dacă el nu ar vorbi în termeni atît de generali, guvernul nu ar trece cu vederea aceste predici.

La Elberfeld, foarte puțini apreciază valoarea estetică a predicilor lui, căci, dacă-l comparăm cu cei trei colegi ai săi care au, aproape fiecare, un auditoriu la fel de mare, el apare ca unitatea, iar ceilalți ca niște simple zerouri, care vin în urma lui numai pentru a-i mări valoarea. Cel mai în vîrstă dintre aceste zerouri se numește Kohl, nume care caracterizează în același timp și predicile sale * ; al doilea, Hermann ¹²⁰, care nu este urmașul aceluia Hermann căruia i se ridică în prezent un monument, merit să supraviețuiască istoriei și lui Tacit ; al treilea — Ball — este jucăria lui Krummacher ** ; toți trei, cît se poate de ortodocși, imită în predicile lor părțile proaste ale predicilor lui Krummacher. Pastorii luterani din Elberfeld, Sander și Hülsmann, fuseseră dușmani de moarte mai înainte, pe vremea cînd cel dintîi slujea încă la Wichlinghausen și se angajase în faimoasa dispută cu fratele actualului său coleg Hülsmann din Dahle, care se află acum la Lennep. În actualele lor slujbe se comportă cu demnitate unul față de altul, dar pietiștii caută să reînvie discordia, imputîndu-i mereu lui Hülsmann tot felul de ofense la adresa lui Sander. Al treilea din această companie este Döring, un

* Joc de cuvinte : Kohl — nume de familie și totodată varză, iar în sens figurat — baliverne, prostii. — *Nota Trad.*

** Joc de cuvinte : Ball — nume de familie, Spielball textual : minge de joc, după sens : jucărie. — *Nota Trad.*

om distrat și încă într-un chip foarte original ; el nu este în stare să rostească trei fraze fără să piardă șirul, în schimb poate face din trei părți ale unei predici patru, repetînd pe una din ele cuvînt cu cuvînt, fără să-și dea cîtuși de puțin seama de acest lucru. *Probatum est* *. Despre poeziile lui vom vorbi mai tîrziu.

Între predicatorii din Barmen nu este o mare deosebire : toți sînt foarte ortodocși, cu un adaos mai mare sau mai mic de pietism. Numai *Stier* din Wichlinghausen merită o oarecare atenție. Se spune că Jean Paul l-ar fi cunoscut pe cînd era copil și că ar fi descoperit în el aptitudini excepționale. *Stier* a slujit ca pastor la Frankleben, lângă Halle, și a publicat în acest timp cîteva scrieri în versuri și în proză, o ediție îmbunătățită a catehismului luteran, un surogat de catehism, și un mic îndreptar pentru învățătorii stupizi, precum și o cîrtică despre lipsa de culegeri de cîntece bisericesti în provincia Saxonia ; această cîrtică s-a bucurat de o foarte măgulitoare apreciere în publicația „*Evangelische Kirchenzeitung*” și cuprindea, cel puțin, păreri mai raționale despre cîntecele religioase decît cele care pot fi auzite în binecuvîntatul Wuppertal, deși întîlnești pe alocuri și afirmații neîntemeiate. Poeziile lui sînt cît se poate de plicticoase, de altfel el mai are și meritul de a fi făcut acceptabile pentru urechile drept-credincioșilor cîteva poezii păgîne ale lui Schiller ; iată, de pildă, cum au fost modificate cîteva versuri din poezia „*Zei Greciei*” :

Pe cînd păcatul mincinos și vil
Vă ridică stăpîni ai firii,
Cînd generații vă urmau docil
Pe voi, năluci din țara plăsmuirii,
Cînd vă făleți cu-n cult nefast
Și lumea-ntreagă altfel arăta,
În temple omul adora cu fast
pe Venus Amathusia !¹²¹

Intr-adevăr, foarte spiritual, s-ar putea spune chiar de-a dreptul mistic ! A trecut o jumătate de an de cînd *Stier* se află la Wichlinghausen în locul lui *Sander*, și totuși nu a îmbogățit încă cu nimic literatura Barmenului.

Langenberg, un tîrgușor de lângă Elberfeld, ține prin întreaga sa structură de Wuppertal. Aceeași industrie ca acolo, același spirit pietist. Acolo activează *Emil Krummacher*, fra-

* — Lucru dovedit. — *Nota Trad.*

tele lui Friedrich Wilhelm ; el nu este un adept atît de riguros al predestinării ca acesta, dar îl imită în mare măsură, cum reiese din următorul pasaj din ultima lui predică de crăciun :

„Cu trupurile pămîntești noi mai stăm încă aici, pe băncile de lemn, dar sufletele noastre se avîntă, împreună cu milioane de credincioși, spre muntele sfînt și, după ce au ascultat acolo osanalele oștilor cerești, pogoară în Betleemul cel sărăcăcios. Și ce văd ele acolo ? Mai întîi un grajd sărăcăcios, și în grajdul cel sărăcăcios, sărăcăcios de tot, o iesle sărăcăcioasă, și în ieslea cea sărăcăcioasă, fin și paie sărăcăcioase, sărăcăcioase de tot, și pe finul și paiele cele sărăcăcioase, sărăcăcioase de tot, înfășat în scutece sărăcăcioase, ca un prunc sărman al unui cerșitor, vedem pe marele stăpîn al lumii”.

Ar mai fi ceva de spus despre seminarul misionarilor, dar „Sunetele de harpă”¹²² ale unui ex-misionar care au mai fost menționate în paginile acestei reviste, constituie o mărturie suficientă despre spiritul care domnește acolo. Inspectorul acestui seminar, dr. *Richter*, care de altfel este un om învățat, cercetător al naturii și orientalist de seamă, publică și o „biblie de casă, comentată”.

Aceasta este activitatea pietiștilor din Wuppertal. Este greu de înțeles cum de se mai pot ivi în vremea noastră asemenea lucruri ; se pare însă că nici această stîncă a vechiului obscurantism nu va mai putea rezista torentului năvalnic al timpului ; nisipul va fi luat de curent, iar stîncă se va prăbuși cu zgomot mare.

II

[„Telegraph für Deutschland”, aprilie 1839]

Se înțelege de la sine că, într-o regiune atît de îmbîcsită de pietism, acest spirit se extinde în toate direcțiile, pătrunde în fiecare domeniu al vieții și-l corupe. El își exercită influența principală asupra învățămîntului, și în primul rînd asupra școlilor elementare. O parte din acestea se află cu totul în mîinile pietiștilor ; este vorba de școlile confesionale, patronate fiecare de către o anumită comunitate. Ceva mai libere, deși se află încă sub supravegherea epitropiei bisericesti, sînt celelalte școli elementare asupra cărora administrația civilă exercită o influență mai mare. Aici se vedește influența negativă a misticismului ; căci în timp ce școlile confesionale continuă ca pe vremuri, sub răposatul principe

elector Karl-Theodor, să vire în capul elevilor lor, în afară de citit, scris și socotit, numai catehismul, în celelalte școli se predau și noțiunile elementare ale citorva științe și se învață și puțină franceză, astfel că mulți dintre elevi, stimulați prin aceasta, caută să se cultive mai departe și după ce au terminat școala. Școlile acestea fac progrese rapide, și de la instituirea administrației prusiene ele au depășit mult pe cele confesionale, față de care altădată erau mult mai înapoiate. Totuși școlile confesionale sînt mult mai frecventate, întrucît necesită cheltuieli mult mai reduse, și mulți părinți continuă să-și trimită copiii acolo în parte din atașament, în parte pentru că văd în progresarea copiilor o precumpănire a spiritului lumesc.

Wuppertal subvenționează trei școli superioare : școala orășenească din Barmen, școala reală și liceul din Elberfeld.

Școala orășenească din Barmen este foarte slab subvenționată și de aceea nu dispune de suficiente cadre didactice ; totuși face tot ce-i stă în putință. Ea se află pe de-a-ntregul în mîinile unei epitropii mărginite și hapsîne, care în majoritatea cazurilor alege profesori aproape exclusiv dintre pietiști. Directorul, care nu este nici el străin de acest curent, se călăuzește totuși, în îndeplinirea funcțiilor sale, după principii ferme și știe foarte bine să indice fiecărui profesor locul cuvenit. După el urmează d-l Johann Jakob Ewich, care știe să predea bine după un manual bun și care, în ceea ce privește modul de a preda istoria, este un adept înflăcărat al sistemului lui Nösselt, și anume cu ajutorul povestirilor interesante. El este autorul mai multor scrieri pedagogice, dintre care cea mai mare — ca dimensiune — poartă titlul „Human” și a fost editată de Bagel din Wesel în două volume ; are 40 de coli de tipar și costă 1 reichstaler. Toate scrierile lui sînt pline de idei înalte, de dorințe pioase și de proiecte nerealizabile. Se spune că practica sa pedagogică rămîne cu mult în urma frumoasei teorii.

Dr. Philipp Schifflin, profesor titular de gradul doi, este cel mai bun profesor din școală. Poate că nimeni în Germania n-a pătruns atît de adînc ca dînsul în structura gramaticală a limbii franceze moderne. El n-a pornit de la vechea limbă romanică, ci și-a însușit limba clasică a secolului trecut, în special a lui Voltaire, iar după aceea a trecut la studiul stilului celor mai noi autori. Rezultatele acestor cercetări se găsesc în lucrarea sa „Îndreptar pentru învățarea limbii franceze, în trei cursuri”, dintre care primul și al doilea au și

apărut în mai multe ediții, iar al treilea va ieși de sub tipar de paști. Acesta este, fără îndoială, alături de manualul lui Knebel, cel mai bun manual de limba franceză de care dispunem ; chiar de la apariția primului curs el s-a bucurat de un succes deosebit și cunoaște de pe acum o răspîndire fără precedent în întreaga Germanie și chiar dincolo de granițele ei, în Ungaria și în provinciile baltice ale Rusiei.

Ceilalți profesori sînt tineri absolvenți ai seminarului, dintre care unii au primit o cultură temeinică, în timp ce alții au capul îndopat cu tot felul de cunoștințe haotice. Cel mai bun dintre acești tineri profesori era d-l Köster, prietenul lui Freiligrath ; într-un manual pentru pedagogi el a publicat un mic studiu de poetică din care exclude cu desăvîrșire poezia didactică și subordonează epicii și liricii genurile care se atribuie de obicei poeziei didactice ; articolul dă dovadă de competență și claritate. El a fost chemat la Düsseldorf și, întrucît domnii epitropi îl știau adversar al oricărei manifestări de pietism, l-au lăsat foarte bucuroși să plece. Cu totul opus lui este un alt profesor care la întrebarea unui elev din clasa patra : cine a fost Goethe ? a răspuns : „un ateu“.

Școala reală din Elberfeld dispune de fonduri suficiente ; de aceea poate să-și aleagă profesori mai buni și să organizeze un curs mai complet. În schimb, acolo domnește groaznicul sistem al învățatului pe de rost, care într-o jumătate de an poate timpî orice elev. În treacăt fie spus, activitatea direcției nu prea se face simțită ; jumătate din an directorul este plecat, iar atunci cînd este prezent dă dovadă de o severitate cu totul exagerată. Pe lîngă școala reală funcționează o școală de meserii, unde elevii își pierd jumătate din viață cu desenul. Dintre profesori merită să fie menționat dr. Kruse, care a stat șase săptămîni în Anglia și a scris o cîrtică despre pronunțarea limbii engleze ; lucrarea se distinge prin faptul că este absolut inutilizabilă. Școlarii se bucură de o reputație foarte proastă, ceea ce a dat prilej lui Diesterweg să se plîngă de tineretul din Elberfeld.

Liceul din Elberfeld se află într-o situație foarte precară, dar e recunoscut ca unul din cele mai bune din statul prusian. El este proprietatea comunității reformate, dar are prea puțin de suferit din pricina misticismului ei, dat fiind că predicatorii nu se preocupă de liceu, iar epitropii nu se pricep de loc în chestiunile privitoare la liceu ; el are însă cu atît mai mult de suferit din pricina caliciei lor. Acești domni, care n-au nici cea mai mică idee despre superioritatea învățămîntului

liceal prusian, caută să îndrume totul — atât bani cît și elevi — spre școala reală și pe deasupra mai reproșează liceului că cu taxele școlare nu-și poate acoperi nici măcar cheltuielile. În momentul de față se duc tratative pentru preluarea liceului de către guvern, care se arată foarte interesat în această privință ; dacă acest lucru nu se va realiza, în cîtiva ani liceul va trebui să fie închis din lipsă de mijloace. Alegerea profesorilor se află și acum în mîinile epitropilor, oameni care știu, ce-i drept, să înregistreze corect o sumă în cartea mare, dar care n-au habar de greacă, latină sau matematică. Principiul fundamental cînd numesc pe cineva este : mai bine un cîrpaci reformat decît un luteran sau chiar un catolic *de nădejde*. Dar întrucît printre filologii prusieni sînt mult mai mulți luterani decît reformați, ei nu au putut urma niciodată întocmai acest principiu.

Dr. Hantschke, profesor titular și director provizoriu, originar din Luckau, provincia Lausitz, scrie o latinească ciceroniană, în versuri și proză, și este și autorul mai multor predici și articole pedagogice, precum și al unui manual de limba ebraică. El ar fi devenit de mult director definitiv dacă nu ar fi fost luteran și dacă epitropia nu ar fi fost atât de cîrpănoasă.

Dr. Eichoff, profesor titular de gradul doi, a scris împreună cu colegul său mai tînăr, dr. Beltz, o gramatică latină care a fost nu tocmai favorabil recenzată de către F. Haase în „Allgemeine Literatur-Zeitung”. Specialitatea lui este greaca.

Dr. Clausen, profesor titular de gradul trei, este, fără îndoială, omul cel mai capabil din toată școala ; are cunoștințe în toate domeniile și este un excelent cunoscător al istoriei și literaturii. Modul său de expunere este de o gingășie rară ; el este singurul profesor care știe să trezească în elevi simțul poetic, un simț care altminteri ar pieri în chip jalnic printre filistinii din Wuppertal. Ca scriitor s-a produs, după cîte știu, numai cu o dizertație „Pindar ca liric” într-un manual pentru pedagogi, despre care se spune că i-a creat un mare renume printre profesorii de liceu dinăuntru și din afara Prusiei. Ea nu a ajuns, firește, în librării.

Aceste trei școli au fost înființate abia după 1820 ; înainte exista la Elberfeld și la Barmen doar cîte o Rektoratschule¹²³ și o mulțime de institute particulare care nu puteau da o educație serioasă. Urmările acestei educații se mai fac încă și azi simțite la negustorii mai în vîrstă din Barmen. Despre cultură nici vorbă nu poate fi ; cine știe să joace whist

sau biliard, să discute nițel despre politică și să facă un compliment reușit este socotit la Barmen și Elberfeld drept un om cult. E groaznică viața pe care o duc oamenii aceștia, și totuși ei sînt cît se poate de mulțumiți de ea ; ziua se cufundă în cifre și centuri cu o pasiune și cu un interes aproape de necrezut ; seara, la o anumită oră, se adună mai mulți laolaltă și-și petrec vremea jucînd cărți, discutînd de-ale politiciii și fumînd, pentru ca la ora nouă fix să se întoarcă acasă. Așa se scurge viața lor zi de zi, fără nici o schimbare, și vai de acela care ar încerca să tulbure această rînduială ; poate fi sigur că va cădea în dizgrația celor mai de vază familii din oraș. — Tinerii sînt dădăciți cu rîvnă de părinții lor să meargă pe aceeași cale ; de altfel, ei promet să le semene aidoma. Subiectele lor de conversație sînt prea puțin variate : cei din Barmen vorbesc mai mult despre cai, iar cei din Elberfeld despre cîini ; cînd sînt deosebit de bine dispuși, trec în revistă femeile frumoase sau sporovăiesc despre afaceri, și atîta tot. Din an în paște discută și despre literatură, înțelegînd prin aceasta pe Paul de Kock, Marryat, Tromlitz, Nestroy și cei deopotrivă cu ei. În politică, ca buni prusieni ce sînt — întrucît se află sub stăpînire prusiană —, ei sînt apriori *, în mod categoric, împotriva oricărui liberalism, însă numai atîta timp cît maiestatea-sa binevoiește să le lase Codul Napoleon, căci o dată cu el le-ar pieri tot patriotismul. Nimeni nu cunoaște însemnătatea literară a „Tinerei Germanii” ; aceasta trece drept o asociație secretă, ceva în genul demagogiei **, de sub președinția domnilor Heine, Gutzkov și Mundt. Unii dintre acești tineri distinși au citit, probabil, cite ceva din Heine, poate „Impresii de călătorie”, sărînd versurile pe care le cuprind, sau „Denunțatorul”, dar despre ceilalți au numai o noțiune vagă, din spusele pastorilor sau ale funcționarilor. Cei mai mulți îl cunosc personal pe Freiligrath, pe care îl consideră un bun camarad. Cînd a venit la Barmen, această aristocrație proaspătă (așa numește el pe tinerii din tagma comercială) l-a asaltat cu vizitele ; curînd și-a dat însă seama cu cine are de-a face și s-a retras din societatea lor ; dar ei nu l-au slăbit, au continuat să-i laude poeziile și vinul, țînînd morțiș să se împrietenească cu un om care a publicat ceva ; căci pentru acești oameni poetul nu înseamnă nimic, pe cînd autorul înseamnă totul. Freiligrath

* — dinainte. — *Nota Trad.*

** Prin demagogie se înțelegeau pe atunci curentele democratice și progresiste. — *Nota Trad.*

a rupt, treptat, orice legături cu ei, și acum, după plecarea din Barmen a lui Köster, nu mai e în relații decât cu cițiva. Cu toată situația lor cam dificilă, patronii lui Freiligrath¹²⁴ s-au purtat întotdeauna foarte cumsecade și prietenos cu dînsul; și ceea ce e mai ciudat este că e un funcționar extrem de punctual și de sîrguincios. Ar fi cu totul de prisos să vorbesc despre realizările lui în domeniul poeziei după ce Dingelstedt, în „Jahrbuch der Literatur” și Carrière în „Jahrbücher” de la Berlin, i-au făcut recenzii atît de amănunțite. Mi se pare, totuși, că nici unul din ei nu a dat suficientă atenție faptului că, în ciuda peregrinărilor sale pe meleaguri străine, Freiligrath este foarte legat de patrie. Acest lucru reiese din frecvențele aluzii la basmele populare germane, ca, de pildă, la pag. 54 „Crăiasa broaștelor”, la pag. 87 „Albă ca zăpada”¹²⁵ și altele, cărora le este închinată, la pag. 157, o întreagă poezie („În pădure”), imitațiile după Uhland („Șoimul”, pag. 82 și „Calfele de tîmplar”, pag. 85; de asemenea și primul din cele „Două morminte de căpitani de oști” amintesc — de altfel în favoarea lui — de Uhland), apoi „Emigranții” și, înainte de toate, inegalabilul său „Prințul Eugen”. De aceste cîteva momente trebuie să se țină seamă cu atît mai mult cu cît Freiligrath a pornit-o în direcție opusă. „Poetul emigrat” și mai ales fragmentele tipărite în „Morgenblatt”¹²⁶ ne permit de asemenea să pătrundem adînc în sufletul lui; acolo simte deja că nu se va putea aclimatiza printre străini dacă nu-și va trage seva din poezia cu adevărat germană.

În literatura propriu-zisă a Wuppertalului, primul loc îl ocupă ziaristica. În frunte se situează „Elberfelder Zeitung”, redactată de dr. Martin Runkel, sub a cărui conducere pricipută și-a cîștigat o mare și pe deplin meritată faimă. El a preluat conducerea redacției în momentul fuzionării a două ziare, „Allgemeine Zeitung” și „Provinzialzeitung”; ziarul a luat ființă sub auspicii nu prea favorabile; îi făcea concurență „Barmer Zeitung”, dar, prin străduința sa de a-și crea o rețea de corespondenți proprii și prin articolele sale de fond, Runkel a reușit încetul cu încetul să facă din „Elberfelder Zeitung” unul din cele mai citite ziare din statul prusian. Dacă la Elberfeld, unde prea puțini citesc articolele de fond, nu s-a bucurat de o apreciere deosebită, în schimb a fost cu atît mai prețuit în alte părți, fapt la care pare să fi contribuit și decăderea lui „Preussische Staats-Zeitung” (?). Suplimentul literar al ziarului „Intelligenzblatt” nu se ridică deasupra nivelului obișnuit. „Barmer Zeitung”, ai cărui editori, redactori și

cenzori s-au schimbat mereu, se află acum sub conducerea lui H. Püttmann, care publică din cînd în cînd recenzii în „Abendzeitung”. El ar vrea să ridice nivelul ziarului, dar zgîrcenia editorului, care-și are motivele lui destul de serioase, îi paralizează orice mișcare. Foiletonul, alcătuit din cîteva poezii de ale lui Püttmann, din recenzii și fragmente din lucrări mai importante, nu schimbă nici el situația. „Wuppertaler Lesekreis”, care apare ca o completare, se alimentează aproape numai cu materiale din revista „Europa” a lui Lewald. În afară de acestea, la Elberfeld mai apar „Täglicher Anzeiger” și „Fremdenblatt”, vîlstarul lui „Dorfzeitung”, neîntrecut în poezii sfișietor de triste și anecdote proaste, precum și „Barmer Wochenblatt”, o publicație zaharisită de sub a cărei blană de leu beletristică se zăresc la tot pasul urechile de măgar pietiste.

Dintre celelalte domenii ale literaturii, proza este lipsită de orice valoare; dacă facem abstracție de lucrările teologice, sau mai degrabă pietiste, ca și de cele cîteva opusculi monografice — foarte superficiale — ale orașelor Barmen și Elberfeld, nu mai rămîne nimic. În schimb poezia se bucură de un mare succes în „binecuvîntata vale” și un număr respectabil de poeți și-au stabilit reședința acolo.

Wilhelm Langewiesche, librar la Barmen și Iserlohn, scrie sub pseudonimul W. Jemand. Lucrarea lui de căpetenie este o tragedie didactică, „Jidovul rătăcitor”, care este, fără îndoială, mult mai slabă decît lucrarea cu același subiect a lui Mosen. Dintre editorii din Wuppertal el este cel mai de seamă, ceea ce de altfel nu este așa de greu, dat fiind că ceilalți doi, Hassel din Elberfeld și Steinhaus din Barmen, publică numai lucrări pur pietiste. În casa lui locuiește Freiligrath.

Karl August Döring, predicator la Elberfeld, este autorul a numeroase lucrări în proză și versuri; lui i se potrivesc cuvintele lui Platen: „Ele sînt ca un fluviu bogat în ape, pe care nimeni nu-l poate străbate pînă la capăt”¹²⁷.

În poeziile sale, el face distincție între poezia religioasă, oda și poezia lirică. Uneori uită încă de la mijlocul poeziei începutul ei și ajunge pe unde nici nu gîndești: de la insulele din Marea sudului, cu misionarii lor, ajunge în iad, și de la suspinele sufletului plin de căință la ghețurile polului nord.

Lieth este directorul unei școli de fete din Elberfeld și autorul unor versuri pentru copii, adesea scrise într-o manieră învechită: ele nu suferă comparație cu acelea ale lui

Rückert, Güll și Hey, totuși se găsesc printre ele și unele lucrări mai bune.

Friedrich Ludwig Wülfig, originar din Barmen, este, incontestabil, cel mai de seamă poet din Wuppertal, un om de a cărui genialitate nu te poți îndoi. Un lungan în vîrstă de vreo 45 de ani, îmbrăcat într-un lung surtuc cafeniu-roșcat, care are și el jumătate din vîrsta stăpînului său ; pe umeri poartă un cap indescrribibil, iar pe nas niște ochelari cu ramă aurie, ale căror sticle răsfrîng privirea ochilor lui strălucitori ; pe cap, ținînd loc de cunună, o șapcă verde, între dinți o floare, iar în mînă un nasture pe care tocmai l-a smuls de la surtuc — acesta este Horațiul orașului Barmen. În fiecare zi dă o raită pe Hardtberg în căutarea unei noi rime sau a unei noi iubite. Pînă la vîrsta de treizeci de ani, acest bărbat laborios a proslăvit-o pe Pallas Atena, iar apoi a încăput pe mîinile Afroditei, care i-a dăruit, rînd pe rînd, nouă dulcinee — care au fost muzele lui. Să nu-mi pomeniți de Goethe, care se pricepea să descopere în fiecă intîmplare latura ei poetică, sau de Petrarca, care făcea un sonet din fiecare privire, din fiecare cuvînt al iubitei ; nici unul nici celălalt nu se compară nici pe departe cu Wülfig. Cine numără firele de nisip pe care le strivește piciorul iubitei ? Marele Wülfig. Cine cîntă ciorapii pe care Minchen (Clio, dintre cele nouă muze) și i-a murdărit trecînd printr-o luncă mlăstinoasă ? Numai Wülfig. — Epigramele lui sînt capodopere ale celei mai originale și mai populare grosolanii. Cînd i-a murit prima nevastă, a compus un anunț mortuar, care a stors lacrimi tuturor slujnicilor, și o elegie și mai frumoasă : „Wilhelmina, cel mai frumos dintre toate numele !“ După șase săptămîni s-a logodit din nou, iar acum are a treia nevastă. Acest individ inventiv făurește în fiecare zi alte planuri. Pe cînd se mai afla în plină înflorire poetică a vrut să se facă ba fabricant de nasturi, ba agricultor, ba papetar ; în cele din urmă a ancorat printre lumînărari, ca să fie și el într-un fel oarecare izvor de lumină. Scrierile lui sînt numeroase ca nisipul mării.

Montanus Eremita ¹²⁸, un anonim din Solingen, trebuie socotit ca prieten din vecinătate, ca făcînd parte din același grup. El este istoriograful-poet al ținutului Berg ; versurile lui nu sînt atît de absurde pe cît sînt de plicticoase și de prozaice.

Din aceeași categorie face parte și Johann Pol, pastor din Heedfeld, lîngă Iserlohn, autorul unui volumaș de poezii.

Regii vin de la domnul și misionarii de asemenea,
Dar Goethe, poetul, numai de la oameni poate veni.

Din acest exemplu se poate vedea în ce spirit este concepută întreaga carte. Dar Pol nu este lipsit de spirit, întrucît ne spune : „Poeții sînt făcliile, iar filozofii sînt slujnicele adevărului”. Și cită fantezie în cele două versuri cu care începe balada sa „Attila la Marna” :

Ascuțit ca spada și piatra, ca o uriașă lavină,
Se năpustește asupra Galliei, prin ruine și flăcări biciul lui dumnezeu.

A compus și psalmi, mai bine zis a combinat fragmente din psalmii lui David. Opera sa cea mai de seamă este un imn închinat disputei dintre Hülsmann și Sander, și aceasta într-o formă foarte originală — în epigrame. Totul se învîrtește în jurul ideii că raționaliștii s-au încumetat —

Să blasfemeze, hulind pe domnul dumnezeu.

Nici Voss, nici Schlegel nu au avut vreodată spondee atît de perfecte la sfîrșitul unui hexamtru. Pol se pricepe și mai bine decît Döring să-și clasifice poeziile ; el le împarte în : Cîntece și imnuri religioase și poezii diverse.

F. W. Krug, candidat în teologie, autorul unor „Debuturi poetice sau relicve prozaice”, traducătorul mai multor predici din olandeză și franceză, a scris și o navelă duioasă în genul lui Stilling, în care, printre altele, aduce o nouă dovadă a veracității istoriei mozaice a genezei. Cartea e delicioasă !

Înainte de a termina trebuie să pomenesc de un tînăr spiritual care și-a făcut socoteala că, dacă Freiligrath poate fi în același timp funcționar comercial și poet, ar putea face și dînsul la fel. Să sperăm că în curînd literatura germană se va îmbogăți cu cîteva din nuvelele lui, care nu sînt mai prejos de cele mai bune exemplare ale genului ; singurele lipsuri ce li s-ar putea reproșa sînt acțiunea răsufletă, construcția pripită și stilul neglijent. Aș da aici cu plăcere una din nuvelele sale în rezumat dacă nu m-ar împiedica unele considerente de decență ; dar poate că se va îndura în curînd vreun librar de marele D. * (nu îndrăznesc să-i dau numele întreg, de teamă că modestia lui jignită l-ar putea îndemna să-mi intenteze un proces de ultraj) și-i va edita nuvelele. În afară de aceasta, el vrea cu tot dinadinsul să fie prieten intim cu Freiligrath.

* Dürholdt, funcționar comercial din Barmen. — *Nota Red.*

Cam acestea sînt manifestările literare din faimoasa vale a Wupperului; lor li s-ar mai putea adăuga, eventual, cîteva mari genii înfierbîntate de vin care-și încearcă din cînd în cînd puterile în împletirea de rime. Aceste genii le-aș recomanda călduros domnului dr. Duller ca personaje ale unui nou roman al său. Întregul ținut este inundat de pietism și filistinism, din care se ridică ici-colo, ca dintr-o mare, nu ostroave frumoase, înfloritoare, ci sterpe stînci pleșuve sau lungi bancuri de nisip, printre care Freiligrath rătăcește ca un corăbier naufragiat.

Scris în martie 1839

[Friedrich Engels]

Alexander Jung.

Prelegeri despre literatura modernă a germanilor

Danzig, 1842. Gerhard *

Cu cît este mai îmbucurătoare puternica mișcare intelectuală prin care orașul Königsberg caută să se situeze în centrul dezvoltării politice germane, cu cît mai liberă și mai concurată se dovedește acolo opinia publică, cu atît mai ciudat pare faptul că tocmai în acest oraș încearcă să se impună în domeniul filozofiei o anumită tendință de juste-milieu **, care în mod vădit e sortită să intre în conflict cu majoritatea publicului de acolo. Și dacă *Rosenkranz* mai este în anumite privințe vrednic de stimă, cu toate că și lui îi lipsește curajul de a fi consecvent, apoi întreaga neputință și nimicnicie a juste-milieu-lui filozofic iese la iveală prin d-l *Alexander Jung*.

În orice mișcare, în orice luptă de idei există o anumită categorie de capete confuze care se simt bine numai în situații tulburi. Atîta timp cît principiile nu s-au cristalizat încă, asemenea indivizi continuă să fie tolerați ; atîta timp cît fiecare năzuiește să ajungă la o clarificare, nu este lesne să-ți dai seama de confuzia lor predestinată. Atunci însă cînd elementele se separă, cînd un principiu se opune unui alt principiu, vine și momentul despărțirii de acești oameni, care nu sînt buni de nimic, și al răfuielii definitive cu ei ; căci atunci nulitatea lor se vedește în chip înspăimîntător.

Din această categorie de oameni face parte și d-l *Alexander Jung*. Ar fi fost mai bine dacă cartea lui, menționată de noi mai sus, ar fi trecut sub tăcere ; dat fiind însă că, în afară de aceasta, el editează și „*Königsberger Literatur-Blatt*” ¹²⁹, prezentînd publicului și în coloanele ei în fiecare săptămîină pozitivismul său anost, rog pe cititorii lui „*Jahrbücher*” să

* *Alexander Jung*, „*Vorlesungen über die moderne Literatur der Deutschen*”, Danzig, 1842, Gerhard. — *Nota Red.*

** — cale de mijloc. — *Nota Trad.*

mă ierte dacă mă voi ocupa de el și-l voi caracteriza ceva mai amănunțit.

Pe vremea „Tinerei Germanii” de odinioară, el a publicat o serie de scrisori despre literatura contemporană¹³⁰. El se alăturase orientării mai noi și, fără să vrea, o dată cu ea a ajuns și el în opoziție. Ce situație pentru împăciuitorul nostru ! D-l Alexander Jung la extrema stîngă ! Vă puteți lesne închipui în ce situație neplăcută s-a aflat el atunci, ce potop de asigurări liniștitoare revărsa el în toate direcțiile. Între altele nutrea o pasiune deosebită pentru Gutzkow, care pe vremea aceea trecea drept un eretic inveterat. Ar fi vrut să-și ușureze inima sa întristată, dar îi era teamă, căci nu voia să scandalizeze pe nimeni. Cum să iasă din încurcătură ? A recurs atunci la un subterfugiu, vrednic de dînsul. A scris o apoteoză a lui Gutzkow, evitînd însă să-i menționeze numele ; apoi i-a pus titlul : „Fragmente despre cel nenumit”. Orice ați spune, d-le Alexander Jung, dar asta-i curată lașitate !

Mai tîrziu Jung a publicat și o carte împăciuitoare și confuză : „Königsbergul din Prusia și extremele pietismului local”¹³¹. Titlul însuși e o podoabă ! De pietism însuși nu se atinge, dar susține că extremele lui trebuie combătute, așa cum sînt combătute acum, în „Königsberger Literatur-Blatt”, extremele curentului tinerilor hegelieni. Căci, în genere, toate extremele vin de la necuratul și numai dulcea împăciuire și moderație sînt bune la ceva ! Ca și cum extremele ar fi altceva decît rezultate consecvente ! De altfel cartea a mai fost discutată, la timpul său, în „Hallische Jahrbücher”⁵¹.

Acum el se înființează cu cartea sus-menționată și răstoarnă în fața noastră un hîrdău de afirmații vagi, necritice, de sentințe confuze, de fraze goale și de concepții ridicol de mărginite. S-ar crede că, de cînd a scris „Scrisorile” sale, el a dormit. Bien appris, rien oublié*. „Tinăra Germanie” s-a dus și a apărut școala tinerilor hegelieni, Strauss, Feuerbach, Bauer ; „Jahrbücher” și-au atras atenția generală, lupta de principii este în toi, se dă o luptă pe viață și pe moarte, este în joc însăși soarta creștinismului, mișcarea politică cuprinde totul, și bunul Jung tot mai persistă în credința naivă că „națiunea” nu are altceva mai bun de făcut decît să aștepte cu înfrigurare noua piesă a lui Gutzkow, romanul promis de Mundt, obișnuitele ciudățenii ale lui Laube. În timp ce în-

* — N-a învățat nimic, n-a uitat nimic ! — *Nota Trad.*

treaga Germanie răsună de strigăte de luptă, în timp ce noile principii sînt dezbătute chiar sub nasul lui, d-l Jung șade în odăița sa, își roade condeiul și cugetă asupra noțiunii de „modern”. El nu aude nimic, nu vede nimic, căci s-a înfundat pînă peste cap în mormane de cărți al căror conținut nu mai interesează acum pe nimeni și se căznește să încadreze cît mai ordonat și mai frumos diferitele elemente în categoriile lui Hegel.

La poarta prelegerilor sale, el pune de strajă o gogoriță : „modernul”. Dar ce este „modernul” ? D-l Jung spune că pentru definirea acestei noțiuni el ia ca punct de plecare pe Byron și pe George Sand și că cele mai apropiate elemente principiale ale noii epoci a omenirii sînt, pentru Germania, Hegel și scriitorii așa-numitei tinere literaturi. — Cîte nu i se mai atribuie bietului Hegel ! Ateismul, atotputernicia conștiinței de sine, teoria revoluționară a statului și — colac peste pupază — „Tinăra Germanie”. Este însă de-a dreptul ridicol să faci o legătură între Hegel și această clică. Nu știe oare d-l Jung că Gutzkow a polemizat dintotdeauna cu filozofia hegeliană, că Mundt și Kühne nu se pricep de loc în asemenea probleme, că Mundt mai ales a debitat, în „Madonna” și în alte scrieri ale sale, cele mai mari ineptii și cele mai mari confuzii cu privire la Hegel și că acum el este adversarul declarat al doctrinei acestuia ? Nu știe el oare că Wienbarg s-a pronunțat și el împotriva lui Hegel și că Laube, în a sa istorie a literaturii, a folosit în permanență în mod greșit categoriile hegeliene ?

D-l Jung abordează apoi noțiunea de „modern” și se muncește cu ea pe șase pagini, fără a o scoate la capăt. E și firesc să fie așa ! Ca și cum „modernul” ar putea fi vreodată „ridicat la rangul de noțiune” ! Ca și cum o expresie atît de vagă, atît de lipsită de conținut și de imprecisă, pe care niște minți superficiale au promovat-o în chip cît se poate de misterios, ar putea deveni vreodată o categorie filozofică ! Ce distanță e între „modernul” lui Heinrich Laube, cu iz de salon aristocratic și cu înfățișarea unui dandy, și titulatura „știință modernă” dată dogmei creștine ¹⁸² a lui Strauss ! Cu toate acestea, d-l A. Jung vede în acest titlu o dovadă că Strauss recunoaște modernul ca o putere deasupra lui, și anume modernul în sensul „Tinerei Germanii”, și cît ai clipi din ochi îl bagă în aceeași oală cu tînăra literatură. În cele din urmă el definește noțiunea de modern ca o independență a subiectului de orice autoritate pur exterioară. Că năzuința spre această

independență este un moment principal al mișcării contemporane, o știam de mult, și *nimeni* nu tăgăduiește legătura dintre „moderniști” și această mișcare; dar aici se vedește cât se poate de strălucit absurditatea încercării d-lui Jung de a considera pur și simplu partea drept întreg și de a prezenta o perioadă de trecere, care a fost deja depășită, drept o epocă de înflorire. „Ținăra Germanie”, vedeți dv., trebuie cu orice preț să devină purtătoarea întregului spirit al epocii și, între altele, trebuie să i se acorde și lui Hegel locșorul cuvenit. După cum se vede, d-l Jung s-a aflat pînă acum într-o stare de dedublare: într-un compartiment al inimii el îl purta pe Hegel, iar în celălalt — „Ținăra Germanie”. Acum, cînd a întocmit aceste prelegeri, el a fost nevoit să le pună în concordanță una cu alta. Grea dilemă! Mîna stîngă mîngîia filozofia, iar dreapta — nefilozofia superficială, poleită, și într-adevăr, ca la orice bun creștin, mîna dreaptă nu știa ce face stînga. Cum să iasă din încurcătură? În loc să fie cinstit și să renunțe la una din cele două înclinații incompatibile, el a făcut o cotitură îndrăzneată și a dedus nefilozofia din filozofie.

În acest scop, bietului Hegel i-au fost consacrate treizeci de pagini. O apoteoză bombastică, plină de emfază își revarsă șuvoiul ei turbure pe mormîntul marelui om; apoi Jung se căznește să dovedească cum că trăsătura fundamentală a sistemului hegelian este afirmarea subiectului liber în opoziție cu eteronomia obiectivității rigide. Dar nu este cîtuși de puțin nevoie să fii un perfect cunoscător al lui Hegel pentru a ști că el se situa pe o treaptă cu mult mai înaltă, susținînd punctul de vedere al *împăcării* dintre subiect și forțele obiective, că el avea un respect colosal față de obiectivitate, că punea realitatea, ceea ce există, mult mai presus de rațiunea subiectivă a individului și că pretindea tocmai acestuia să recunoască drept rațională realitatea obiectivă. Hegel nu a fost profetul autonomiei subiective, așa cum crede d-l Jung și cum apare ea într-o formă arbitrară la „Ținăra Germanie”. Principiul lui Hegel este și eteronomia, subordonarea subiectului față de rațiunea universală, și uneori — ca, bunăoară, în filozofia religiei — chiar față de lipsa generală de rațiune. Ceea ce Hegel disprețuia cel mai mult era intelectul, și ce altceva reprezintă acesta decît rațiunea fixată în subiectivitatea și singularitatea ei? La aceasta însă d-l Jung îmi va obiecta, poate, că nu așa a înțeles el lucrurile, că el vorbește numai despre autoritatea *pur exterioară*, că nici nu vrea să

vadă în Hegel altceva decît concilierea ambelor laturi și că, după părerea sa, individul „modern” nu vrea nimic altceva decît tocmai să se vadă condiționat numai „de propria sa înțelegere a caracterului rațional al obiectivului”, — dar în cazul acesta să facă bine să nu-l bage pe Hegel în aceeași oală cu „tinerii germani”, a căror esență este tocmai arbitrarul subiectiv, capriciul, bizareria; atunci „individul modern” nu este decît o altă expresie pentru definirea hegelianului. Căzînd într-o confuzie totală, d-l Jung va fi nevoit să caute „modernul” și în cadrul școlii hegeliene, și realmente aripa stîngă, mai mult ca oricare alta, este merită să fraternizeze cu „tinerii germani”.

În cele din urmă, el trece la literatura „modernă” și aici începe o apologie și o tămîiere generală. Aici *nu găsești unul* care să nu fi făcut ceva de seamă, *nu găsești unul* care să nu reprezinte ceva remarcabil, *nu găsești unul* căruia literatura să nu-i datoreze un progres. Aceste nesfîrșite complimente, aceste strădanii împăciuitoare, această pasiune furibundă de a face pe proxenetul și pe samsarul literar sînt de-a dreptul insuportabile. Ce-i pasă literaturii că cutare sau cutare scriitor are o fărîmă de talent, că realizează din cînd în cînd cîte ceva, dacă în genere el nu-i bun de nimic, dacă întreaga sa orientare, întreaga sa fizionomie literară, întreaga sa creație în ansamblu nu prezintă nici o valoare? În literatură fiecare nu valorează ca atare, ci numai prin poziția lui în raport cu întregul. Dacă m-aș preta la o asemenea metodă de critică, ar trebui să procedez mai cu îngăduință și față de d-l Jung, căci s-ar putea ca vreo cinci pagini din această carte să nu fie tocmai prost scrise și să vădească un oarecare talent. — Din condeiul d-lui Jung curge cu o mare ușurință și cu o anumită grandezza * un șuvoi de observații din cele mai nostime. Astfel, amintind despre aprecierile usturătoare ale criticii la adresa lui Pückler, el se bucură că ea „*își rostește sentința fără a ține seamă de persoană sau de rang*. Aceasta arată într-adevăr că critica germană are un punct de vedere superior, independent în sine însuși”. Ce părere proastă trebuie să aibă d-l Jung despre națiunea germană dacă consideră asemenea lucruri drept un mare merit! Ca și cum ar fi nevoie de cine știe ce curaj pentru a critica scrierile unui prinț!

Trec peste această flecăreală care are pretenția să fie o istorie a literaturii și care, pe lîngă lipsa de conținut și in-

* — afectare. — *Nota Trad.*

coerența ei lăuntrică, suferă și de nenumărate lacune ; astfel lipsesc din ea liricii : Grün, Lenau, Freiligrath, Herwegh, dramaturgii Rosen (sic !) și Klein etc. În sfârșit, autorul ajunge la tema care l-a preocupat de la bun început, la mult îndrăgita sa „Tinără Germanie”, care este pentru el expresia de-săvârșită a „modernului”. El începe cu *Börne*. În realitate însă influența lui Börne asupra „Tinerei Germanii” nu este atât de mare ; Mundt și Kühne l-au considerat smintit, pentru Laube el era prea democratic, prea categoric ; numai asupra lui Gutzkow și Wienbarg a avut el o înrîurire mai trainică. Gutzkow mai cu seamă îi datorește foarte mult lui Börne. Cea mai puternică influență însă a exercitat-o Börne pe nesimțite asupra națiunii, care-i păstrează operele ca pe niște odoare sfinte ce au întărit-o și au susținut-o în întunecata perioadă a anilor 1832—1840, pînă la apariția adevăraților urmași ai autorului „Scrisorilor din Paris”¹³³, adică a noilor liberali care se îndeletnicesc cu filozofia. Fără înrîurirea directă și indirectă a lui Börne, curentul liber ieșit din școala lui Hegel s-ar fi constituit cu mult mai greu. Acum însă totul se reducea la a da la iveală înrudirea de idei dintre Hegel și Börne, și acest lucru nu era chiar atât de greu. Acești doi oameni erau mai aproape unul de altul decît se părea. Spontaneitatea, concepțiile sănătoase ale lui Börne s-au dovedit a fi latura practică a ceea ce avea în vedere Hegel, cel puțin în teorie. D-l Jung, firește, nu vrea să recunoască acest lucru. Desigur că, într-o anumită măsură, pentru el Börne este o persoană respectabilă, ba chiar un om de caracter — ceea ce în anumite împrejurări este, fără îndoială, ceva foarte prețios —, cu merite incontestabile, ca Varnhagen și Pückler bunăoară, și care a scris în special recenzii teatrale bune, dar era un fanatic și un terorist, și de așa ceva să ne ferească Dumnezeu ! E rușinos felul în care un ins atât de searbăd și fără vlagă privește pe un om care a devenit exponentul spiritului epocii sale numai datorită convingerilor sale. Acest Jung, care vrea să construiască „Tinăra Germanie”, și chiar personalitatea lui Gutzkow pornind de la noțiunea absolută, nu este în stare să înțeleagă nici măcar un caracter atât de simplu ca acela al lui Börne ; el nu-și dă seama că pînă și cele mai extremiste, cele mai radicale aprecieri decurg în mod necesar și consecvent din adîncul ființei lui Börne, că *Börne era republican prin natura sa* și că pentru un republican „Scrisorile din Paris” nu sînt chiar atât de energice. Sau poate că d-l Jung n-a auzit niciodată pe un elvețian sau pe un nord-

american vorbind despre state monarhice. Și cine i-ar putea reproșa lui Börne că „privea viața numai prin prisma politicii”? Nu face oare și Hegel același lucru? Nu este oare și pentru el statul, în tranziția sa spre istoria mondială — prin urmare în domeniul politicii interne și externe —, realitatea concretă a spiritului absolut? Și în ciuda acestei concepții spontane și naive a lui Börne, care își află completarea în concepțiile mai cuprinzătoare ale lui Hegel, cu care concordă adeseori în modul cel mai surprinzător, d-l Jung — oricât de ridicol ar părea acest lucru — e de părere că Börne „și-a construit un sistem de politică și de fericire a popoarelor”, o himeră abstractă care ar explica aspectele unilaterale și extremismele sale! D-l Jung nici nu bănuiește importanța lui Börne, caracterul lui de fier, integru, impresionanta lui dîrzenie; și aceasta tocmai pentru că el însuși este un omuleț atît de slugarnic, de molîu și lipsit de spirit de independență. El nu știe că Börne este o personalitate unică în istoria germană; el nu știe că Börne a fost stegarul libertății germane, singurul om, pe vremea sa, în Germania; el nu are habar ce înseamnă să te ridici împotriva a 40.000.000 de germani și să proclami domnia *ideii*; el nu poate să priceapă că Börne este un Ioan Botezătorul al vremurilor moderne, care predică germanilor mulțumiți de sine pocăința și le vestește că securea se află deja la rădăcina copacului și că va veni unul mai puternic care va boteza cu foc și va curăța fără cruțare aria de pleavă. Din această pleavă poate fi considerat ca făcînd parte și d-l A. Jung. În cele din urmă d-l Jung ajunge la mult iubita sa „Tînără Germanie” și începutul îl face cu o critică acceptabilă, dar mult prea amănunțită a lui Heine. Apoi le vine rîndul celorlalți: mai întîi lui Laube, Mundt, Kühne, apoi lui Wienberg, căruia îi aduce tributul cuvenit, și, în sfîrșit, *aproape cincizeci de pagini* sînt consacrate lui Gutzkow. Primii trei sînt omagiați în obișnuita manieră juste-milieu, cu laude multe și critică foarte moderată; Wienberg este categoric scos în evidență, dar i se rezervă numai patru pagini; în fine, Gutzkow, pe care-l construiește după schema de noțiuni a lui Hegel și-l tratează ca pe o personalitate de mîna întîi, este decretat cu o nerușinată slugărnicie drept exponentul „modernului”.

Dacă asemenea aprecieri le-ar emite un tînăr autor începător, ele ar mai putea fi trecute cu vederea; sînt *destui* aceia care și-au pus o vreme speranțele în „tînăra literatură” și care, contînd pe viitor, au dat dovadă de mai multă indul-

gență față de operele lor decît ar fi putut, altminteri, justifica față de ei înșiși. Mai cu seamă aceia în a căror conștiință s-au reflectat cele mai recente etape de dezvoltare ale spiritului german vor fi privit cîndva cu simpatie lucrările lui Mundt, Laube sau Gutzkow. De atunci însă mișcarea literară a înregistrat progrese însemnate, lăsînd mult în urmă acest curent, iar lipsa de conținut a majorității „tinerilor germani” a ieșit la iveală într-un mod înspăimîntător.

„Tînăra Germanie” s-a născut din confuzia unor vremi agitate, rămînînd ea însăși prizonieră a acestei confuzii. Idei care mișunau pe atunci într-o formă încă vagă și neevoluată în capetele oamenilor și de care ei au devenit conștienți abia mai tîrziu, cu ajutorul filozofiei, au fost folosite de „Tînăra Germanie” ca un joc al fanteziei. Prin aceasta se și explică imprecizia, confuzia de noțiuni care domneau chiar printre „tinerii germani”. Gutzkow și Wienburg știau cel mai bine ce vor, Laube mai puțin ca oricare. Mundt alerga după himerle sociale; Kühne, în care mai dăinuia cîte ceva din spiritul lui Hegel, schematiza și clasifica. Dar din confuzia aceasta generală nu putea ieși nimic bun. Ideea îndreptățirii senzualității a fost înțeleasă brutal și plat, ca la Heine; principiile politice și liberale variau de la o persoană la alta, iar situația femeii dădea prilej la discuțiile cele mai sterile și mai confuze. Nimeni nu era lămurit în privința celuilalt. Confuziei generale a epocii trebuie să i se atribuie și măsurile luate de diferitele guverne împotriva acestor oameni. Forma fantezistă în care erau propagate aceste concepții nu putea decît să contribuie la sporirea stării de confuzie. „Tinerii germani”, prin forma strălucită a scrierilor lor, prin stilul lor spiritual, picant și vioi, prin misticismul enigmatic în care erau învăluite principalele lor lozinci, cît și prin reînvierea criticii și înviorarea revistelor literare datorită imboldului lor, și-au atras în curînd de partea lor masa scriitorilor mai tineri și în scurtă vreme fiecare dintre ei, cu excepția lui Wienburg, își avea suita sa. Vechea beletristică lipsită de vlagă trebui să cedeze în fața asaltului tinerelor forțe, iar „tînăra literatură” puse stăpînire pe cîmpul de luptă cucerit și-l împărți și... se destrămă ea însăși cu prilejul acestei împărțiri. Acum ieși la iveală lipsa de temeinicie a principiului. Se vădi astfel că fiecare se înșelase în privința celuilalt. Principiile dispărură, acum nu mai era vorba decît de persoane. Gutzkow sau Mundt — iată cum se punea chestiunea. Coloanele ziarelor

erau pline de ciorovăielile diferitelor clici, de polemici și discuții sterile.

Victoria lesne obținută îi făcu pe acești tineri să devină aroganți și înfumurați. Ei se credeau caractere istorice de anvergură mondială. De îndată ce apărea undeva un nou scriitor, i se punea pistolul în piept și i se cerea o supunere necondiționată. Fiecare avea pretenția să fie unicul dumnezeu al literaturii. Să nu ai alți dumnezei afară de mine! Cea mai mică observație stârnea o dușmănie de moarte. În felul acesta curentul și-a pierdut întregul conținut de idei pe care l-a avut, poate, vreodată și a devenit pur și simplu un scandal care a culminat cu cartea lui Heine despre Börne¹³⁴ și a degenerat într-o josnicie respingătoare. Dintre diferitele personalități, cea mai nobilă este, fără îndoială, *Wienberg* — un om integru, puternic, ca o statuie turnată dintr-o bucată de metal strălucitor fără nici o pată de rugină. *Gutzkow* este cel mai clarvăzător, cel mai rezonabil; el a scris cel mai mult și, alături de *Wienberg*, a dat cele mai hotărâte dovezi de felul său de a gândi. Totuși, dacă vrea să se mențină pe tărîmul dramaturgiei, ar fi bine să-și caute subiecte mai interesante și mai bogate în idei decît pînă acum și să pornească nu de la spiritul „modern”, ci de la adevăratul spirit al vremii noastre. Noi îi pretindem un mai bogat conținut de idei decît acela pe care ni-l oferă frazeologia liberală a lui Patkul sau sensibilitatea duioasă a lui Werner¹³⁵. *Gutzkow* este dotat cu mult talent, însă în publicistică; el este un ziarist înnăscut, dar se va putea menține numai printr-un *singur* mijloc, și anume dacă își va însuși cele mai noi concepții filozofice despre religie și stat și dacă va pune fără rezerve în slujba marii mișcări a vremii revista sa „Telegraph”, care, pe cît se spune, urmează să reapară. Dacă va îngădui însă ca în coloanele revistei să precumpănească exercițiile beletristice de calitate îndoielnică, atunci ea nu va fi cu nimic mai bună decît celelalte publicații beletristice, despre care se poate spune că nu sînt nici cal, nici măgar, că sînt ticsite cu nuvele plicticoase, că abia sînt răsfoite și că, în genere, au decăzut mai mult ca oricînd, atît în ce privește conținutul cît și în ce privește considerația publicului. Vremea lor a trecut, ele dispar treptat, fiind înghițite de către ziarele politice, care pot foarte bine cuprinde puținul care mai apare în domeniul literaturii.

Cu toate însușirile lui negative, *Laube* este totuși, într-o anumită măsură, atrăgător; dar maniera lui dezordonată, ne-

principială de a scrie astăzi romane, miine istorie literară, poemine critică, drame etc., vanitatea și platitudinea lui îl împiedică să se ridice. El are tot atât de puțin ca și *Kühne* curajul opiniei. „Tendințele” „tinerei literaturi” de tristă amintire au fost de mult uitate; interesul gol, abstract pentru literatură a pus stăpînire cu desăvîrșire pe amîndoi. În schimb, la *Heine* și la *Mundt* indiferența s-a transformat în apostazie fățișă. Cartea lui *Heine* despre Borne este lucrul cel mai nedemn care s-a scris vreodată în limba germană; activitatea din ultima vreme a lui *Mundt* la „Pilotul” îi răpește autorului „Madonnei” pînă și ultimele rămășițe de considerație în ochii națiunii. Aici, la Berlin, se știe prea bine ce urmărește d-l *Mundt* printr-o asemenea autodenigrare: o catedră universitară; cu atât mai dezgustător apare deci acest servilism de care se lasă subit stăpînit. D-l *Mundt* și scutierul său *F. Radewell* n-au decît să continue să declare suspectă filozofia modernă, să se agațe de colacul de salvare al revelației lui *Schelling* și să se facă ridicoli în fața națiunii prin nesăbuitele lor încercări de a filozofa ei înșiși. Filozofia liberă poate privi netulburată apariția lucrărilor lor de debutanți în ale filozofiei fără să le supună vreunei critici; ele se vor năruia de la sine. Tot ce are înscris în frunte numele d-lui *Mundt* poartă stigmatul apostaziei, aidoma operelor lui *Leo*. Poate că în curînd d-l *Mundt* va căpăta, în persoana d-lui *Jung*, un nou vasal. În orice caz așa se pare, după cîte am văzut pînă acum și după cîte vom vedea și de acum încolo.

După ce a terminat cu scopul propriu-zis al prelegerilor sale, d-l *Jung* a simțit nevoia nestăvilită ca înainte de a conchide să se mai facă o dată de rîs în fața națiunii. De la *Gutzkow* el trece la *David Strauss*, căruia îi atribuie meritul deosebit de a fi sintetizat în propria sa persoană „concluziile lui *Hegel* și *Schleiermacher* și ale stilului modern” (nu cumva *acesta* este un model de *stil* modern?); dar în același timp se plînge amar de veșnica, înspăimîntătoarea negație. Da, negația și iar negația! Sărmanii pozitivisti și cavaleri ai poziției juste-milieu vād cum crește tot mai mult valul negației; ei se agață cu desperare unul de altul și vor să aibă ceva pozitiv. Și iată că un oarecare *Alexander Jung* deplînge veșnica mișcare a istoriei mondiale, numește progresul negație și, luîndu-și în cele din urmă aere de profet, prezice „marea naștere a pozitivului”; acest eveniment, pe care el îl descrie dinainte în frazele cele mai bombastice, va lovi cu spada domnului pe *Strauss*, *Feuerbach* și pe toți cei de o seamă cu ei. În ziarul

său „Literatur-Blatt“, el prezice de asemenea venirea noului mesia „pozitiv“. Poate exista oare ceva mai nefilozofic decât această pornire atât de ostentativă, decât această nemulțumire atât de fățișă față de situația actuală ? Ar putea oare cineva să dea dovadă de mai multă moliciune și neputință decât d-l A. Jung ? Își poate oare închipui cineva o fantasmagorie mai mare — afară de scolastica neoschellingiană — decât această credință pioasă într-un „mesia pozitiv“ ? A existat oare vreodată o confuzie mai mare și, din păcate, mai răspindită decât aceea care domnește acum în privința noțiunilor „pozitiv și negativ“ ? Dați-vă măcar o dată osteneala să priviți mai îndeaproape la mult defăimata negație și vă veți convinge că ea însăși este cât se poate de pozitivă. Firește că pentru cei ce declară că nu este pozitiv raționalul, ideea, deoarece nu stă pe loc, ci se află în mișcare, pentru aceia al căror cuget neputincios are nevoie de un fapt de care să se agațe, — asemenea iederei pe o veche ruină —, pentru aceștia, firește, orice progres înseamnă negație. În realitate însă ideea în dezvoltarea ei este singurul element veșnic și pozitiv, în timp ce latura faptică, exterioară a ceea ce se întâmplă reprezintă tocmai elementul negativ, pe cale de dispariție și pasibil de critică.

„Dar cine ne va dărui această comoară inepuizabilă care sălășluiește atât de aproape de noi ?” — continuă d-l Jung cu un patos sporit. Da, cine va fi acel mesia care va înturna sufletele plâpânde, șovăielnice din exilul lor în bezna negației, din noaptea întunecată a deznădejzii și le va duce în țara unde curge lapte și miere ? „Nu cumva Schelling ?... Ne punem mari și sfinte speranțe în Schelling tocmai pentru că el a căutat atîta vreme sprijin în singurătate, tocmai pentru că el a descoperit acel lăcaș tihnit la izvoarele gîndirii și creației, acel scaun domnesc care face ca timpul să înceteze de a mai fi timp !” etc. Asta ne-o spune un hegelian ! Iar mai departe („Königsberger Literatur-Blatt“ nr. 4) : „Noi așteptăm de la Schelling extraordinar de mult. Noi sperăm că Schelling va trece prin istorie cu aceeași făclie a unei lumini noi, nemaivăzute cu care a trecut, la vremea sa, prin natură” etc. Apoi, în nr. 7, ni se oferă proslăvirea dumnezeului necunoscut al lui Schelling. Filozofia mitologiei și a revelației este construită ca ceva necesar, și d-l Jung este fericit avînd conștiința că poate urmări cu privirea extaziată, fie și din depărtare, firul ideilor lui Schelling, ale marelui Schelling. Acest Jung este un spirit atât de lipsit de personalitate, atât de nostalgic,

încît găsește satisfacție numai în ploconirea oarbă în fața cuiva, în supunerea față de o autoritate străină. Nu găsești la el nici urmă de independență; de îndată ce i se ia sprijinul de care se ține, el se prăbușește cu totul și se topește de dor. El se prosternează pînă și în fața unui lucru pe care nu-l cunoaște încă, și în ciuda informațiilor destul de precise care existau încă înainte ca Schelling să-și fi ținut prelegerile la Berlin cu privire la filozofia sa și la conținutul special al prelegerilor sale, d-l Jung nu concepe o fericire mai mare ca aceea de a șede în țărîină la picioarele lui Schelling. El nu știe cum s-a exprimat Schelling despre Hegel în prefața lucrării lui Cousin¹³⁶, sau, mai bine zis, știe prea bine, și totuși el, un hegelian, cutează să se prosterneze în fața lui Schelling, cutează, după asemenea antecedente, să mai pronunțe numele lui Hegel și să-l citeze atunci cînd combate cele mai noi concepții! Și, ca o încununare a propriei sale degradări, în nr. 13 el își mai pleacă o dată fruntea cu venerație în fața lui Schelling, tîmîind cu admirație și extaz prima prelegere a acestuia. Căci el găsește aici confirmarea

„nu numai a tot ce presupunea, ci chiar a ceea ce știa” despre Schelling, „acea pătrundere — minunat de proaspătă, desăvîrșită și ca formă — a tuturor elementelor științifice, artistice și etice care într-o asemenea îmbinare a lumii antice cu cea creștină poate ridica pe omul atît de proslăvit la un rang de preot al celui de sus și al revelației lui, *cum abia își pot închipui preoții de rang inferior și laicii*”. Firește, unii vor fi atît de pervertiți „încît vor contesta din invidie pînă și măreția care se revelează aici fiecăruia într-o formă curată și limpede ca lumina soarelui”. „Întreaga măreție a lui Schelling, superioritatea lui asupra unor curente desăvîrșite, dar unilaterale, ni se dezvăluie în toată strălucirea ei în prima lui prelegere”... „Cine poate începe astfel trebuie să continue și *mai grandios, trebuie să sfîrșească ca învingător*, iar atunci cînd toți vor osteni, pentru că nici unul nu e obișnuit cu un asemenea zbor, cînd se vor prăbuși și cînd *nimeni nu va mai putea să urmărească și să înțeleagă ceea ce spui Tu*, cel inspirat de la începutul vremurilor, atunci să știe că Te ascultă umbra celui de o seamă cu Tine, a celui mai credincios, a celui mai minunat dintre prietenii Tăi, *Te ascultă umbra bătrînului Hegel!*...”

La ce s-o fi gîndit d-l Jung atunci cînd a așternut pe hîrtie entuziasmul acesta fără obiect, această flecăreală romantică! Smeritul nostru „preot” nici nu bănuiește măcar ceea ce — cel puțin aici, la Berlin — știa oricine dinainte sau, dacă nu știa, putea în orice caz să presupună. Ce fel de „revelații” ne-a predicat însă acest „preot al celui de sus”, în ce a constatat „măreția”, „menirea de a dezvălui omenirii esența supremă”, „zborul grandios”, cum „a sfîrșit ca învingător” Schelling, asta o știe acum toată lumea; în broșura „Schelling și reve-

lația" ¹³⁷, al cărei autor recunosc — cu acest prilej — că sînt eu, am expus cît se poate de obiectiv conținutul noii revelații. D-l Jung n-are decît să verifice, pe baza acestui material, dacă speranțele sale s-au împlinit sau, cel puțin, să dea dovadă de sinceritate și de *curaj*, mărturisind totala sa eroare.

Fără să mă mai opresc asupra criticii lui Sealsfield, cu care își încheie cartea sa d-l Jung, întrucît și așa m-am depărtat destul de mult de domeniul beletristicii, vreau să mă refer, în încheiere, la cîteva pasaje din „Königsberger Literatur-Blatt“, pentru a releva și aici moliciunea și emfaza lipsită de vlagă a d-lui Jung. Chiar în nr. 1 e menționată, ce-i drept cu multă rezervă, „Esența creștinismului“ a lui Feuerbach; în nr. 2 este atacată, deși într-o formă încă destul de respectuoasă, teoria negației din „Jahrbücher“; în nr. 3 este tîmîiat *Herbart*, așa cum a fost tîmîiat mai înainte Schelling; în nr. 4 sînt tîmîiați amîndoi și în același timp se ridică obiecții împotriva radicalismului; în nr. 8 începe o critică amănunțită a cărții lui Feuerbach, în care inconsecventul juste-milieu vrea să-și dovedească superioritatea asupra radicalismului hotărît. Și care sînt argumentele concludente care se aduc aici? Feuerbach, spune d-l Jung, ar avea deplină dreptate dacă pămîntul ar reprezenta întregul univers; din punct de vedere pămîntesc, întreaga sa operă este frumoasă, convingătoare, excelentă, incontestabilă; dar din punct de vedere universal, cosmic, ea este nulă. Frumoasă teorie! Ca și cum în lună doi ori doi ar face cinci, ca și cum pe planeta Venus pietrele ar avea viață, iar în soare plantele ar putea vorbi! Ca și cum dincolo de atmosfera pămîntului ar începe domnia unei rațiuni noi, aparte, iar intelectul s-ar măsura după distanța de la soare! Ca și cum conștiința de sine, la care ajunge pămîntul prin omenire, nu ar deveni conștiință universală în clipa în care recunoaște situația sa ca moment al acestei conștiințe! Ca și cum o asemenea obiecție ar fi altceva decît un pretext pentru a îndepărta neplăcutul răspuns la vechea întrebare pînă în falsul infinit al spațiului! Nu sună oare ciudat de naiv atunci cînd d-l Jung strecoară printre principalele sale argumente: „rațiunea care depășește orice determinare pur sferică“? Cum poate el în cazul acesta, admițînd din punctul de vedere pămîntesc consecvența și rațiunea tezei discutate, să deosebească acest punct de vedere pămîntesc de cel „universal“? Este însă cu totul demn de un fantast, de un visător sentimental ca d-l Jung, să se piardă în falsul infinit al firmanentului și să scornească tot felul de ipoteze ciudate și de

născociri uimitoare despre niște ființe care gîndesc, iubesc și visează pe celelalte corpuri cerești. Totodată este ridicol cum ne pune în gardă împotriva naivității de a-i acuza fără rezerve pe Feuerbach și Strauss de ateism și de negare categorică a nemuririi. D-l Jung nu vede că acești oameni nici nu vor să fie priviți altfel. Totodată, în nr. 12, d-l Jung ne amenință deja cu mînia sa ; în nr. 26 este ridicat în slăvi Leo, al cărui fel de a gîndi, din cauza talentului său incontestabil, este cu totul dat uitării, ba chiar idealizat ; dar și Ruge ne este prezentat într-o lumină tot atît de falsă ca și Leo. Nr. 29 se asociază la critica lipsită de conținut pe care Hinrichs a făcut-o „Trimbiței”¹³⁸ în „Berliner Jahrbücher” și ia atitudine și mai hotărîtă împotriva orientării de stînga ; nr. 35 cuprinde în întregime un articol lung și îngrozitor despre F. Baader, a cărui mistică de somnambul și gîndire nefilozofică sînt pe deasupra apreciate în mod laudativ ; în sfîrșit, nr. 36 se plînge de „nefericita polemică”, referindu-se, fără îndoială, la un articol al lui E. Mayen din „Gazeta renană”¹³⁹, în care d-lui Jung — oricît de ciudat ar părea acest lucru — i se spune măcar o dată tot adevărul. D-l Jung este pînă într-atîta de buimac, de cufundat într-o existență iluzorie, încît își închipuie că ne este „tovarăș de luptă”, că „apără aceleași idei” ca și noi, încît își închipuie că, „deși există divergențe” între el și noi, „totuși identitatea de principii și scopuri este de neclintit”. Să sperăm că acum și-a dat seama că noi nu dorim și nici nu putem să fraternizăm cu el. Asemenea jalnice amfibii, asemenea talere cu două fețe nu sînt bune pentru lupta pe care au început-o și pe care o pot duce pînă la capăt numai niște oameni cu fermitate de caracter. În cuprinsul aceluiași articol, el mai păcătuiește față de sine însuși și prin faptul că se lansează în discuții din cele mai triviale pe tema despotismului literar al liberalilor și-și afirmă libertatea. N-are decît să și-o păstreze sănătos și să palavragească liniștit mai departe pînă în vecii vecilor. Dar să ne dea voie să-i mulțumim pentru sprijinul său și să-i spunem cinstit și deschis ce gîndim despre el. Altminteri ar fi el despotul literar, dar pentru așa ceva e, poate, prea molîu. Același număr se încheie într-un mod *demn* de el, printr-un strigăt de ajutor împotriva „zarvei egoiste și deșarte care ridică în mod *frenetic* conștiința de sine la rangul de zeităte”, și „Königsberger Literatur-Blatt” se încumetă chiar să reproducă aceste exclamații înfiorătoare : „Jos creștinismul, jos nemurirea, jos dumnezeu ! !”. Totuși gazeta se consolează

cu gîndul că „groparii se află deja în tindă pentru a scoate din casă leşurile pe veci amuţite ale celor care azi sînt atît de gălăgioşi”. Prin urmare, acelaşi apel neputincios adresat viitorului !

Nu mi-au parvenit încă celelalte numere ale gazetei lui Jung. Socot totuşi că dovezile prezentate aici vor fi suficiente pentru a motiva excluderea d-lui Jung din rîndurile celor hotărîţi şi „liberi” ; lui însuşi îi este dată acum posibilitatea să înţeleagă ce i se reproşează. Să-mi fie îngăduită încă o observaţie. D-l Jung este, fără îndoială, scriitorul cel mai lipsit de caracter, cel mai lipsit de vlagă, cel mai confuz din Germania. Prin ce se explică toate acestea, de unde provine această formă moralizatoare pe care el o arborează pretutindeni ? Să fie oare în legătură cu faptul că, după cum se spune, d-l Jung urma să fie cîndva sfătuitor „ex officio” ¹⁴⁰ ?

Friedrich Oswald

Scris în jurul lui 15 iunie 1842

„Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst”.

[Friedrich Engels]

Frederic-Wilhelm al IV-lea, regele Prusiei ¹⁴¹

Printre monarhii europeni a căror personalitate atrage atenția și dincolo de hotarele țării lor, sînt interesați îndeosebi patru : *Nikolai* al Rusiei, prin felul direct și franchețea nerușinată cu care tinde spre despotism ; *Ludovic-Filip*, care se erijează în Machiavelli al vremurilor noastre ; *Victoria* a Angliei, model desăvîrșit de regină constituțională, și *Frederic-Wilhelm al IV-lea*, ale cărui concepții, așa cum s-au înfățișat ele clar și precis în cei doi ani de domnie, urmează să fie supuse aici unei examinări mai minuțioase... Aprecierile noastre nu sînt cîtuși de puțin dictate de ura și setea de răzbunare a unui partid nedreptățit și detestat de rege, asuprit și persecutat de slujbașii lui, nici de resentimentele adînci, alimentate de cenzură, care vor să profite de libertatea presei pentru a colporta istorii scandaloase și cancanuri berlineze. Nu, „*Der deutsche Bote*” * nu se îndeletnicește cu asemenea chestiuni. Totuși, față de lingușirile nedemne și josnice cu care sînt tîmîiați zi de zi în presă monarhii și popoarele germane, este absolut necesar ca domnii aceștia să fie odată priviți și sub alt aspect, și ca faptele și opiniile lor să fie judecate fără menajamente ca și ale celorlalți muritori... În ultimii ani de domnie a regelui precedent **, reacțiunea din aparatul de stat a început să se alieze cu reacțiunea clericală. Prin dezvoltarea contrarului libertății absolute, statul ortodox și biserica ortodoxă s-au văzut nevoite să revină la punctul lor de plecare și să restabilească principiul creștin cu toate consecințele lui. Astfel, ortodoxia protestantă a revenit la catolicism, o fază care își găsește reprezentanții ei cei mai consecvenți și mai demni în *Leo* și *Krummacher*, iar statul protestant a revenit la monarhia creștin-feudală consecventă, pe

* — „Mesagerul german”. — *Nota Trad.*

** — Frederic-Wilhelm al III-lea. — *Nota Red.*

care încearcă s-o trezească la viață *Frederic-Wilhelm al IV-lea*.

Frederic-Wilhelm al IV-lea este întru totul produsul vremii sale, o personalitate care nu poate fi înțeleasă decît prin prisma dezvoltării spiritului liberal și prin lupta acestuia împotriva creștinismului. El este consecința ultimă a principului prusac, care se manifestă în el într-o ultimă sfortare de a se ridica împotriva conștiinței libere, dar în același timp și ca neputință totală față de această conștiință. Cu el se încheie dezvoltarea rațională a Prusiei de pînă acum ; o nouă înfățișare a ei nu poate fi concepută, și dacă *Frederic-Wilhelm* va reuși cumva să-și pună în practică sistemul, Prusia va trebui să-și aleagă un principiu cu totul nou — care nu poate fi decît acela al spiritului liberal — sau să se prăbușească dacă nu va avea tăria să facă un asemenea pas înainte.

Statul spre care tinde *Frederic-Wilhelm al IV-lea* este, după propria lui expresie, statul creștin. Forma în care apare creștinismul atunci cînd vrea să se analizeze din punct de vedere științific este teologia. Esența teologiei, mai ales în vremurile noastre, este împăcarea și estomparea contradicțiilor absolute. Nici cel mai consecvent creștin nu se poate emancipa cu totul de condițiile epocii noastre ; epoca îl silește să aducă modificări creștinismului ; el poartă în sine premise a căror dezvoltare ar putea duce la ateism. De aici provine acea formă a teologiei care și-a găsit criticul în B. Bauer și care, cu neadevărul ei lăuntric și cu ipocrizia ei, pătrunde întreaga noastră viață. Acestei teologii îi corespunde, în domeniul vieții de stat, actualul sistem de guvernămînt din Prusia. *Frederic-Wilhelm al IV-lea* are un sistem al lui care este, incontestabil, un sistem romantic complet elaborat, după cum este și o consecință necesară a punctului său de vedere ; căci cine vrea să organizeze un stat pornind de la acest punct de vedere trebuie să aibă la dispoziție ceva mai mult decît cîteva idei izolate, disparate. În prealabil ar trebui deci dezvoltată esența teologică a acestui sistem.

Urmărind să impună principiul legitimitismului cu toate consecințele lui, regele Prusiei nu devine numai un adept al școlii istorice a dreptului, ci merge chiar mai departe, ajungînd aproape la „restaurarea“ în spiritul lui Haller¹⁴². Pentru a realiza statul creștin, el trebuie înainte de toate să imbibe cu idei creștine statul birocratic raționalist, devenit aproape păgîn, să facă să înflorească cultul, să stimuleze în fel și chip respectarea lui ; ceea ce el n-a întîrziat să facă. Acestui scop îi servesc

măsurile luate pentru a determina lumea, în general, și pe funcționari, în special, să meargă mai des la biserică, respectarea în genere mai strictă a repausului duminical, proiectata înăsprire a legilor cu privire la divorț, epurarea — în parte începută — a facultăților de teologie, precăderea care se dă la examenele de teologie unei credințe puternice față de o slabă pregătire, angajarea de preferință a unor oameni evlavioși în posturile de funcționari și multe alte chestiuni îndeobște cunoscute. Ele pot sluji ca dovadă cât de mult se străduiește Frederic-Wilhelm al IV-lea să reintroducă nemijlocit creștinismul în stat, să adapteze legile statului preceptelor moralei biblice. Acestea nu sînt însă decît primele măsuri și cele mai directe. Sistemul statului creștin nu se poate opri aici. Pasul următor este separarea bisericii de stat, un pas care duce dincolo de limitele statului protestant. În acesta regele este *summus episcopus* * și întrunește în persoana sa suprema putere bisericească cu suprema putere de stat ; scopul final al acestei forme de stat este contopirea statului cu biserica, așa cum o găsim exprimată la Hegel. Dar episcopatul monarhului, ca și întreg protestantismul, este o concesie făcută laicității. El este o confirmare și o justificare a primatului papal, întrucît recunoaște necesitatea unui cap vizibil al bisericii ; pe de altă parte însă proclamă puterea pămîntească, lumească, puterea de stat, drept puterea absolut supremă și-i subordonează puterea bisericească. El nu pune pe picior de egalitate elementul lumesc cu cel bisericesc, ci îl subordonează pe acesta din urmă elementului lumesc. Căci monarhul era monarh înainte de a deveni *summus episcopus* și rămîne mai departe cu precădere monarh fără să aibă vreo funcție bisericească. Cealaltă latură a chestiunii este, firește, că în monarh este întrunită acum întreaga putere, atît cea pămîntească cît și cea cerească, care, ca Dumnezeu pămîntesc, reprezintă desăvîrșirea statului religios.

Dar cum o astfel de subordonare contrazice spiritul creștin, este absolut necesar ca statul care are pretenția de a fi creștin să acorde iar bisericii independența față de el. Această întoarcere la catolicism este însă cu neputință ; emanciparea absolută a bisericii este de asemenea irealizabilă fără a submina temeliile statului ; aici se impune deci să se recurgă la un sistem de compromisuri. Frederic-Wilhelm al IV-lea a și recurs la acest sistem față de biserica

* — capul bisericii de stat evanghelice. — *Nota Trad.*

catolică, iar în ceea ce privește biserica protestantă, fapte evidente ne dovedesc cum gîndește el în această privință ; trebuie amintit în special desființarea obligativității de a face parte din uniune și eliberarea vechilor luterani de oprimarea la care erau supuși¹⁴³. Pentru confesiunea protestantă se creează prin aceasta o situație cu totul specială. Ea nu are un cap al bisericii vizibil, nu are în genere o unitate, se fărîmițează într-o mulțime de secte, astfel că statul protestant nu-i poate acorda libertatea decît considerînd diferitele secte drept niște corporații cărora le acordă libertate absolută în treburile lor interne. Totuși monarhul nu renunță la episcopatul său, ci, dimpotrivă, își păstrează dreptul de investitură și în genere suveranitatea, în timp ce, pe de altă parte, el recunoaște creștinismul ca o putere deasupra sa și, în consecință, trebuie să se plece și în fața bisericii. Astfel, în ciuda tuturor soluțiilor aparente, nu numai că contradicțiile în care se mișcă statul protestant continuă să subziste, dar intervine și un amestec al principiilor lui cu principiile statului catolic, ceea ce duce în mod necesar la o stranțe încurcătură și lipsă de principii. Dar aceasta nu e compatibil cu teologia.

Prin Altenstein și Frederic-Wilhelm al III-lea, prin procedura împotriva arhiepiscopului de Colonia¹⁴⁴, statul protestant a exprimat teza că e imposibil ca un catolic consecvent să fie un cetățean folositor. Această teză, confirmată de întreaga istorie a evului mediu, este valabilă nu numai pentru statul protestant, ci pentru orice stat în genere. Cine consideră toată ființa și toată viața sa ca o etapă pregătitoare pentru împărăția cerurilor nu poate avea pentru lucrurile pămîntești interesul pe care statul îl cere cetățenilor săi. Statul pretinde să fie totul pentru cetățenii săi ; el nu recunoaște nici o forță superioară lui și se afirmă în genere ca putere absolută. Catolicul însă consideră pe Dumnezeu și instituția lui, biserica, drept un principiu absolut și deci nu se poate situa niciodată fără o rezervă interioară pe punctul de vedere al statului. Această contradicție este de nerezolvat. Pentru catolic chiar statul catolic trebuie să se subordoneze bisericii, altfel catolicul se rupe de el ; cu cît mai mult se va rupe el în acest caz de statul necatolic ? În această privință, comportarea guvernului precedent era absolut consecventă și bine întemeiată ; statul poate lăsa neștirbită libertatea confesiunii catolice numai atîta vreme cît ea se supune legilor în vigoare. — Această stare de lucruri nu putea să-l mulțumească pe regele creștin. Dar ce era de făcut ? Statul protestant nu putea

rămîne în urma Hohenstaufenilor catolici și față de înalta conștiință la care se ridicaseră statul și biserica, o soluție definitivă nu era cu puțință decît prin supunerea uneia din părți, supunere care ar fi însemnat o autonimicire pentru partea ce se pleca. Problema devenise principială, și, în fața principiilor, cazul izolat ca atare trebuia să treacă pe planul al doilea. Ce a făcut atunci Frederic-Wilhelm al IV-lea? Procedînd ca un adevărat teolog, el a dat la o parte principiile prezumțioase, incomode, s-a limitat cu strictețe la cazul în chestiune, care, izolat de principii, abia se complicase, și a încercat să-l rezolve printr-un compromis. Însă curia * nu a cedat, și cel care a rămas cu buzele umflate a fost statul. Aceasta este celebra, glorioasă rezolvare a complicațiilor de la Colonia, redusă la adevăratul ei conținut.

Aceleași contradicții, camuflete doar superficial, pe care le-a provocat în raporturile dintre stat și biserică, Frederic-Wilhelm al IV-lea a încercat să le provoace și în relațiile interne ale statului. Aici el se putea sprijini pe teoriile existente ale școlii istorice a dreptului, și lucrul a mers astfel destul de ușor. În Germania mersul istoriei făcuse din principiul monarhiei absolute principiul dominant, nimicise drepturile vechilor stări feudale și ridicase pe rege la rangul de divinitate în stat. Pe lângă aceasta, în perioada dintre 1807 și 1812 rămășițele evului mediu fuseseră atacate cu hotărîre și în mare parte măturate. Și oricît s-ar fi redresat ulterior unele din ele, legislația din vremea aceea și dreptul civil întocmit sub influența ideilor iluministe au rămas temeliiile legislației prusiene. O asemenea situație trebuia să devină insuportabilă. De aceea Frederic-Wilhelm al IV-lea se crampona, reanimîndu-le, de oricare din rămășițele feudale pe care le mai găsea. Nobilimea, care avea la bază principiul majoratului **, a fost favorizată și întărită prin înobilări noi, acordate cu condiția creării de majorate; starea bürgerilor ca atare a fost separată de nobilime și de țărani, și privită și tratată ca o stare aparte, reprezentînd comerțul și industria; a fost încurajată izolarea corporațiilor, închistarea anumitor meșteșuguri și apropierea lor de regimul de breaslă etc. În genere toate cuvîntările și acțiunile regelui au arătat de la bun început că el are o deosebită preferință pentru sistemul corporatist, și tocmai aceasta caracterizează cel mai bine punctul lui de vedere medieval. Această coexistență a unor uniuni privilegiate,

* — curtea papală. — *Nota Trad.*

** — principiul primogeniturii. — *Nota Trad.*

care în treburile lor interne pot dispune de o anumită libertate și independență, fiecare din ele fiind lăuntric legată prin interese identice, dar care se luptă totodată între ele și uneltesc unele împotriva altora, această fărîmîtare a forțelor statului pînă la completa destrămare a acestuia, caracteristică imperiului german, constituie unul dintre momentele esențiale ale evului mediu. Se înțelege însă de la sine că Frederic-Wilhelm al IV-lea nu are intenția să ducă statul creștin pînă la această limită extremă. Deși se crede chemat să restabilească statul cu adevărat creștin, în realitate el nu dorește decît aparența lui teologică, splendoarea și strălucirea lui, dar nu și mizeria, apăsarea, dezordinea și autonimicirea statului creștin ; pe scurt, un ev mediu juste-milieu* ; tot așa cum Leo nu vrea catolicismul din fir în păr, ci numai cultul strălucitor, disciplina bisericii etc. De aceea Frederic-Wilhelm nu este cu totul antiliberal și despotic în strădaniile sale, fe-rească sfîntul, el vrea să lase prusienilor săi toate libertățile posibile, dar numai sub forma lipsei de libertate, a monopolului și a privilegiului. El nu este net ostil libertății presei și va acorda această libertate, dar tot ca monopol al castei care are privilegiul culturii. El nu vrea să desființeze sistemul reprezentativ sau să renunțe la el, dar nu vrea să fie reprezentat cetățeanul ca atare ; el urmărește o reprezentare a *stărilor*, așa cum s-a și realizat în parte prin dietele provinciale prusiene. Într-un cuvînt, el nu recunoaște drepturi generale, cetățenești, drepturile omului, el recunoaște numai drepturile corporațiilor, monopolurile, privilegiile. Din acestea el este dispus să acorde cu toptanul, cît se poate de multe, fără să-și îngrădească puterea absolută prin decrete pozitiv-legale. Poate că nu se va opri aici. Poate că chiar acum, în ciuda asigurărilor¹⁴⁵ de la Königsberg și de la Breslau, el nutrește gîndul ascuns ca, atunci cînd își va fi dus destul de departe politica sa teologică, să-și încununeze opera prin acordarea unei constituții imperiale în spirit medieval, bazate pe stări, și prin aceasta să lege mîinile urmașilor săi în eventualitatea că ei ar avea alte vederi. Dacă ar fi consecvent, așa ar trebui să facă ; rămîne însă de văzut dacă aceasta se împacă cu punctul lui de vedere teologic.

Am văzut cît de inconsistent și de labil, cît de inconsecvent este acest sistem în sine ; aplicarea lui în practică trebuie în mod inevitabil să ducă la noi șovăieli și inconsecvențe.

* — moderat. — *Nota Trad.*

Glacialul și birocraticul stat prusac, sistemul de control, mașina huruitoare a statului nu vor să știe nimic de frumosul, strălucitorul și naivul romantism. Poporul se află în general pe o treaptă încă prea joasă de dezvoltare politică pentru a putea pătrunde sensul sistemului regelui creștin. Dar ura împotriva privilegiilor aristocrației, împotriva pretențiilor clerului de toate confesiunile este atât de adânc înrădăcinată, încît Frederic-Wilhelm ar suferi, fără îndoială, un eșec dacă ar acționa prea pe față. Așa se explică maniera sa precaută de pînă acum de a tătona terenul pentru a cunoaște în prealabil opinia publică, astfel încît să aibă tot timpul pentru a revoca măsurile prea supărătoare, ca și metoda de a-i împinge pe primul plan pe miniștrii săi, pentru ca apoi să-i dezaprobe cînd iau măsuri prea brutale. Ceea ce-i de mîrare e numai faptul că un ministru prusian înghite așa ceva și nu-și dă demisia. Mai ales Rochow a pățit-o în trecut și în curînd îi va veni rîndul și d-lui Eichhorn, deși nu de mult regele a declarat că este un om de onoare și a aprobat acțiunile lui. Fără asemenea procedee teologice, Frederic-Wilhelm al IV-lea ar fi pierdut de mult dragostea poporului, pe care și-a păstrat-o pînă acum numai datorită caracterului său deschis și jovial, datorită amabilității deosebite și condescendenței sale, precum și spiritelor sale usturătoare, care nu menajează nici capetele încoronate. Bineînțeles, el se ferește cu grijă să dezvăluie laturile prea supărătoare și mai ales pe cele inevitabil urite ale sistemului său; dimpotrivă, vorbește despre acest sistem ca și cum ar fi întruchiparea a tot ce e minunat și măreț, întruchiparea libertății, și vorbește fără reticență numai atunci cînd sistemul său pare a fi mai liberal decît sistemul de tutelă prusac în vigoare; în cazurile însă cînd ar putea să apară ne-liberal, el se ține rezervat din prudență. Pe lîngă aceasta, în timp ce gratifică constituționalismul obișnuit cu puțin măgulitoarele epitete: superficial și ordinar, el și-a însușit totuși terminologia acestuia și o folosește cu multă abilitate în cuvîntările sale fie pentru a-și exprima, fie pentru a-și ascunde ideile. La fel procedează și teologii moderni ai compromisurilor, care de asemenea folosesc de preferință limbajul politic, închipuindu-și că în felul acesta se adaptează cerințelor vremii. Bruno Bauer numește asta, fără ocol, ipocrizie.

În ceea ce privește administrarea finanțelor, Frederic-Wilhelm al IV-lea nu s-a putut menține în limitele listei civile pe care o stabilise tatăl său pentru sine, întrucît acesta hotărîse *prin lege* ca din venitul domeniilor 2.500.000 de taleri să

fie destinate anual regelui și curții regale, iar restul, asemenea tuturor celorlalte venituri, să fie destinat nevoilor statului. Chiar dacă ținem seamă și de veniturile lui private, se poate socoti că regele cheltuiește peste 2.500.000; or, în această sumă trebuiau să fie incluse și apanajile altor prinți. Dar nu numai atât, Bülow-Cummerov a arătat că așa-zisa gestiune financiară a statului prusian e pur iluzorie. Felul cum sînt administrate veniturile statului constituie, așadar, de-a dreptul un mister. Mult trîmbișata reducere a impozitelor abia dacă merită să fie pomenită; ea ar fi trebuit să intre de mult în vigoare, încă de pe vremea fostului rege, dacă acestuia nu i-ar fi fost teamă că la un moment dat va fi nevoit să mărească din nou impozitele.

Cred că am spus destule despre Frederic-Wilhelm al IV-lea. Avînd în vedere firea lui, fără îndoială blajină, se înțelege de la sine că, în chestiunile care nu au de-a face cu teoria sa, el face în mod sincer ceea ce-i cere opinia publică și ceea ce este într-adevăr just. Rămîne numai de văzut dacă va reuși vreodată să-și pună în aplicare sistemul. Din fericire, la o asemenea întrebare nu se poate răspunde decît în mod negativ. De acum un an, de cînd s-a acordat, chipurile, o mai mare libertate a presei, care în momentul de față a devenit iarăși cea mai puțin liberă presă din cîte există, poporul prusian a început să dea dovadă de un avînt care e cu totul disproporționat față de acea neînsemnată măsură. Apăsarea cenzurii încătușează în Prusia o masă de forțe atît de uriașă, încît cea mai mică relaxare provoacă o reacție disproporționat de puternică. Opinia publică din Prusia se concentrează tot mai mult asupra a două lucruri: sistemul reprezentativ și, mai ales, libertatea presei; orice ar face regele, i se va impune deocamdată libertatea presei; și odată obținută această libertate, constituția va urma în mod inevitabil în cel mult un an. Dar, din momentul în care va fi introdus sistemul reprezentativ, nu se poate cituși de puțin prevedea ce cale va apuca Prusia. Una din primele consecințe va fi desfacerea alianței cu Rusia, dacă regele nu va fi silit încă mai înainte să renunțe la această consecință a principiului său. După aceea pot urma multe altele, situația de azi a Prusiei prezentînd o mare asemănare cu aceea a Franței dinainte de..., dar mă abțin de la orice concluzii pripite.

F. O.

Scris aproximativ în octombrie 1842
„Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz“

[Friedrich Engels]

Punctul de vedere englez asupra crizelor interne

[„Gazeta renană” nr. 342 din 8 decembrie 1842]

Londra, 29 noiembrie. Dacă te adîncești pentru un timp oarecare, undeva în liniște, în studierea condițiilor din Anglia, dacă te-ai edificat în ceea ce privește șubrezenia fundamentului pe care se sprijină întregul edificiu artificial al prosperității sociale și politice a Angliei, și deodată te pomești în vîltoarea vieții engleze, rămîi mirat văzînd cu ce liniște și încredere uimitoare privește aici fiecare înainte, spre viitor. Clasele dominante — indiferent dacă e vorba de starea de mijloc sau de aristocrație, de whigi sau de tori — conduc de atîta timp țara, încît apariția unui alt partid li s-ar părea ceva imposibil. Oricît li s-ar arăta păcatele lor, inconsecvența lor, politica lor șovăielnică, orbirea și spiritul lor refractar, situația nestabilă a țării, care este rodul principiilor lor, ele rămîn neclintite în încrederea lor și se socotesc o forță în stare să ducă țara spre un viitor mai bun. Și dacă, după cum susțin ele cel puțin, revoluția în Anglia este imposibilă, atunci desigur că nu prea au motive să se teamă în ceea ce privește dominația lor. Dacă cartismul nu va aștepta cu răbdare pînă ce va obține majoritatea în Camera comunelor, atunci va trebui încă mulți ani de acum încolo să convoace mitinguri și să ceară aplicarea celor șase puncte ale Cartei poporului¹⁴⁶; burghezia nu-și va da niciodată consimțămîntul pentru votul universal, știind prea bine că în cazul că ar ceda în acest punct, ea ar pierde în mod inevitabil dominația ei în Camera comunelor, ca urmare a precumpănirii voturilor celor neavuți. De aceea cartismul nu a putut, și nu va putea încă multă vreme, să prindă rădăcini în păturile culte ale societății engleze. Aici, cînd se vorbește despre cartiști și radicali, se are aproape întotdeauna în vedere drojdia populației, masa prole-

tarilor ; și, într-adevăr, puținii lideri culți ai partidului se pierd cu totul în această masă.

Dar chiar abstracție făcînd de interesul politic, starea de mijloc poate fi numai de partea whigilor sau torilor, în nici un caz însă de partea cartiștilor. Principiul ei este menținerea actualelor stări de lucruri ; în actuala situație a Angliei, „progresul legalizat” și votul universal ar atrage neapărat după sine revoluția. De aceea este cu totul firesc ca englezul practic, pentru care politica este un simplu calcul sau chiar un fel de afacere comercială, să nu se sinchisească cîtuși de puțin de faptul că pe tăcute forța cartismului crește năvalnic, întrucît ea nu poate fi exprimată în cifre sau poate fi exprimată numai în cifre care, în raport cu guvernul și parlamentul, reprezintă niște zerouri *înaintea* unității. Există însă lucruri care depășesc cadrul unor calcule, și ele vor fi acelea care la timpul potrivit vor face ca superînțelepciunea whigismului și torismului englez să sufere un eșec.

[Friedrich Engels]

Crizele interne

[„Gazeta renană” nr. 343 din 9 decembrie 1842]

Londra, 30 noiembrie. Este oare posibilă — mai mult chiar este oare probabilă — o revoluție în Anglia? Iată întrebarea de care depinde viitorul Angliei. Puneți-o unui englez, și el vă va dovedi cu o mie de argumente temeinice că nici nu poate fi vorba de o revoluție. El vă va spune că, în momentul de față, Anglia se află într-adevăr într-o situație critică, dar că, datorită bogăției ei, industriei și instituțiilor ei, ea dispune de mijloacele și căile necesare pentru a ieși din încurcătură fără zguduiri violente, că constituția ei este destul de elastică pentru a rezista celor mai puternice lovituri provocate de lupta dintre diferitele principii și pentru a se adapta, fără a-și periclita bazele, tuturor schimbărilor la care o vor sili împrejurările. El vă va spune că însăși clasa de jos a poporului știe prea bine că, în cazul unei revoluții, ea are numai de pierdut, deoarece orice tulburare a ordinii publice nu duce decât la stagnarea afacerilor și, o dată cu aceasta, la șomaj general și la foamete. Într-un cuvânt, el vă va înșira atâtea argumente clare și convingătoare, încât în cele din urmă veți ajunge să credeți că în Anglia lucrurile într-adevăr nu stau chiar așa de prost și că pe continent se scornesc tot soiul de năzbîtii pe seama situației acestui stat, năzbîtii menite să se spargă ca niște baloane de săpun în fața realității concrete și a cunoașterii mai îndeaproape a faptelor. O asemenea părere este într-adevăr singura posibilă, dacă te situezi pe punctul de vedere național englez al practicii nemijlocite, al intereselor materiale, adică dacă scapi din vedere ideea animatoare, dacă din cauza aparenței nu îți seamă de fond, dacă din cauza copacilor nu vezi pădurea. Britanicul anchilozat în ideile sale nu poate să înțeleagă ceea ce în Germania e de la sine înțeles, și anume că așa-zisele

interese materiale nu pot niciodată să apară pe scena istoriei ca scopuri de sine stătătoare, diriguitoare, dar că întotdeauna, conștient sau inconștient, ele slujesc principiului care dirijează ițele progresului istoric. De aceea nu e posibil ca un stat ca Anglia, a cărei exclusivitate și suficiență politică a rămas de fapt cu câteva secole în urmă față de continent, un stat care prin libertate înțelege numai arbitrarul și care este cufundat pînă peste cap în medievalism, nu e posibil ca un asemenea stat să nu ajungă, în cele din urmă, în conflict cu dezvoltarea spirituală care a progresat între timp. Nu este oare acesta tabloul situației politice din Anglia? Mai există oare vreo țară în lume în care feudalismul să-și fi păstrat într-o asemenea măsură nealterat vigoarea sa și în care el să fi rămas neatins nu numai în fapt, ci și în opinia publică? În ce altceva constă mult slăvita libertate engleză decît în dreptul pur formal de a te comporta în limitele stabilite prin lege, după cum te taie capul? Și ce mai legi sînt acestea! Un noian de prevederi încîlcite care se contrazic una pe alta, care au redus jurisprudența la o pură sofistică, pe care justiția nu le respectă niciodată, deoarece nu se potrivesc vremurilor noastre, — prevederi care, dacă nu s-ar opune opinia publică și sentimentul ei de dreptate, permit ca omul cinstit să fie stigmatizat ca criminal pentru cea mai nevinovată faptă. Nu reprezintă oare Camera comunelor o corporație străină de popor, aleasă numai cu ajutorul corupției? Nu calcă oare parlamentul mereu în picioare voința poporului? Are oare opinia publică vreo influență, fie ea cît de mică, asupra guvernului în ceea ce privește problemele de interes general? Nu se mărginește oare puterea ei doar la cazurile izolate și la controlul exercitat asupra justiției și administrației? Toate acestea sînt fapte pe care pînă și cel mai refractar englez nu le va tăgădui categoric. Și o asemenea stare de lucruri poate oare să se mențină multă vreme?

Dar să părăsim tărîmul chestiunilor principiale. În Anglia, cel puțin între partidele care luptă în prezent pentru putere, între whigi și tori, nu se cunoaște nici un fel de luptă de principii; aici se cunosc numai conflictele dintre interesele materiale. De aceea ar fi just să ne ocupăm și de această latură a chestiunii. Anglia este, prin condițiile ei naturale, o țară săracă și, în afară de avantajele pe care i le oferă poziția ei geografică, în afară de zăcămintele de fier și minele de cărbuni și puținele pășuni grase, nu posedă un sol fertil sau alte bogății naturale. Prin urmare, Anglia depinde în între-

gime de comerț, de navigație și de industrie, cu ajutorul căroră ea a știut să se și ridice la rangul pe care îl ocupă. Dar din însăși firea lucrurilor rezultă că o țară care a pornit pe această cale se poate menține la nivelul atins numai printr-o creștere continuă a producției industriale; orice oprire ar însemna și aici un regres.

Totodată, din premisele unui stat industrial rezultă în mod firesc că, pentru a-și apăra izvoarele bogăției sale, el trebuie să împiedice prin taxe vamale prohibitive pătrunderea produselor industriale ale altor țări. Dar întrucît, datorită taxelor vamale asupra produselor importate, industria indigenă ridică prețurile produselor sale, rezultă și de aici necesitatea de a majora în continuu taxele vamale, pentru a înlătura, conform principiului adoptat, concurența străină. În felul acesta ar rezulta, așadar, un proces din două direcții, care s-ar continua la nesfîrșit, manifestîndu-se chiar și aici contradicția cuprinsă în noțiunea de stat industrial. Însă noi nici nu avem nevoie de aceste categorii filozofice pentru a dezvoltăm contradicțiile în care se zbate Anglia. În problema ambelor creșteri — a producției și a taxelor vamale — despre care am vorbit mai înainte, nu numai industriașii englezi, ci și alți oameni au un cuvînt de spus. În primul rînd străinătatea care posedă o industrie proprie și nu are cîtuși de puțin nevoie să devină canalul de scurgere al produselor engleze, și apoi consumatorii englezi, care nu vor consimți la această creștere la nesfîrșit a taxelor vamale. Tocmai în acest stadiu se află dezvoltarea statului industrial în Anglia. Străinătatea nu vrea produse englezești, deoarece produce ea însăși produsele de care are nevoie, iar consumatorii englezi cer în unanimitate desființarea taxelor vamale prohibitive. Chiar din cele spuse mai sus reiese că Anglia se află, astfel, în fața unei duble dileme, pe care statul industrial nu este în stare s-o rezolve prin sine însuși; acest lucru îl confirmă și observarea directă a actualei stări de lucruri.

Pentru a vorbi mai întîi despre taxele vamale, chiar în Anglia se recunoaște că calitățile inferioare ale aproape tuturor mărfurilor sînt fabricate mai bine și furnizate mai ieftin de fabricile germane și franceze; la fel și în producția a o mulțime de alte mărfuri, englezii au rămas în urmă față de continent. În momentul desființării sistemului prohibitiv, Anglia ar fi imediat inundată de toate aceste mărfuri și industria engleză ar primi în felul acesta o lovitură de moarte. Pe de altă parte, în Anglia, exportul de mașini este în pre-

zent liber, și deoarece în producția de mașini Anglia nu are deocamdată concurenți, continentul capătă, datorită mașinilor engleze, o și mai mare posibilitate să concureze Anglia. Mai trebuie menționat că sistemul prohibitiv a ruinat veniturile de stat ale Angliei, și chiar numai pentru acest motiv el trebuie desființat. Așadar, cum poate ieși statul industrial din această situație ?

[„Gazeta renană” nr. 344 din 10 decembrie 1842]

În ceea ce privește piața pentru produsele englezești, Germania și Franța au declarat destul de limpede că ele nu mai vor să-și sacrifice industria de hatîrul Angliei. În special industria germană a căpătat în genere o asemenea amploare, încît nu mai are de ce să se teamă de cea engleză. Piața continentală este pierdută pentru Anglia. Ei nu i-au mai rămas alte piețe decît America și propriile ei colonii, și numai în acestea din urmă nu este expusă Anglia, datorită propriilor ei legi de navigație ¹⁴⁷, concurenței străine. Însă coloniile sînt departe de a fi atît de mari încît să poată consuma toate produsele uriașei industrii engleze, iar pe toate celelalte piețe industria engleză este din ce în ce mai mult înlăturată de cea germană și de cea franceză. Ce-i drept, vinovată de această situație nu este industria engleză, ci sistemul prohibitiv, care a ridicat prețurile tuturor articolelor de primă necesitate, și o dată cu ele și salariile, la un nivel cu totul disproporționat. Dar tocmai aceste salarii scumpesc atît de mult produsele englezești în comparație cu produsele industriei de pe continent. În felul acesta Anglia nu poate evita necesitatea de a-și limita industria. Dar acest lucru este tot atît de puțin realizabil ca și trecerea de la sistemul prohibitiv la comerțul liber. Căci industria îmbogățește, ce-i drept, o țară, dar ea creează totodată o clasă de oameni neavuți care sporește cu repeziciune, o clasă de oameni absolut săraci care trăiește de azi pe mîine și care nu va mai putea fi desființată, pentru că nu va putea dobîndi niciodată un avut stabil. Și din această clasă face parte o treime, aproape jumătate din populația Angliei. Cea mai mică stagnare în comerț scoate din pîine o parte însemnată din această clasă, iar o mare criză comercială — întreaga clasă. Cînd se creează o asemenea situație, ce altceva le rămîne acestor oameni decît să se răscoale ? Prin masa ei, această clasă a devenit cea mai puternică din Anglia și va fi

vai și amar de bogătașii englezi cînd ea va deveni conștientă de puterea ei.

Ce-i drept, pînă acum lucrul acesta nu s-a întîmplat. Proletarul englez abia își presimte puterea și rodul acestui presentiment au fost tulburările din vara trecută¹⁴⁸. Caracterul acestor tulburări a fost înțeles cu totul greșit pe continent. În orice caz, lumea se întreba dacă lucrurile nu vor lua o întorsătură serioasă. Însă pentru cine a fost martorul ocular al acestor evenimente nici vorbă nu putea fi de așa ceva. În primul rînd, totul s-a bazat pe o presupunere greșită: pentru că unii proprietari de fabrici au vrut să reducă salariile, toți muncitorii din regiunile industriei bumbacului, a cărbunelui și a fierului au crezut că situația lor este primejduită, ceea ce nu era de loc cazul. Apoi întreaga acțiune nu a fost nici pregătită, nici organizată și nici îndrumată. Greviștii nu au avut un scop precis și cu atît mai puțin a existat o unitate de vederi cu privire la modul lor de a acționa. Urmarea a fost că, la cea mai mică împotrivire din partea autorităților, greviștii au început să șovăie și nu și-au putut învinge respectul față de lege. Cînd în fruntea mișcării s-au situat cartiștii și au proclamat în fața mulțimii adunate *people's charter**, era prea tîrziu. Singura idee călăuzitoare care se profila atît în fața muncitorilor cît și în fața cartiștilor — cărora, la drept vorbind, ea le și aparține — era aceea a unei revoluții pe cale legală, ceea ce reprezintă în sine o contradicție, o imposibilitate practică, încît atunci cînd au încercat s-o realizeze au și suferit un eșec. Chiar prima măsură generală — încetarea lucrului în fabrici — a fost o măsură violentă și nelegală. Avînd în vedere slăbiciunea întregii acțiuni, ea putea fi înăbușită din capul locului dacă administrația, pentru care a constituit o surpriză totală, n-ar fi fost tot atît de nehotărită, neștiind la ce mijloace să recurgă. Și totuși neînsemnata forță militară și polițienească a fost suficientă pentru a ține în friu poporul. La Manchester s-a putut vedea cum mii de muncitori, adunați în piețe, au fost încercuiți de patru sau cinci dragoni care ocupaseră fiecare cîte o cale de acces spre piață. „Revoluția legală” paralizase totul. Așa s-a și terminat totul; fiecare muncitor s-a întors din nou la lucru de îndată ce economiile lui s-au epuizat și deci n-a mai avut ce mînca. Și totuși cei neavuți au tras un folos din aceste evenimente, și anume: conștiința că o revoluție pe cale pașnică nu este po-

* — carta poporului. — *Nota Trad.*

sibilă și că numai sfărîmarea prin violență a relațiilor nefi-rești existente, numai doborîrea radicală a aristocrației nobiliare și industriale poate îmbunătăți situația materială a proletarilor. De la această revoluție violentă îi mai reține încă respectul caracteristic al englezilor față de lege ; dar, avînd în vedere situația Angliei pe care am descris-o mai sus, este imposibil ca în scurt timp să nu se ajungă la mizeria generală a proletarilor, și atunci frica de a muri de foame se va dovedi mai puternică decît frica de lege. Această revoluție este inevitabilă în Anglia, dar, ca în toate cele ce se petrec în această țară, interesele și nu principiile vor porni și vor duce pînă la capăt această revoluție ; abia ca o urmare a intereselor se vor putea dezvolta principiile, cu alte cuvinte revoluția nu va fi politică, ci socială.

[Friedrich Engels]

Poziția partidelor politice

[„Gazeta renană” nr. 358 din 24 decembrie 1842]

Lancashire, 15 decembrie. Pe cât de complicată apare situația actuală a Angliei dacă, așa cum face englezul, te concentrezi asupra a tot ce este mai apropiat, asupra realității palpabile, asupra laturii exterioare a activității practice, pe atât de simplă este ea dacă reduci această aparență la conținutul ei principal. În Anglia există numai trei partide mai importante: partidul aristocrației funciare, partidul aristocrației financiare și partidul democrației radicale. Cel dintîi, al torilor, este prin natura și evoluția sa istorică un partid pur medieval, consecvent reacționar, un partid al vechii nobilimi, înrudit cu școala „istorică” a dreptului din Germania, și care constituie pilonii statului creștin. Nucleul celui de-al doilea partid — al whigilor — îl formează negustorii și fabricanții, a căror majoritate o constituie așa-zisa stare de mijloc. Această stare de mijloc — din care face parte oricine se consideră gentleman, adică oricine are o situație materială convenabilă, fără a fi peste măsură de bogat — apare ca stare de mijloc numai în comparație cu nobilii și capitaliștii bogați; poziția ei față de muncitori este însă aristocratică, și într-o țară ca Anglia, care trăiește din industrie și are, prin urmare, o mare masă de muncitori, această situație va pătrunde neapărat în conștiință cu mult mai devreme decît, de pildă, în Germania, unde prin starea de mijloc se subînțeleg meșteșugarii și țărani și unde nici nu există o clasă atât de numeroasă de muncitori industriali. În felul acesta partidul whigilor va fi împins spre poziția echivocă de *juste-milieu**, de îndată ce va începe să se trezească conștiința clasei muncitoare. Și tocmai acest lucru se întîmplă în momentul de față.

* — linie de mijloc, linie de aur. — *Nota Trad.*

Principiile radical-democratice ale cartismului pătrund pe zi ce trece tot mai mult în sînul clasei muncitoare, care le recunoaște din ce în ce mai mult ca expresie a conștiinței ei colective. Deocamdată însă acest partid este abia în curs de formare și de aceea nu se poate încă manifesta cu toată energia.

E de la sine înțeles că, în afară de aceste trei partide principale, mai există tot felul de nuanțe intermediare, iar dintre acestea, două prezintă pentru moment o oarecare importanță, deși sînt lipsite de orice conținut principal. Prima grupare ocupă o poziție de mijloc între whigi și tori ; ea e reprezentată de Peel și Russell și ei îi este asigurată, în viitorul cel mai apropiat, majoritatea în Camera comunelor, prin urmare și alcătuirea guvernului. Cealaltă grupare, de nuanță „radicală”, se situează la mijloc, între whigi și cartiști ; ea este reprezentată de o jumătate de duzină de membri ai parlamentului și cîteva publicații periodice, îndeosebi de „Examiner”¹⁴⁹, iar principiile ei au fost puse, deși în mod neoficial, la temelie Ligii naționale împotriva legilor cerealelor¹⁵⁰. Prima dintre grupări trebuie să cîștige în însemnătate prin dezvoltarea cartismului, pentru că, în opoziție cu acesta, ea exprimă acea unitate de principii a whigilor și torilor pe care tocmai o subliniază cartismul. Pe cealaltă dezvoltarea cartismului o va reduce la zero. Poziția acestor partide unul față de celălalt reiese cel mai limpede din atitudinea lor față de legile cerealelor. Torii nu cedează nici o palmă din pozițiile lor. Nobilimea știe că puterea ei constă, în afară de sfera constituțională a Camerei lorzilor, mai ales în bogăția ei. Lăsînd liber importul de grîne, ea ar fi nevoită să încheie cu arendașii contracte noi în condiții mai puțin avantajoase pentru ea. Întreaga ei bogăție o constituie proprietatea funciară ; valoarea acesteia se află într-un raport invariabil cu arenda și scade o dată cu ea. În momentul de față arenda este atît de ridicată, încît arendașul se ruinează chiar și în condițiile menținerii actualelor tarife vamale ; introducerea libertății importului de grîne ar reduce aceastăarendă și, o dată cu ea, valoarea proprietății funciare cu o treime. Acesta este un motiv destul de puternic pentru ca aristocrația să caute să-și mențină dreptul ei cîștigat, care ruinează agricultura și condamnă la foame pe țărani săraci. Whigii, gata oricînd să joace rolul de juste-milieu, au propus o taxă vamală fixă de 8 șilingi de cuartermilieu ; această taxă este tocmai îndeajuns de scăzută ca să permită intrarea grînelor străine și

să strice târgul arendașului, și îndeajuns de ridicată ca să-l lipsească pe arendaș de orice temeii pentru a cere noi condiții de arendare și să stabilească în țară un preț al pîinii în medie tot atît de ridicat ca și cel existent. În felul acesta înțelepciunea juste-milieu-lui ruinează țara într-un mod și mai sigur decît spiritul refractar al reacțiunii consecvente. „Radicalii” sînt, în această privință, cu adevărat radicali și cer importul liber de grîne. Dar și „Examiner” a prins atîta curaj abia în ultima săptămînă, iar Liga împotriva legii cerealelor a fost încă de la început atît de absorbită de lupta împotriva legii cerealelor și a sistemului sliding-scale¹⁵¹ în vigoare, încît pînă în ultimul moment a sprijinit în permanență pe whigi. Cu timpul însă libertatea absolută a importului de grîne, și în genere „liberul schimb”, a devenit strigătul de luptă al radicalilor, iar whigii le țin cu bunăvoință isonul, clamînd împreună cu ei că vor „liberul schimb”, prin care înțeleg tarife vamale moderate. Se înțelege de la sine că cartiștii nu vor să știe nimic de tarife vamale asupra cerealelor. Ce va ieși însă din toate acestea? Că importul de grîne trebuie să devină liber este tot atît de sigur ca și faptul că torii trebuie să cadă, fie pe cale pașnică, fie prin mijloace violente. Se poate discuta numai asupra felului în care se va produce această schimbare. Probabil că chiar apropiata sesiune a parlamentului va determina pe Peel să renunțe la sliding-scale și totodată să se îndepărteze de torism în ansamblul său. Nobilimea va ceda în toate punctele care nu atrag după sine o scădere a nivelului arenzii, dar alte concesii nu va mai face. În orice caz coaliția Peel-Russell, centrul parlamentar, are cele mai multe șanse de a forma guvernul și, prin măsurile sale de juste-milieu, va ține în loc cît mai multă vreme rezolvarea decisivă a problemei cerealelor. Cît de mult timp însă, asta nu depinde de ea, ci de popor.

[Friedrich Engels]

Situația clasei muncitoare din Anglia

[„Gazeta renană” nr. 359 din 25 decembrie 1842]

Lancashire, 20 decembrie. Situația clasei muncitoare din Anglia devine, pe zi ce trece, tot mai critică. Ce-i drept, pentru moment s-ar părea că lucrurile nu stau chiar atât de rău : în regiunile industriei bumbacului, majoritatea oamenilor au de lucru ; la Manchester, din zece muncitori poate că numai unul este fără ocupație ; la Bolton și Birmingham raportul este, probabil, același, și muncitorul englez, cînd are de lucru este mulțumit. Și are de ce să fie mulțumit, cel puțin muncitorul din industria bumbacului, dacă își compară soarta sa cu aceea a tovarășilor săi din Germania și din Franța. Acolo muncitorul cîștigă doar atât ca să poată trăi de azi pe mâine, hrănindu-se cu cartofi și pîine, și este fericit dacă poate cumpăra o dată pe săptămînă carne. Aici însă el mănîncă zilnic carne de vacă și-și poate cumpăra cu banii săi o friptură mai suculentă decît poate face acest lucru un bogătaș în Germania. De două ori pe zi el bea ceai și-i mai rămîn întotdeauna destui bani pentru a putea bea la prînz un pahar de porter *, iar seara brandy and water **. Așa trăiesc majoritatea muncitorilor din Manchester atunci cînd lucrează douăsprezece ore pe zi. Dar cît timp durează această situație ? La cea mai mică perturbare în comerț, mii de muncitori rămîn fără pîine ; modestele lor economii se topesc la iuțeală, și atunci ei sînt amenințați să moară de foame. Și o asemenea criză trebuie să izbucnească din nou peste cîțiva ani. Aceeași producție sporită care dă acum de lucru „pauperilor” și mizează pe piața chineză va crea o cantitate uriașă de mărfuri și va duce la o stagnare în desfacerea lor, ceea ce iarăși va atrage

* — bere neagră, foarte tare. — *Nota Trad.*

** — rachiu cu apă. — *Nota Trad.*

după sine o stare de mizerie generală printre muncitori. Deocamdată situația muncitorilor din industria bumbacului este cea mai bună. În minele de cărbuni, muncitorii trebuie să îndeplinească, pentru un salariu derizoriu, muncile cele mai grele și mai dăunătoare sănătății. Ca urmare, această parte a clasei muncitoare nutrește o ură cu mult mai mare împotriva bogaților decât ceilalți muncitori și de aceea se distinge în mod deosebit prin jafuri, excese față de cei bogați etc. Astfel, aici la Manchester domnește o frică teribilă de „Bolton people”¹⁵², care de altfel s-au dovedit cei mai hotărâți și în timpul tulburărilor din vară. De o faimă asemănătoare se bucură și muncitorii metalurgiști, ca și, în genere, toți cei ce îndeplinesc o muncă fizică grea. Dacă acum toți aceștia abia o pot scoate la capăt, ce se va alege de ei atunci când va interveni o cît de mică stagnare în afaceri? Ce-i drept, muncitorii au organizat case de ajutor reciproc, ale căror fonduri sînt sporite prin contribuțiile lor săptămînale și care urmează să sprijine pe cei fără lucru; dar și cu aceste mijloace se poate face față nevoilor numai atunci cînd fabricile lucrează din plin, căci și în acest caz există destui oameni șomeri. Îndată ce șomajul devine general, se epuizează și această sursă de ajutorare. În momentul de față țapul ispășitor este Scoția, unde fabricile își restrîng producția, căci în condițiile extinderii industriei engleze există totdeauna o regiune sau alta care are de suferit. În întreaga regiune din jurul orașului Glasgow, șomajul crește pe zi ce trece. La Paisley, oraș relativ mic, erau acum două săptămîni 7.000 de „unemployed”^{*}; acum numărul lor se ridică la 10.000. Ajutoarele, și așa destul de neînsemnate, ale caselor de ajutor reciproc au fost deja reduse la jumătate, întrucît fondurile sînt pe terminate; la o adunare a nobililor și gentlemanilor din comitat s-a adoptat hotărîrea de a se organiza o listă de subscripție cu care urma să se strîngă 3.000 de lire sterline; dar și acest mijloc s-a dovedit ineficace, și acești domni nu speră în fond să obțină decît cel mult 400 de lire. Pînă la urmă, din toate acestea rezultă că, datorită industriei sale, Anglia s-a ales nu numai cu o clasă numeroasă de oameni care nu posedă nimic, dar, în cadrul acesteia, și cu o clasă — destul de considerabilă — de șomeri, de care nu mai poate scăpa. Acești oameni trebuie să se descurce singuri; statul îi abandonează, ba chiar se leapădă de ei. Cine le poate lua în nume de rău dacă bărbații

* — șomeri. — Nota Trad.

se dedau la jafuri și spurgeri, iar femeile recurg la furt și prostituție? Dar statului nu-i pasă dacă foamea este amară sau dulce, ci îi închide în temnițele sale sau îi depositează în coloniile pentru delicvenți, iar atunci cînd îi eliberează are satisfacția de a fi ajuns la rezultatul că din acești oameni lipsiți de piine a făcut niște oameni lipsiți de moralitate. Și ceea ce e mai ciudat în toată această poveste este faptul că și prea-înțeleptul whig și „radicalul” nu pricep cîtuși de puțin de unde mai apar cartiștii în asemenea situație a țării și cum de pot ei măcar să-și închipuie că au fie și cea mai mică șansă de succes în Anglia.

[Friedrich Engels]

Legile cerealelor

[„Gazeta renană” nr. 360/361 din 27 decembrie 1842]

Lancashire, 22 decembrie. Zilele legilor cerealelor sînt numărate. Poporul este pur și simplu înfuriat împotriva „taxei asupra pîinii”, și orice ar întreprinde torii, nu vor putea ține piept presiunii maselor îndîrjite. Sir Robert Peel a amînat deschiderea parlamentului pînă la 2 februarie — un răgaz de șase săptămîni pentru opoziție, ca să întărite și mai mult această furie. La deschiderea noii sesiuni, Peel va trebui să se pronunțe în primul rînd asupra așa-zisei sliding-scale; părerea generală este că poziția lui în această problemă a devenit mai puțin fermă. Dacă se hotărăște să renunțe la ea, atunci, fără îndoială, partidul extremist al torilor va ieși din guvern și va face loc whigilor moderați, și în felul acesta s-ar ajunge deîndată la o coaliție Peel-Russell. În orice caz, aristocrația se va apăra cu îndîrjire și, în ce mă privește, nu cred că ea ar putea fi determinată să accepte de bunăvoie importul liber de cereale. Nobilimea engleză a admis reformbillul¹⁵³ și emanciparea catolicilor¹⁵⁴, dar sacrificiul pe care l-a făcut cu acest prilej nici nu se poate compara cu ceea ce ar însemna pentru ea abrogarea legilor cerealelor. Ce însemnează slăbirea influenței aristocrației în alegerile pentru Camera comunelor în comparație cu scăderea rentabilității averii tuturor nobililor englezi cu 30% ? Și dacă cele două bill-uri sus-menționate au provocat o asemenea luptă, dacă reformbill-ul a fost impus numai datorită răscoalelor maselor populare care aruncau cu pietre în ferestrele aristocrațiilor, oare nu va amîna nobilimea și soluționarea acestei probleme pînă ce poporul va dovedi într-adevăr că este destul de curajos și de puternic pentru a-și impune voința ? În orice caz, tulburările din cursul verii i-au arătat nobilimii cît de slab este încă poporul englez atunci cînd se răscoală. Sînt absolut convinși că aristocrația va rămîne de astă dată fermă pe pozițiile ei, și aceasta pînă ce-i va ajunge cuțitul la os. Nu încape însă îndoială că

poporul nu va mai plăti multă vreme aristocrației cîte un penny (10 pfennigi prusieni) de fiecare livră de pîine pe care o consumă. De acest lucru a avut grijă Liga împotriva legilor cerealelor. Activitatea ei a fost extraordinar de intensă ; dar asupra acestei chestiuni voi face mai tîrziu o expunere mai amănunțită ; deocamdată voi spune numai că unul din rezultatele cele mai importante obținute în parte datorită legilor cerealelor, în parte datorită Ligii, este scoaterea arendașilor de sub influența morală a proprietarilor lor funciari, nobili. Pînă acum nimeni nu a fost mai indiferent față de problemele politice decît arendașii englezi, adică decît întreaga parte a națiunii care se îndeletnicește cu agricultura. Landlordul (proprietarul funciar) era, se înțelege, tori și alunga pe orice arendaș care la alegerile parlamentare vota împotriva torilor. Așa se explică faptul că cei 252 de membri ai parlamentului pe care trebuiau să-i aleagă regiunile agricole din Regatul Unit erau, de regulă, aproape numai tori ; acum însă, sub influența legilor cerealelor cît și datorită publicațiilor care au fost difuzate de Ligă în sute de mii de exemplare, s-a trezit simțul politic al arendașului. El și-a dat seama că interesele sale nu sînt identice cu acelea ale landlordului, ci, dimpotrivă, le sînt direct opuse, și că legile cerealelor nu au fost pentru nimeni mai defavorabile ca pentru el. De aceea s-a și produs o importantă schimbare în rîndurile arendașilor. Majoritatea acestora sînt în prezent whigi, și, întrucît landlordzilor le-ar veni greu acum să mai exercite în alegeri o influență hotărîtoare asupra voturilor arendașilor, cele 252 de locuri care aparțin torilor vor reveni, probabil, în curînd unui număr egal de whigi. Chiar dacă această transformare s-ar produce numai pe jumătate, și tot ar schimba considerabil aspectul Camerei comunelor, căci în felul acesta whigilor le-ar fi asigurată o majoritate stabilă. Și așa trebuie să se întîmple ! Dar așa ceva se va produce în mod definitiv numai după ce vor fi abrogate legile cerealelor, căci atunci arendașul va fi cu totul independent de landlord, pentru că după abrogarea acestor legi contractele de arendare vor trebui să fie încheiate în condiții cu totul noi. Aristocrația a crezut că, adoptînd legile cerealelor, a dat o lovitură grozav de dibace ; dar banii cîștigați de ea pe această cale nu compensează nici pe departe prejudiciul pe care ele i l-au pricinuit. Și acest prejudiciu constă tocmai în faptul că de acum înainte aristocrația nu mai apare ca reprezentantă a agriculturii, ci ca apărătoare a propriilor ei interese egoiste.

[Friedrich Engels]

Scrisori din Londra

I

[„Schweizerischer Republikaner“ nr. 39 din 16 mai 1843]

În Anglia, partidul democrat face progrese rapide. În timp ce whigismul și torismul, aristocrația financiară și aristocrația nobiliară, duc o dispută anostă și se ciorovăiesc de florile-mărului în „cafeneaua națională”, după expresia toriului Thomas Carlyle, sau în „camera care are pretenția să reprezinte comunele Angliei”, cum spune cartistul Feargus O'Connor, în timp ce biserica de stat face uz de întreaga ei influență asupra înclinațiilor bigote ale națiunii pentru a-și menține cât de cât edificiul ei putred, iar Liga împotriva legilor cerealelor azvirle cu sutele de mii, în nădejdea ei absurdă că, în schimbul lor, în buzunarele lorzilor din industria bumbacului vor curge milioane, — în acest timp socialismul, disprețuit și ridiculizat de atîția, pășește înainte calm și sigur de sine și se impune, treptat, opiniei publice. În același timp s-a format în numai cîțiva ani, sub steagul Cartei poporului, un partid nou, cu nenumărați membri, care a pornit o agitație atît de energică, încît în comparație cu el O'Connel și Liga sînt doar niște jalnici cîrpași. Se știe că în Anglia partidele corespund unor pături și clase sociale, că torii sînt tot una cu nobilimea și cu fracțiunea bigotă, strict ortodoxă a bisericii anglicane; că partidul whigilor este format din fabricanți, negustori și dissenterii¹⁵⁵, în ansamblu din păturile superioare ale burgheziei; că pătura inferioară a burgheziei o constituie așa-zîșii „radicali” și, în sfîrșit, că forța cartismului o constituie working men*, proletarii. Socialismul nu formează un partid politic închis, dar în general el își recrutează membrii săi din păturile de jos ale burgheziei și dintre proletari. Astfel, în Anglia se observă fenomenul curios că cu cît o clasă este si-

* — muncitori. — *Nota Trad.*

tuată pe o treaptă socială mai joasă, cu cît este „mai ignorantă” în sensul obișnuit al cuvîntului, cu atît este mai aproape de progres, cu atît are mai multe perspective. În genere, asemenea situație este caracteristică pentru orice epocă revoluționară, ceea ce s-a dovedit mai cu seamă în revoluția religioasă al cărei produs a fost creștinismul : „fericiți cei săraci”, „înțelepciunea acestei lumi a devenit sminteală” etc. Dar poate că niciodată indiciile unei mari revoluții nu s-au conturat atît de limpede, nu au apărut atît de precis nuanțate ca în momentul de față în Anglia. În Germania mișcarea pornește de la o clasă de oameni nu numai culți, ba chiar de oameni învățați ; în Anglia, de trei sute de ani încoace, oamenii culți și, într-o măsură și mai mare, învățații sînt surzi și orbi față de semnele timpului. Este bine cunoscută în lumea întregă jalnica rutină care domnește în universitățile engleze, față de care școlile superioare germane se prezintă cît se poate de bine. Dar cei de pe continent nici nu-și pot măcar închipui care e calitatea lucrărilor celor mai de seamă teologi englezi și, în parte, chiar ale celor mai buni naturaliști englezi și cît de scăzut este nivelul scrierilor reacționare din care se compune în cea mai mare parte „lista cărților noi”, publicată săptămînal. Anglia este patria economiei politice, dar cum stau lucrurile cu știința în rîndurile profesorilor și ale oamenilor politici ? Libertatea comerțului, preconizată de Adam Smith, a degenerat în concluziile absurde ale teoriei lui Malthus cu privire la populație. Ea nu a produs nimic altceva decît o formă nouă, mai civilizată, a vechiului sistem de monopoluri, care-și găsește reprezentanții săi în torii de astăzi, și care a combătut cu succes aberația lui Malthus pentru ca, pînă la urmă, să ajungă din nou la concluziile acestuia. Pretutindeni găsești numai inconsecvență și ipocrizie, în timp ce concludentele tratate de economie ale socialiștilor și, în parte, ale cartiștilor sînt respinse cu dispreț și își găsesc cititori numai în păturile de jos. „Viața lui Iisus” a lui Strauss a fost tradusă în limba engleză. Nici un editor „respectabil” n-a vrut s-o tipărească ; în cele din urmă a apărut în fascicule a cîte 3 pence exemplarul, și anume în editura unui anticar de mîna a doua, dar un om energic. La fel s-a întîmplat și cu traducерile lui Rousseau, Voltaire, Holbach etc. Byron și Shelley sînt citați aproape numai de păturile de jos ; nici un om „respectabil” nu se va încumeta să țină pe masa lui operele acestuia din urmă, dacă nu vrea să se compromită în modul cel mai grav. Concluzia : fericiți cei

săraci, căci a lor este împărăția cerurilor și — mai devreme sau mai târziu — și împărăția acestei lumi.

În actuala sesiune a parlamentului a fost prezentat bill-ul lui sir J. Graham cu privire la educația copiilor care muncesc în fabrici ; potrivit acestui bill, urmează să se limiteze timpul de muncă al copiilor, să se introducă învățământul obligatoriu, iar sarcina supravegherii școlilor să fie încredințată bisericii anglicane. Bill-ul a stîrmit, firește, o agitație generală și a dat din nou prilej partidelor să-și măsoare puterile. Whigii ar vrea ca bill-ul să fie în întregime respins, deoarece exclude pe dissenterii de la educarea tineretului și creează dificultăți fabricanților prin limitarea timpului de muncă al copiilor. Printre cartiști și socialiști, în schimb, se face simțită multă simpatie pentru tendința în genere umanitară a bill-ului, cu excepția clauzelor referitoare la biserica anglicană. Lancashire, principalul centru industrial, este, firește, și centrul principal al agitației în favoarea acestui bill. Aici, în orașe, torii sînt cu desăvîrșire neputincioși ; de aceea mitingurile lor în legătură cu bill-ul nici nu au fost publice. Dissenterii s-au unit mai întîi în corporații pentru a întocmi o petiție împotriva bill-ului, iar apoi au convocat mitinguri orășenești împreună cu fabricanții liberali. Un asemenea miting orășenesc, convocat de cel mai înalt demnitar al orașului, este absolut public și fiecare locuitor are dreptul să ia cuvîntul. Prin urmare, dacă sala de întrunire este destul de încăpătoare, victoria poate să revină aici numai partidului celui mai puternic și mai energic. Și la toate mitingurile orășenești convocate pînă în prezent au ieșit victorioși cartiștii și socialiștii. Primul miting de acest fel s-a ținut la Stockport, unde rezoluțiile whigilor nu au obținut decît un singur vot, pe cînd cele ale cartiștilor au avut întregul miting de partea lor ; și astfel primarul orașului Stockport, un whig, a fost nevoit, ca președinte al mitingului, să semneze o petiție cartistă și s-o trimită unui deputat cartist (Duncombe), pentru ca acesta s-o prezinte în parlament. Cel de-al doilea miting a avut loc la Salford, un fel de suburbie a Manchesterului, cu o populație de vreo 100.000 de locuitori ; la acest miting am participat și eu. Whigii au luat toate măsurile pentru a-și asigura victoria ; primul magistrat al orașului a ocupat fotoliul președințial și a ținut o lungă perorație despre imparțialitate ; dar cînd un cartist a întrebat dacă discuțiile sînt admise, i s-a răspuns : da, dar după terminarea mitingului ! Prima rezoluție urma să fie strecurată prin vicleșug, dar cartiștii, care erau cu ochii în patru,

au zădărnicit această tentativă. Cînd unul dintre ei s-a urcat la tribună, s-a repezit la el un prelat dissenter, încercînd să-l dea jos. Lucrurile au mers cum au mers, pînă cînd în cele din urmă a fost propusă o petiție în spiritul whigilor. Atunci s-a urcat la tribună un cartist și a propus un amendament ; imediat președintele și întreaga sa suită de whigi s-a ridicat și a părăsit sala. Cu toate acestea mitingul a continuat și petiția cartistă a fost pusă la vot ; dar tocmai în momentul hotărîtor, polițiștii, care interveniseră deja de mai multe ori în favoarea whigilor, au stins luminile și au silit pe participanții la miting să se împrăștie. Cu toate acestea whigii au afirmat, în numărul următor al ziarului local, că toate rezoluțiile lor au fost adoptate, iar primul magistrat a fost destul de necinstit să semneze „din împuternicirea și ordinul mitingului” ! Iată onestitatea whigilor ! Cel de-al treilea miting a avut loc cu două zile mai tîrziu, la Manchester, și aici partidele radicale au reputerat de asemenea o victorie strălucită. Cu toate că ora fusese aleasă în așa fel ca cei mai mulți dintre muncitorii industriali să nu poată fi de față, totuși în sală majoritatea considerabilă o constituiau cartiștii și socialiștii. Whigii s-au limitat exclusiv la punctele care le erau comune cu cartiștii ; un socialist și un cartist au luat cuvîntul la tribună și au declarat că whigii s-au comportat în ziua aceea ca niște buni cartiști. Socialistul le-a declarat fățiș că a venit aici ca să facă opoziție dacă se va ivi cel mai mic prilej, dar că toate s-au petrecut după voia lui. S-a ajuns astfel pînă acolo că în Lancashire, și mai cu seamă la Manchester, cuibul whigismului, centrul Ligii împotriva legilor cerealelor, s-a obținut o majoritate strălucită în favoarea democrației radicale, ceea ce paralizează complet puterea „liberalilor”.

II

[„Schweizerischer Republikaner” nr. 41 din 23 mai 1843]

„Allgemeine Zeitung” din Augsburg are la Londra un corespondent liberal, care în niște articole grozav de lungi și plicticoase, semnate (*), ține isonul mașinațiilor whigilor. „Liga împotriva legilor cerealelor reprezintă acum o forță în țară”, declară acest oracol, rostind astfel cea mai gogonată minciună ce a fost scornită vreodată de un corespondent părtinitor. Liga — o forță în țară ! Și unde se află această forță ? În guvern ? Dar acolo se află Peel, Graham și Gladstone, cei

mai inverșunați dușmani ai Ligii. În parlament? Dar acolo oricare din propunerile ei este respinsă cu o majoritate de voturi rar întâlnită în analele parlamentului englez. Unde se află atunci această forță? În public, în națiune? La această întrebare poate răspunde afirmativ numai un corespondent ușuratic și fără minte, pentru care Drury-Lane reprezintă publicul, iar o adunare convocată cu mare tăărăboi — opinia publică. Dacă acest corespondent înțelept este atât de orb, încît nu vede ziua-n amiaza mare — ceea ce, de altfel, este un defect tradițional al whigilor —, îi voi spune eu cum stau lucrurile cu forța Ligii. Ea a fost alungată din guvern și din parlament de către tori, iar din opinia publică de către cartiști. Feargus O'Connor a gonit-o în triumf din toate orașele Angliei, a provocat-o pretutindeni la o discuție publică, dar Liga n-a ridicat niciodată mînușa. Liga nu poate convoca nici un miting public fără să fie înfrîntă în modul cel mai rușinos de către cartiști. Nu știe oare corespondentul ziarului din Augsburg că pompoasele mîtinguri ținute în ianuarie la Manchester și întrunirile convocate în prezent la teatrul Drury-Lane din Londra, unde gentlemanii liberali încearcă să se mintă și să se înșele unii pe alții cu privire la șubrezenia lor lăuntrică, — că toate acestea nu sînt altceva decît niște „morminte văruițe”? Cine poate lua parte la aceste adunări? *Nu-mai membrii Ligii sau cei cărora Liga le trimite invitații.* În felul acesta nici un partid advers nu poate avea aici șansa să facă o opoziție încununată de succes, și de aceea nimeni nu se zbate să obțină invitații; căci, la oricîte viclesuguri ar recurge, tot n-ar putea strecura înăuntru nici măcar o sută din aderenții săi. Liga organizează de ani de zile asemenea mîtinguri, pe care le numește apoi „publice” și în cadrul cărora se felițează singură pentru „succesele” ei. La aceste adunări „publice” cu invitații îi vine apoi foarte ușor să tune și să fulgere împotriva „stafiei cartismului”, mai ales cînd știe că, în cadrul unor mîtinguri *într-adevăr* publice, O'Connor, Duncombe, Cooper și alții răspund așa cum se cuvine acestor atacuri. Pînă acum cartiștii, avînd de partea lor o majoritate strălucită, au zădărnicit orice miting public al Ligii, dar Liga n-a putut tulbura nicicînd vreun miting cartist. De aici ura ei împotriva cartiștilor, de aici zarva ei cu privire la „tulburarea” cutărui miting de către cartiști — cum numește ea revolta majorității împotriva minorității care încearcă de la tribună s-o folosească în scopurile sale. În ce constă atunci forța Ligii? — În închipuirea ei și... în punga ei. Liga este bogată

și speră ca prin abrogarea legilor cerealelor să creeze ca prin farmec o nouă perioadă de avînt al comerțului și-și face socoteala că-și va scoate însutit banii pe care-i cheltuiește acum. Listele ei de subscripție îi aduc sume considerabile cu care sînt acoperite cheltuielile tuturor acestor întruniri pompoase și farafasticuri scilpitoare. Dar în spatele întregului exterior strălucitor nu se ascunde nimic real. „National-Charter-Association”¹⁵⁶ — Uniunea cartiștilor — este mai puternică numericeste și în curînd se va dovedi că va putea dispune și de mai multe mijloace bănești, deși se compune numai din muncitori săraci, în timp ce Liga numără în rîndurile sale pe toți fabricanții și negustorii bogați. Și aceasta din cauză că asociația cartistă, deși își adună fondurile ban cu ban, primește acești bani de la aproape fiecare din membrii săi, în timp ce Liga încasează sume, ce-i drept, considerabile, însă numai de la anumiți membri. Cartiștii pot strînge cu ușurință în fiecare săptămînă un *million de pence** ; este foarte îndoielnic dacă Liga ar fi în stare să facă așa ceva. Liga a lansat o subscripție de 50.000 de lire sterline și a primit vreo 70.000 ; Feargus O'Connor va lansa în curînd pentru realizarea unui anumit proiect o listă de subscripție pentru 125.000 de lire sterline și scurt timp după aceea va lansa poate încă o listă pentru o sumă egală, și el va obține cu siguranță acești bani. Și ce va face atunci Liga cu „marile” ei „fonduri” ?

De ce combat cartiștii Liga, despre asta vom vorbi altădată. Deocamdată încă o singură observație, și anume că eforturile și activitatea Ligii au și o parte bună : o clasă a societății pînă acum cu totul inertă, populația agricolă, este pusă în mișcare prin agitația împotriva legilor cerealelor. Pînă acum ea nu a manifestat nici un fel de interes pentru viața publică ; dependenți de proprietarul funciar, care poate în orice an să rezilieze contractul de arendă, flegmaticii și ignoranții fermieri au trimis an de an în parlament numai tori — 251 din cei 658 de membri ai Camerei comunelor — și au constituit pînă în prezent principalul reazem al partidului reacționar. Dacă vreun fermier încerca să se ridice împotriva acestui sistem tradițional de vot, el nu găsea sprijin printre ai săi și proprietarul funciar putea cu ușurință să-i rezilieze contractul de arendă. În momentul de față se ob-

* Adică anual 1.787.500 fl. renani, ceea ce pentru noțiunea pe care o avem noi pe continent despre oameni „săraci” pare aproape de necrezut.— *Nota Red.* [a lui „Schweiz. Republ.”].

servă însă o oarecare frământare în rîndurile acestei clase a populației ; există deja fermieri liberali, și printre ei se află oameni care își dau seama că interesele proprietarului funciar și acelea ale arendașului sînt, în foarte multe cazuri, de-a dreptul opuse. Acum trei ani, mai cu seamă în Anglia propriu-zisă, nimeni nu ar fi putut să spună acest lucru unui arendaș fără să riște să fie luat peste picior sau chiar bătut. În rîndurile acestei clase munca Ligii va da roade, dar, desigur, cu totul alte roade decît cele scontate de ea ; căci dacă este probabil că marea masă a arendașilor va trece treptat la whigi, și mai probabil este că marea masă a muncitorilor agricoli zileri se va alătura cartiștilor. Una fără alta nu se poate și astfel Liga va primi și în acest caz o slabă compensație pentru pierderea pe care a suferit-o în ultimii cinci ani din pricina cartismului la orașe și în regiunile industriale prin îndepărtarea categorică și totală de Ligă a clasei muncitoare. Domnia lui juste-milieu și-a trăit traiul, iar „forța în țară” s-a destrămat în favoarea extremelor. În fața acestor fapte incontestabile îl întreb pe d-l corespondent al lui „Allgemeine Zeitung” din Augsburg unde e „forța Ligii” ?

III

[„Schweizerischer Republikaner” nr. 46 din 9 iunie 1843]

Socialiștii englezi sînt cu mult mai principiali și mai practici decît cei francezi. Aceasta se explică mai cu seamă prin faptul că ei duc o luptă fățișă împotriva diferitelor biserici și nu vor să audă nimic de religie. În orașele mai mari ei dispun de obicei de un hall (casă de întruniri) unde ascultă în fiecare duminică cuvîntări ; acestea au adeseori un caracter polemic împotriva creștinismului și un caracter ateist, dar de multe ori ele se ocupă și de unele laturi privind viața muncitorilor ; dintre conferențiarii (predicatorii) lor, Watts din Manchester mi se pare, în orice caz, un om remarcabil ; el a scris cu mult talent cîteva broșuri despre existența lui Dumnezeu și despre economia politică. Conferențiarii au o foarte bună metodă de a raționa : ei pornesc în toate problemele de la experiență și de la fapte demonstrabile sau evidente ; expunerea este însă atît de sistematică, încît foarte anevoie îi poți combate pe terenul ales de ei. Dar dacă încerci să te situezi pe un alt teren, ei îți rîd în nas ; dacă spui de exemplu : pentru oameni existența lui Dumnezeu nu trebuie

să depindă de dovezi factice, ei îți răspund : „Cît de ridicolă este teza dv. ! Dacă Dumnezeu nu se manifestă prin fapte, de ce să ne mai sinchisim de el ? Din teza dv. rezultă tocmai că oamenilor le poate fi indiferentă existența sau inexistența lui Dumnezeu. Și cum noi avem o sumedenie de alte griji, vi-l lăsăm dv. pe bunul Dumnezeu din sferele cerești, unde el poate că există, dar poate că nici nu există. Ceea ce nu poate fi probat prin fapte nu ne interesează cîtusi de puțin ; noi ne menținem pe terenul «faptelor autentice», unde nu poate fi vorba de astfel de născociri ale fanteziei ca Dumnezeu și alte reprezentări religioase“. În felul acesta își sprijină ei și celelalte teze comuniste pe dovezi factice, în alegerea cărora ei dau într-adevăr dovadă de precauție. Dîrzenia acestor oameni este de nedescris, și numai cel de sus știe în ce fel au de gînd clericii s-o scoată la capăt cu ei. La Manchester, de pildă, comunitatea comunistă numără 8.000 de membri înscriși la hall, care plătesc cotizații ; și nu e nici o exagerare în afirmația că, la Manchester, jumătate din cei ce fac parte din clasele muncitoare împărtășesc vederile lor cu privire la proprietate ; căci dacă Watts spune de la tribună (la comuniști aceasta este ceea ce este amvonul pentru creștini) : azi merg la cutare sau cutare miting, poți fi sigur că moțiunea prezentată de conferențiar va obține majoritatea.

Există însă și printre socialiști teoreticieni sau, cum îi numesc comuniștii, aței *fără rezerve*, în timp ce ceilalți se numesc aței *practicieni*. Dintre acești teoreticieni cel mai vestit este Charles Southwell din Bristol, care a editat revista polemică „Oracolul rațiunii“¹⁵⁷ și care a fost condamnat din această pricină la un an închisoare și la o amendă de circa 100 de lire sterline ; se înțelege că amenda a fost repede acoperită prin subscripții, întrucît fiecare englez își are gazeta sa, ajută pe liderii săi să-și plătească amenzile, contribuie bănește pentru capela sau hall-ul său și merge la mitingurile *sale*. Dar Charles Southwell se află din nou în închisoare, și anume din cauză că hall-ul din Bristol a trebuit să fie vîndut, pentru că acolo nu sînt prea mulți socialiști și printre ei se află puțini oameni bogați, iar un asemenea hall este un lucru destul de costisitor. El a fost cumpărat de o sectă creștină și transformat în capelă. Cu ocazia sfințirii acestei noi capele, socialiștii și cartiștii au dat năvală ca să vadă și să asculte și ei ceremonia. Cînd însă preotul a început să aducă laude domnului pentru că toată această blestemăție a luat sfîrșit și pentru că, acolo unde pînă acum Dumnezeu era hulit,

este acum slăvit atotputernicul, ei au luat aceste vorbe drept un atac, și cum, potrivit concepției engleze, orice atac impune o ripostă, ei au început să strige : Southwell, Southwell ! Să ia cuvîntul Southwell și să răspundă ! Atunci Southwell s-a ridicat și a început să vorbească, dar imediat preoții sectei creștine s-au pus în fruntea enoriașilor lor încolonați și s-au năpustit asupra lui Southwell ; alți membri ai sectei au chemat poliția, întrucît Southwell — spun ei — a tulburat slujba creștină ; preoții au pus mîna pe el, l-au bătut (ceea ce se întîmplă destul de des în asemenea cazuri) și l-au predat unui polițist. Southwell a ordonat el însuși adepților săi să nu opună rezistență fizică ; cînd a fost ridicat, a fost condus de aproximativ 6.000 de oameni în strigăte de „ura !” și „trăiască Southwell !”

Owen, întemeietorul mișcării socialiste, își scrie numeroasele sale broșuri ca un filozof german, adică foarte prost, dar din cînd în cînd gîndurile sale devin mai limpezi, și atunci el dă frazelor sale obscure o formă inteligibilă ; de altfel, concepțiile sale sînt foarte cuprinzătoare. După Owen, „căsătoria, religia și proprietatea sînt singurele cauze ale tuturor calamităților de la facerea lumii încoace” (!!) ; toate scrierile lui sînt pline de atacuri furibunde împotriva teologilor, juriștilor și medicilor, pe care îi bagă în aceeași oală. „Curțile cu juri sînt alcătuite dintr-o clasă de oameni încă cu totul stăpîniți de concepții teologice, *prin urmare, dintr-o clasă pătinitoare* ; legile sînt de asemenea îmbîcsite de teologie și trebuie de aceea să fie înlăturate împreună cu curțile cu juri”.

În timp ce biserica anglicană huzurea, socialiștii au făcut neînchipuit de mult pentru educarea claselor muncitoare din Anglia. La început nu poți să te minunezi îndeajuns auzind cum la Hall of Science cei mai simpli muncitori discută în deplină cunoștință de cauză diferite teme politice, religioase și sociale ; dar atunci cînd dai de remarcabilele lucrări populare, cînd auzi vorbind pe conferențiarilor socialiști, de pildă pe Watts din Manchester, nu te mai miri. Muncitorii au acum, în ediții bune și ieftine, traduceri din lucrările de filozofie franceză ale secolului trecut, și în primul rînd „Contractul social” al lui Rousseau, „Sistemul naturii”¹⁵⁸ și diferite opere ale lui Voltaire ; în afară de aceasta, în diferite broșuri de unu sau doi pfennigi și în ziare ei găsesc o expunere a principiilor comuniste ; totodată, în miinile muncitorilor se găsesc și ediții ieftine ale scrierilor lui Thomas Paine și Shelley. La acestea trebuie adăugate conferințele de duminică,

care sînt foarte asiduu frecventate ; astfel, pe cînd mă aflam la Manchester, am văzut că hall-ul comuniștilor, care poate cuprinde vreo 3.000 de oameni, e plin pînă la refuz în fiecare duminică și am ascultat acolo cuvîntări care au o influență directă, în care sînt atinse problemele cele mai vitale și se fac glume pe socoteala fețelor bisericesti. Nu rareori se întîmplă ca creștinismul să fie atacat fățiș, iar creștinii să fie numiți „dușmanii noștri”.

Prin forma lor, aceste întruniri amintesc, în parte, de cele bisericesti ; corul, acompaniat de orchestră, cîntă la galerie imnuri sociale, melodii pe jumătate sau pe de-a-ntregul religioase pe texte comuniste, pe care asistența le ascultă stînd în picioare. După aceea, fără multe forme și cu pălăria în cap, conferențiarul urcă la tribună, unde se află un pupitru și scaune, salută asistența scoțîndu-și pălăria și-și dezbracă paltonul ; apoi se așază și își ține conferința, care provoacă de obicei rîsete repetate, deoarece în aceste cuvîntări se dă frîu liber spiritului ascuțit englez și humorului său suculent. Într-un colț al hall-ului se află un stand de cărți și broșuri, într-altul un chioșc cu portocale și băuturi răcoritoare, unde fiecare poate să se servească după preferințele pe care le are sau să se retragă dacă cuvîntarea îl plictisește. Din cînd în cînd, duminica seara, se dau tot aici ceaiuri la care participă persoane de ambele sexe, de toate vîrstele și din toate stările sociale și unde iau cina obișnuită — ceai și pîine cu unt. În zilele de lucru, în hall se organizează adesea baluri și concerte, la care oamenii își petrec timpul foarte plăcut ; în hall există și o cafenea.

Și cum se face că toate acestea sînt tolerate ? În primul rînd, în timpul guvernării whigilor comuniștii au obținut cuvenitul act al parlamentului și, în genere, s-au consolidat atît de mult atunci, încît astăzi nu se mai poate face nimic împotriva lor ca corporație. În al doilea rînd, s-ar trece foarte bucuros la o răfuială cu cei mai proeminenți dintre ei, dar se știe că, pînă la urmă, aceasta ar fi numai în avantajul socialiștilor, întrucît ar atrage asupra lor atenția opiniei publice, lucru pe care ei îl și doresc. Dacă s-ar solda cu martiri pentru cauza lor (și cîți dintre ei n-ar fi gata oricînd să ia drumul martiriului !), aceasta ar stîrni agitație ; or agitația este mijlocul de a face și mai populară cauza lor, pe cînd acum o mare parte din popor nici nu-i ia în seamă, considerîndu-i o sectă ca oricare alta. Whigii știau foarte bine că măsurile represive slujesc mult mai bine o cauză decît agitația pe

care o faci tu însuși ; de aceea ei au dat comuniștilor posibilitatea de a exista și de a căpăta o formă ; dar orice formă creează o obligație. Torii, ce-i drept, îi atacă cu vehemență atunci cînd publicațiile ateiste întrec măsura ; dar de fiecare dată aceste atacuri sînt în avantajul comuniștilor ; în decembrie 1840 Southwell și alții au fost pedepsiți pentru blasfemie ; imediat au apărut trei noi reviste : „Ateistul”, „Ateistul și republicanul” și a treia, scoasă de conferențiarul Watts, „Defăimătorul lui Dumnezeu”. Cîteva numere ale „Defăimătorului lui Dumnezeu” au stîrnit mare senzație și autoritățile și-au bătut în zadar capul în căutarea unui mijloc pentru înăbușirea acestui curent. L-au lăsat în plata domnului și urmarea a fost că toate trei revistele și-au încetat apariția !

În al treilea rînd, socialiștii, ca și toate celelalte partide, se salvează eludînd legea și recurgînd la o cazuistică verbală, lucru care de altfel este destul de obișnuit aici.

Astfel aici totul e viață și corelație, totul se află pe un teren solid și se transformă în acțiune ; aici totul capătă o formă exterioară, în timp ce la noi oamenii își închipuie că știu ceva dacă au devorat jalnica și searbăda carte a lui Stein ¹⁵⁹ sau că sînt cineva dacă își exprimă ici-colo părerea lor parfumată cu apă de trandafir.

La socialiști se poate vedea foarte limpede energia engleză ; însă ceea ce m-a uimit mai mult decît orice la acești, mai că era să spun voinici, este bunătatea lor, care este totuși departe de a fi slăbiciune ; căci ei rid de cei ce sînt niște simpli republicani, deoarece republica ar fi tot atît de fățarnică, tot atît de pătrunsă de spiritul teologic, tot atît de nedreaptă prin legile sale ca și monarhia ; însă pentru reforma socială, ei sînt gata să sacrifice totul : viața, familia și averea.

IV

[„Schweizerischer Republikaner” nr. 51 din 27 iunie 1843]

Acum nu se mai aude vorbindu-se despre altceva decît despre O'Connell și Repealul irlandez (anularea uniunii dintre Irlanda și Anglia) ¹⁶⁰. O'Connell, acest avocat bătrîn și viclean care în timpul guvernării whigilor a stat liniștit în Camera comunelor și a susținut adoptarea de măsuri „liberale” pentru ca ele să cadă în Camera lorzilor, a șters-o pe neașteptate din Londra, a renunțat să mai participe la dezba-

terile parlamentare și acum ridică din nou vechea lui problemă a Repealului. Nimeni nu se mai gîndea la așa ceva, și iată că „bătrînul Dan” * își face apariția la Dublin și răscolește din nou povestea demult uitată. Nu-i de mirare că această maia dospită produce acum bășici ciudate. Bătrînul vulpoi cutureieră orașele, însoțit de fiecare dată de o gardă personală de 200.000 de oameni, cum nu a avut vreodată nici un rege ! Ce nu s-ar putea face cu această masă de oameni dacă de popularitatea lui O'Connell s-ar bucura un om cu scaun la cap sau dacă O'Connell ar fi ceva mai perspicace și ceva mai puțin egoist și vanitos decît este ! Două sute de mii de oameni, și încă ce oameni ! — Oameni care nu au nimic de pierdut, dintre care două treimi sînt îmbrăcați în zdrențe, adevărați proletari și sanculoți, și pe deasupra irlandezi, gaeli ** sălbatici, zurbagii și fanatici. Cine nu i-a văzut pe irlandezi nu-i cunoaște. Dați-mi două sute de mii de irlandezi și dau peste cap întreaga monarhie britanică. Irlandezul este un copil al naturii, nepăsător, voios și care se hrănește cu cartofi. Din bărăganul unde a crescut sub un acoperiș dărăpănat, cu ceai slab și mîncare sărăcăcioasă, el este azvîrlit în mijlocul civilizației noastre. Foamea îl mină spre Anglia. În vîlmășagul mecanic, egoist și rece al orașelor industriale engleze i se trezesc patimile. Ce poate să știe despre spiritul de economie flăcăiandrul necopt care și-a petrecut tinerețea jucîndu-se pe bărăgan sau cerșind pe drumuri ? Tot ce cîștigă risipește, apoi flămînzește pînă la următoarea plată a salariului sau pînă găsește din nou de lucru. Căci el e obișnuit cu foamea. Apoi se întoarce acasă la ai săi, își adună de pe drumuri familia care se împrăștiase ca să cerșească și care doar din cînd în cînd se întrunește în jurul ceainicului pe care mama îl poartă întotdeauna cu sine. Dar el a văzut multe în Anglia, a participat la mitinguri publice și la asociații muncitorești, știe ce este Repealul și ce să creadă despre sir Robert Peel ; desigur, nu o dată s-a încăierat el cu poliția și ar putea spune multe despre neomenia și josnicia „peeler”-ilor (polițiștilor). Și despre Daniel O'Connell a auzit multe. Acum revine la vechea colibă și la peticul de pămînt pe care cultivă cartofi. Cartofii s-au copt și acum are ce mînca la iarnă. Dar iată că-și face apariția arendașul principal ¹⁶¹ și îi cere plata arenzii. Dar de unde să ia bani, dumnezeule ? Arendașul principal, care răspunde pentru plata arenzii față de proprietarul

* Daniel O'Connell. — *Nota Red.*

** — descendenți ai vechilor celți. — *Nota Red.*

funciar, îi pune atunci sechestrul pe bruma sa de avut. Irlandezul se opune și este aruncat în închisoare. Dar pînă la urmă i se dă drumul, și curînd după aceea arendașul principal sau altcineva care a participat la punerea sechestrului este găsit ucis într-un șanț.

Aceasta este o poveste obișnuită în viața proletarilor irlandezi. Educația pe jumătate sălbatică și mai tirziu ambianța ultracivilizată îl pun pe irlandez în contradicție cu sine însuși, îl țin în într-o permanentă stare de întărire, de furie care mocnește mereu în el și care îl face să fie în stare de orice. În afară de aceasta, asupra lui apasă povara unei asupriri de cinci secole cu toate consecințele ei. În aceste condiții, mai este oare de mirare că el, ca orice om pe jumătate sălbatic, lovește în dreapta și în stînga, orbește și cu furie, ori de cîte ori i se ivește ocazia ; că în ochii lui arde o veșnică sete de răzbunare, furia distrugerii, pentru care este cu totul indiferent împotriva cui este îndreptată, numai să poată lovi și distruge ? Dar asta încă nu-i totul. Ura națională turbată a gaelului împotriva saxonului, vechiul fanatism catolic alimentat de către preoți împotriva trufiei protestant-episcopale sînt elemente cu care se poate realiza orice. Și toate aceste elemente se află în mîinile lui O'Connell. Și ce mase de oameni are el la dispoziție ! Alaltăieri la Cork — 150.000 de oameni ; ieri la Nanaph — 200.000 de oameni ; azi la Kilkenny — 400.000 de oameni ; așa stau lucrurile. Un marș triumfal de două săptămîni, un marș triumfal cum nu a cunoscut nici un împărat roman. Și dacă O'Connell ar dori cu adevărat binele poporului, dacă scopul său ar fi într-adevăr să pună capăt mizeriei, dacă în dosul acestei zarve și acestei agitații în jurul Repealului nu s-ar ascunde scopurile lui jalnice și meschine care sînt scopurile spiritului juste-milieu, aș vrea să știu cum ar putea sir Robert Peel să refuze vreo revendicare a lui O'Connell dacă acesta ar prezenta-o aflîndu-se în fruntea unei forțe ca aceea de care dispune acum. Dar ce realizează el cu întreaga sa forță și cu milioanele sale de irlandezi capabili de luptă și mînați de curajul desperării ? El nu poate impune nici măcar o măsură atît de jalnică cum este Repealul unității, firește, numai pentru că nu urmărește în mod serios acest lucru, pentru că nu face decît să abuzeze de poporul irlandez, jefuit și oprimat, pentru a pune bețe în roate miniștrilor tori și pentru a readuce la putere pe prietenii săi cu concepții juste-milieu. Toate acestea le știe prea bine și sir Robert Peel, și de aceea 25.000 de soldați sînt abso-

lut suficienți pentru a ține în frâu întreaga Irlandă. Dacă O'Connell ar fi un adevărat reprezentant al intereselor poporului, dacă ar avea destul curaj și nu s-ar teme el însuși de popor, cu alte cuvinte dacă nu ar fi un whig cu două fețe, ci un democrat sincer și consecvent, de mult nu ar mai fi rămas nici un soldat englez în Irlanda, nici un trândav popă protestant în regiuni pur catolice, nici un baron vechi-normand în castelul său. Dar tocmai aici e buba. Dacă poporul ar fi măcar pentru o clipă slobod, Daniel O'Connell și aristocrația sa financiară ar intra tot atât de cușind la apă cum vrea el să-i bage la apă pe tori. De aceea și este Daniel atât de bun prieten cu clerul catolic, de aceea pune el în gardă pe irlandezii săi împotriva primejdiei socialismului, de aceea respinge el sprijinul oferit de cartiști, cu toate că, de ochii lumii, mai vorbește ici-colea despre democrație, așa cum Ludovic Filip vorbea pe vremuri de instituțiile republicane. Iată de ce nu va ajunge niciodată la altceva decît la educarea politică a poporului irlandez, care pînă la urmă nu va fi pentru nimeni mai primejdioasă decît pentru O'Connell însuși.

[Friedrich Engels]

Progresele reformei sociale pe continent ¹⁶³

[„The New Moral World” nr. 19 din 4 noiembrie 1843]

Cu prilejul întîlnirilor mele cu socialiștii englezi, am fost întotdeauna destul de mirat văzînd cît de puțin cunosc majoritatea dintre ei mișcarea socială care se desfășoară în diferitele țări de pe continent. Or, Franța numără mai bine de o jumătate de milion de comuniști, fără a-i mai socoti pe fourieriști și pe ceilalți reformatori sociali mai puțin radicali ; în Elveția există pretutindeni asociații comuniste care își trimit emisarii în Italia, Germania și chiar în Ungaria ; filozofia germană de asemenea, după bîjbîieli îndelungate și anevoioase, a ajuns, în cele din urmă și definitiv, la comunism.

Astfel, cele trei mari țări civilizate din Europa — Anglia, Franța și Germania — au ajuns toate la concluzia că o revoluție radicală în relațiile sociale înfăptuită pe baza proprietății colective a devenit acum o necesitate imperioasă și inevitabilă. Această concluzie este cu atît mai remarcabilă, cu cît fiecare din națiunile amintite a ajuns la ea independent de celelalte. Ea dovedește în modul cel mai peremptoriu că comunismul nu este o simplă consecință a unei anumite situații a națiunii engleze sau a vreunei alte națiuni, ci o concluzie necesară, care decurge inevitabil din premisele date în condițiile generale ale civilizației moderne.

Iată de ce este de dorit ca aceste trei națiuni să stabilească o înțelegere mutuală și să caute să lămurească în ce puncte sînt de acord între ele și în ce puncte sînt în divergență ; căci fără doar și poate există și divergențe avînd în vedere originea diferită a doctrinei comuniste în fiecare din cele trei țări. Englezii au ajuns la această concluzie *pe cale practică*, ca urmare a creșterii rapide a mizeriei, demoralizării și pauperismului în țara lor ; francezii — *pe cale politică*, pornind de la

revendicarea libertății și egalității politice, însă, convingîndu-se că acest lucru este insuficient, ei au adăugat la revendicările lor politice revendicarea libertății sociale și a egalității sociale ; cît despre germani, ei au devenit comuniști *pe cale filozofică*, trăgînd concluzii din principiile de bază. Acestea fiind originile socialismului în aceste trei țări, nu se poate să nu existe divergențe în problemele secundare. Sper totuși să dovedesc că aceste divergențe sînt foarte neînsemnate și că ele sînt departe de a exclude relațiile cele mai cordiale între reformatorii sociali din diferitele țări. Se cere doar ca ei să se cunoască unii pe alții. Și dacă se va realiza acest lucru, nu mă îndoiesc că ei, cu toții, vor dori din toată inima succes fraților lor comuniști de peste hotare.

I

Franța

De la revoluție încoace, Franța este prin excelență țara politică a Europei. Nici o îmbunătățire, nici o doctrină nu poate căpăta o însemnătate națională în Franța dacă nu îmbracă o formă politică. Pe cît se vede, în stadiul actual al istoriei omenirii, națiunii franceze i-a fost dat să treacă prin toate formele de dezvoltare politică și, pornind de la politica pură, să ajungă la acel punct unde trebuie să ajungă toate popoarele, unde trebuie să ducă toate căile diferite — la comunism. Dezvoltarea opiniei publice din Franța vădește limpede acest lucru, și arată totodată cum se va desfășura viitoarea istorie a cartiștilor englezi.

Revoluția franceză a pus bazele democrației în Europa. În ultimă instanță, democrația, ca toate celelalte forme de guvernămînt, este, după părerea mea, o contradicție în sine, o minciună, nimic altceva decît fățarnicie (sau — cum spunem noi, germanii — teologie). Libertatea politică este o libertate fictivă, cea mai rea formă de robie ; ea este numai o aparență de libertate, și de aceea este cea mai acerbă robie. La fel stau lucrurile și cu egalitatea politică ; de aceea democrația, ca și toate celelalte forme de guvernămînt, trebuie în cele din urmă să se destrame : fățarnicia nu poate dura la infinit, contradicția ascunsă în ea va ieși în mod inevitabil la suprafață ; ori robie adevărată, adică despotism fățiș, ori libertate adevărată și egalitate adevărată, adică comunism. Re-

voluția franceză a dat la iveală și pe una și pe cealaltă ; prima în persoana lui Napoleon, a doua în persoana lui Babeuf. Cred că, în ce privește babuismul, nu e nevoie să insist prea mult, intrucît istoria acestei conspirații, scrisă de Buonarrotti, a fost tradusă în limba engleză. Conspirația comunistă nu a reușit, deoarece pe vremea aceea comunismul însuși era cît se poate de primitiv și de superficial și, pe de altă parte, opinia publică nu era încă îndeajuns de dezvoltată.

Următorul reformator social francez a fost contele de Saint-Simon. El a reușit să înființeze o sectă și chiar să întemeieze cîteva colonii ; nici una din ele nu a avut însă succes. Prin spiritul ei general, doctrina saint-simonistă se aseamănă foarte mult cu învățătura socialiștilor Ham-Common¹⁶³ din Anglia, deși în *amănunțele* acestor sisteme și idei există mari deosebiri. Originalitățile și bizareriile saint-simonistilor au devenit foarte curînd ținta spiritului și satirei francezilor, și în Franța tot ce devine obiect de ironie este iremediabil pierdut. Dar eșecul coloniilor saint-simoniste a mai avut și alte pricini. Întreaga doctrină a acestui partid era învăluită într-o negură de misticism obscur, lucru care, poate, la început atrăgea atenția oamenilor, dar în cele din urmă nu putea să nu le înșele așteptările. Nici principiile lor economice nu erau fără cusur ; la repartitia produselor, partea care revenea fiecărui membru al comunității lor trebuia fixată ținîndu-se seamă, în primul rînd, de cantitatea de muncă depusă de el și, în al doilea rînd, de talentul de care dădea dovadă. Republicanul german Börne a obiectat pe drept cuvînt că talentul, în loc să fie răsplătit, ar trebui să fie socotit mai degrabă un privilegiu acordat de natură, și de aceea, pentru restabilirea egalității, ar trebui să se scadă ceva din partea care li se cuvine oamenilor talentați.

Saint-simonismul, care adoma unui meteor strălucitor a atras asupra sa atenția gînditorilor, a dispărut apoi de pe orizontul social. Nimeni nu se mai gîndește acum la el, nimeni nu mai vorbește de el ; vremea lui a trecut.

Aproape concomitent cu Saint-Simon, un alt om — *Fourier* — și-a închinat energia minții sale viguroase studierii rînduieșilor sociale ale omenirii. Cu toate că în operele lui Fourier nu strălucesc scînteii atît de vii ale geniului ca la Saint-Simon și la cîțiva dintre elevii lui, cu toate că stilul lui este greoi și adeseori vădește îndeajuns efortul depus de autor pentru a se exprima limpede și a expune idei pentru care nu există cuvintele corespunzătoare în limba

franceză, totuși îi citim operele cu o mai mare plăcere și găsim în ele mai multe valori reale decât în operele școlii precedente. E drept că nici ele nu sînt lipsite de misticism, și încă un misticism oît se poate de exaltat ; dar dacă suprimi acest misticism și-l dai la o parte, rămîne ceva ce nu se găsește la saint-simoniști, și anume cercetare științifică, gîndire lucidă, sistematică, lipsită de prejudecăți, pe scurt *filozofie socială*, pe cîtă vreme saint-simonismul poate fi numit doar *poezie socială*. Fourier este acela care a enunțat pentru prima oară marea axiomă a filozofiei sociale, și anume : întrucît fiecărui individ îi este proprie înclinația sau preferința pentru un anumit gen de muncă, suma înclinațiilor tuturor indivizilor trebuie să constituie, în ansamblu, o forță în stare să asigure satisfacerea necesităților întregii societăți. Din acest principiu rezultă că, dacă fiecare individ va fi lăsat să-și urneze propria-i înclinație și va putea face ceea ce vrea, necesitățile tuturor vor fi satisfăcute fără măsurile de constrîngere pe care le folosește actualul sistem social. Oricît de îndrăzneță ar părea o asemenea afirmație, totuși, în felul în care o enunță Fourier, ea este tot atît de incontestabilă, aproape de la sine înțeleasă, ca și oul lui Columb. Fourier demonstrează că fiecare om vine pe lume cu o înclinație pentru un anumit gen de muncă, că *inactivitatea absolută* este un nonsens, ceva ce nu a existat și nu poate exista niciodată, că necesitatea de a fi activ și de a pune în acțiune trupul constituie însăși esența spiritului omenesc ; că de aceea nu este necesar a-i constrînge pe oameni la o activitate, cum se întîmplă în actuala orînduire a societății, ci trebuie numai să se dea o îndrumare justă tendinței lor naturale spre activitate. El demonstrează, mai departe, identitatea dintre muncă și plăcere și arată cît de nerațională este actuala ordine socială care le separă una de alta, făcînd din muncă o povară, iar din plăcere ceva inaccesibil pentru majoritatea oamenilor muncii. El arată apoi că, în condițiile unor rînduiri raționale cînd fiecare își va urma propriile sale înclinații, munca poate deveni ceea ce de fapt trebuie să fie : o plăcere. Nu pot, desigur, să expun aici întreaga teorie a lui Fourier cu privire la *munca liberă*, dar cred că ceea ce s-a spus e suficient pentru a-i convinge pe socialiștii englezi că fourierismul merită pe deplin atenția lor.

Un alt merit al lui Fourier constă în aceea că el a arătat avantajele sau, mai bine spus, necesitatea asocierii. E sufi-

cient să amintesc doar în treacăt această problemă, întrucît știu cît de bine îi înțeleg englezii însemnătatea.

Există însă în fourierism o inconsecvență, și încă foarte serioasă; el nu desființează proprietatea privată. În *falansterele* sau comunitățile lui bazate pe asociere există bogați și săraci, capitaliști și muncitori. Proprietatea tuturor membrilor constituie un fond comun, comunitatea se îndeletnicește cu comerțul, agricultura și meșteșugul, iar veniturile se împart între membri: o parte ca plată pentru muncă, o altă parte ca recompensă pentru măiestrie și talent, și a treia parte ca profit la capital. În felul acesta, după toate minunatele teorii despre asociere și munca liberă, după tot potopul de tirade indignate împotriva comerțului, cupidității și concurenței, în realitate am rămas la vechiul sistem al concurenței organizat după un plan îmbunătățit, la o Bastilie a legii cu privire la săracii mai liberală! Firește că nu ne putem opri la aceasta, și francezii într-adevăr nici nu s-au oprit.

Răspindirea fourierismului în Franța a mers încet, dar neîntrerupt. Numărul fourieriștilor nu este mare, însă printre ei se află o parte considerabilă a intelectualității de azi a Franței. Victor Considérant este unul dintre scriitorii lor cei mai subtili. Ei au și un ziar, „La Phalange”¹⁶⁴, care înainte apărea de trei ori pe săptămână, iar acum a devenit cotidian.

Întrucît acum fourieriștii și-au găsit și în Anglia un reprezentant în persoana d-lui Doherty, cred că am vorbit destul despre ei, așa că voi trece la partidul cel mai însemnat și mai radical din Franța — la *comuniști*.

După cum am mai menționat, tot ceea ce aspiră în Franța la o importanță națională trebuie să aibă un caracter politic, altfel nu poate conta pe succes. Saint-Simon și Fourier au neglijat complet politica, și de aceea planurile lor au rămas doar un obiect de discuții particulare și nu au devenit un bun comun al întregii națiuni. Am văzut că comunismul lui Babeuf s-a născut din democrația primei revoluții. A doua revoluție — cea din 1830 — a trezit la viață un comunism nou, mai puternic. „Săptămîna cea mare” din 1830 a fost un rezultat al alianței dintre burghezie și clasa muncitoare, dintre liberali și republicani. După ce treaba a fost făcută, clasa muncitoare a fost dată la o parte și burghezia s-a bucurat singură de roadele revoluției. Muncitorii s-au răscolat în mai multe rînduri cu scopul de a dărîma monopolul politic și a instaura republica, dar au fost înfrinți de fiecare dată, căci burghezia nu numai că a avut de partea ei armata, dar și-a

format ea însăși o gardă națională. În acest timp (în 1834/1835), printre muncitorii republicani a luat naștere o nouă doctrină. Ei și-au dat seama că, chiar dacă planurile lor democratice ar fi încununuate de succes, ei s-ar vedea și pe viitor înșelați de către capii lor mai capabili și mai instruiți și că nici un fel de schimbări politice nu ar putea ameliora starea lor socială — cauza nemulțumirii lor politice. Ei s-au întors la istoria marii revoluții și s-au agățat cu lăcomie de comunismul lui Babeuf. Asta-i tot ce se poate afirma cu certitudine despre originea comunismului contemporan în Franța ; aceste probleme s-au dezbătut mai întâi în ulicioarele întunecoase, în străzile suprapopulate ale suburbiei Saint-Antoine a Parisului și curînd după aceea la adunările secrete ale conspiratorilor. Cine știe ceva mai mult despre începuturile mișcării păstrează cu multă prudență acest lucru pentru sine, pentru a evita „mîna aspră a legii”. Cert este că comunismul s-a răspîndit repede la Paris, Lyon, Toulouse și în alte mari centre industriale ale țării ; diferite societăți secrete se înlocuiau una pe alta ; dintre ele, cele mai însemnate au fost „Travailleurs égalitaires”, adică uniunea muncitorilor egalitari și umanitari¹⁶⁵. Egalitarii erau, ca și babuviștii marii revoluții, niște „oameni” cam „grosolani”. Ei voiau să transforme lumea într-o comunitate de muncitori și să pună capăt rafinamentului civilizației, științei, artelor frumoase etc. ca un lux inutil, periculos și aristocratic ; aceasta era o prejudecată care decurgea în mod inevitabil din totala lor necunoaștere a istoriei și a economiei politice. Umanitarii au devenit cunoscuți în special prin atacurile lor îndreptate împotriva căsătoriei, familiei și a altor instituții similare. Ambele aceste partide, ca și altele două-trei, au avut o viață foarte scurtă, și principala masă a muncitorilor francezi a adoptat foarte curînd principiile propovăduite de d-l Cabet — „Père Cabet” (moș Cabet), cum este el numit —, care au devenit cunoscute pe continent sub numele de comunism icarian.

Această scurtă schiță a istoriei comunismului în Franța arată într-o oarecare măsură de ce trebuie să se deosebească comunismul francez de cel englez. Mișcarea pentru reforma socială are în Franța o origine politică. Constatîndu-se că democrația nu poate crea o egalitate adevărată, se caută salvarea în sistemul comunist. Din această cauză cea mai mare parte a comuniștilor francezi sînt și republicani, ei vor să înfăptuiască orînduirea comunistă a societății păstrînd forma de guvernămînt republicană. Nu cred că socialiștii englezi

ar avea de adus obiecții serioase, întrucît, deși ei înșiși preferă monarhia electivă, totuși eu îi socotesc prea luminați pentru a voi să-și impună forma lor de guvernămînt unui popor care o respinge total. Este neîndoios că o asemenea încercare ar crea acestui popor mult mai multe frămîntări și dificultăți decît ar rezulta din propria lui formă democratică de guvernămînt, chiar în ipoteza că această formă de guvernămînt ar fi proastă.

Comuniștilor francezi însă li se pot aduce alte obiecții : ei caută să răstoarne prin violență guvernul existent în țara lor și au dovedit acest lucru prin faptul că înființează mereu societăți secrete. Este adevărat. Pînă și icarienii, deși declară în publicațiile lor că detestă revoluțiile violente și societățile secrete, pînă și ei sînt organizați în același fel și, dacă ar avea ocazie, ar instaura bucuroși republica prin violență. Acest lucru va provoca probabil obiecții, și pe bună dreptate, căci, fără îndoială, societățile secrete nesocotesc întotdeauna măsurile cele mai elementare de prevedere, expunînd în felul acesta în mod inutil pe participanți urmării din partea legii. Nu sînt înclinat să apăr acest gen de politică, însă e necesar ca ea să fie lămurită pentru a fi înțeleasă, și ea se și explică ușor prin deosebirea care există între francezi și englezi în ceea ce privește caracterul național și forma de guvernămînt. Constituția engleză este de aproape o sută cincizeci de ani, fără întrerupere, legea țării ; fiecare modificare a ei s-a făcut pe cale legală, în forme constituționale ; de aici marele respect al englezilor față de legile lor. În Franța însă, în decursul ultimilor cincizeci de ani schimbările prin violență s-au succedat una după alta ; toate constituțiile, de la democrația radicală pînă la despotismul fățiș, tot felul de legi, după o scurtă existență, au fost azvîrlite cît colo și înlocuite cu altele. Ce respect poate avea, după toate acestea, poporul pentru legile sale ? Și rezultatul tuturor acestor zdruncinări, rezultat consfințit de constituția și de legile Franței, este asuprirea celui sărac de către cel bogat, asuprire menținută prin violență. Se poate oare cineva aștepta ca, după toate acestea, cei asupriți să-și iubească instituțiile lor de stat, să nu recurgă din nou la vechile metode din 1792 ? Ei știu că, dacă reprezintă ceva, aceasta se datorește numai faptului că răspund la violență prin violență, și, dat fiind că în prezent ei nu dispun de alte mijloace, de ce ar ezita, fie și măcar un minut, de a face uz de acest mijloc ? Se va obiecta mai departe : de ce nu înființează comuniștii fran-

cezi colonii comuniste, cum fac englezii ? La aceasta răspund : pentru că nu *îndrăznesc*. Dacă s-ar apuca de așa ceva, prima lor încercare ar fi reprimată cu ajutorul soldaților. Și chiar dacă nu ar fi împiedicați, aceasta nu le-ar aduce nici un folos. Eu am considerat întotdeauna colonia „Harmony” ca o simplă experiență menită să arate posibilitatea aplicării în practică a planurilor lui Owen și să determine opinia publică să aibă o părere mai bună despre planurile socialiste de înlăturare a calamităților sociale. Dar dacă așa stau lucrurile, atunci o asemenea experiență nu ar duce la nimic în Franța. Să nu căutați să demonstrați francezilor că planurile voastre sînt practice, căci aceasta i-ar lăsa reci și indiferenți. Arătați-le mai curînd că coloniile voastre comuniste nu vor pune omenirea sub jugul „despotismului de fier”, cum s-a exprimat un cartist, d-l Bairstow, în recenta lui dispută cu d-l Watts¹⁶⁸. Arătați-le că adevărata libertate și adevărata egalitate sînt posibile numai în condițiile comunei, că *echitatea* cere instaurarea unor asemenea condiții, și atunci ei vor fi cu toții de partea voastră.

Să ne întoarcem însă la doctrinele sociale ale comuniștilor icarieni. „Sfînta scriptură” a lor este „Voyage en Icarie” („Călătorie în Icaria”) a lui moș Cabet, care, în treacăt fie spus, a fost mai înainte procuror general și membru al Camerei deputaților. Organizarea generală a coloniilor icariene se deosebește foarte puțin de aceea a coloniilor lui Owen. Ei au inclus în planurile lor tot ceea ce au găsit rațional la Saint-Simon și Fourier, și de aceea îi depășesc cu mult pe vechii comuniști francezi. În ceea ce privește căsătoria, ei sînt întru totul de acord cu englezii. Se face totul pentru a asigura libertatea persoanei. Pedepsele urmează a fi desființate și înlocuite cu educarea tineretului și cu influențarea morală înțeleaptă a celor maturi.

Un lucru este totuși de mirare : în timp ce socialiștii englezi sînt, în general, adversari ai creștinismului și de aceea au de suferit de pe urma a tot felul de prejudecăți religioase ale unui popor realmente creștin, comuniștii francezi, deși aparțin unei națiuni repute prin ateismul ei, sînt ei înșiși creștini. Una din axiomele lor preferate glăsuiește că creștinismul este comunism — „*le Christianisme c'est le Communisme*”. Ei se străduiesc să dovedească acest lucru prin referiri la biblie, și prin aceea că primii creștini ar fi trăit în comunitate de bunuri etc. Toate acestea nu fac decît să arate că acești oameni cumsecade sînt departe de a fi cei mai buni

creștini, cu toate că își dau această denumire ; căci, dacă ar fi fost așa, ar fi cunoscut mai bine biblia și ar fi găsit că, dacă unele pasaje din biblie par a fi în favoarea comunismului, în schimb întregul spirit al învățăturii ei este cu totul potrivnic acestuia, ca de altfel oricărei măsuri raționale.

Cele mai de seamă minți din Franța, în majoritatea lor, salută avântul comunismului. Filozoful Pierre Leroux, George Sand, curajoasa apărătoare a drepturilor femeilor, abatele de Lamennais, autorul cărții „Cuvintele unui credincios”, și mulți alții înclină mai mult sau mai puțin spre doctrinele comuniste. Cel mai valoros scriitor pe acest tărîm este însă Proudhon, un tînăr care cu doi sau trei ani în urmă și-a publicat lucrarea „Ce este proprietatea ?” („Qu'est-ce que la propriété ?”) ¹⁶⁷ ; la această întrebare el a răspuns : „La propriété c'est le vol” — proprietatea este furt. Aceasta este în ceea ce-e privește pe comuniști lucrarea cea mai filozofică din tot ce s-a scris în limba franceză și, dintre toate cărțile franceze, cea pe care aș dori s-o văd tradusă în limba engleză. Dreptul de proprietate privată, urmările care decurg din această instituție — concurența, imoralitatea, mizeria — denotă o cerțetare cu adevărat științifică și sînt expuse cu atîta vigoare a minții, cum nu mi-a fost dat să le mai găsesc de atunci îmbinate într-o singură carte. În afară de aceasta, autorul face o serie de observații foarte importante cu privire la formele de guvernămînt și, după ce dovedește că toate aceste forme de guvernămînt stîrnesc deopotrivă obiecții, fie că e vorba de democrație, de aristocrație sau de monarhie, că toate guvernează cu ajutorul violenței și că în cel mai bun dintre toate cazurile posibile forța majorității oprimă slăbiciunea minorității, el ajunge, în cele din urmă, la concluzia : „Nous voulons l'anarchie !” — noi vrem anarhia ; nici o autoritate, răspunderea fiecăruia numai în fața lui însuși.

Va trebui să mai revin asupra acestei probleme cînd voi trece la comuniștii germani. Pentru moment vreau numai să adaug că în Franța numărul comuniștilor icarieni se ridică la aproximativ o jumătate de milion, fără a socoti femeile și copiii. O falangă foarte impunătoare, nu-i așa ? Ei au o publicație lunară „*Le Populaire*” ¹⁶⁸, editată de moș Cabet, și afară de aceasta P. Leroux editează organul periodic „*Revue Indépendante*” ¹⁶⁹, în care tezele fundamentale ale comunismului sînt apărute din punct de vedere filozofic.

Manchester, 23 octombrie 1843.

II

Germania și Elveția

[„The New Moral World“ nr. 21 din 18 noiembrie 1843]

Germania și-a avut reformatorii ei sociali încă pe vremea reformei. Curînd după ce Luther a început să facă agitație pentru reforma bisericii și să întărească poporul împotriva autorității clericale, țărănimea din sudul și din centrul Germaniei a pornit o răscoală generală împotriva stăpînilor ei lumesti. Luther a spus totdeauna că scopul său este reîntoarcerea la adevăratul creștinism atît în învățatură cît și în viață ; aceiași lucru îl voiau și țăranii, și de aceea cereau reînvierea creștinismului primitiv nu numai în biserică, ci și în viața socială. Ei își dădeau seama că iobăgia și robia în care trăiau nu erau compatibile cu învățăturile bibliei. Zi de zi erau oprimați și jefuiți de o clică de baroni și de conți aroganți care-i tratau ca pe niște vite ; nu exista nici o lege care să-i ocrotească, și chiar dacă a existat vreuna, nu se găsea nimeni care s-o pună în aplicare. Această stare de lucruri contrasta foarte mult cu comunitatea primilor creștini și cu învățăturile din biblie ale lui Hristos. De aceea țăranii s-au răscolat și au pornit la luptă împotriva stăpînilor lor, care nu putea fi decît o luptă de exterminare. Predicatorul Thomas Münzer, pe care îl puseseră în fruntea lor, emise o proclamație care era, firește, plină de absurditățile religioase și superstițioase ale vremii sale, dar care, între altele, cuprindea și principii ca acestea : că, potrivit bibliei, nici unui creștin nu-i este permis să dețină vreo proprietate exclusiv pentru el ; că proprietatea comună este singura rînduială potrivită pentru o societate de creștini ; că unui bun creștin nu-i este îngăduit să exercite vreo autoritate sau constrîngere asupra altor creștini, să dețină vreo funcție de conducere sau să dispună de vreo putere ereditară ; că, dimpotrivă, toți oamenii, fiind egali în fața lui Dumnezeu, trebuie să fie egali și pe pămînt. Aceste învățături nu erau decît concluzii logice deduse din biblie și din propriile scrieri ale lui Luther ; însă reformatorul nu era dispus să meargă atît de departe ca poporul ; cu tot curajul de care a dat dovadă în lupta cu autoritățile bisericesti, el nu se eliberase de prejudecățile politice și sociale ale vremii sale. Tot atît de neclintit cum credea în biblie, el credea în dreptul divin al principilor și al

moşierilor de a călca în picioare poporul. Şi cum, în afară de asta, el avea nevoie de protecţia nobilimii şi a principilor protestanţi, el scrisese un pamflet împotriva răsculaţilor¹⁷⁰ în care nu numai că tăgăduia orice legătură cu ei, dar îndemna chiar nobilimea să-i zdrobească cu cea mai mare asprime ca rebeli împotriva legilor divine. „Ucideţi-i ca pe câini!” — striga el. Tot pamfletul este scris cu atîta ură, ba mai mult, cu atîta furie fanatică împotriva poporului, încît va rămîne pentru totdeauna ca o pată pe numele lui Luther. El dovedeşte că Luther, care şi-a început cariera ca om al poporului, a trecut apoi cu totul în slujba asupritorilor acestuia. Răscoala a fost înăbuşită printr-un sîngeros război civil, iar ţăranii au fost aduşi în starea de robie de mai înainte.

Cu excepţia cîtorva cazuri izolate de care publicul nu prea s-a sinchisit, nu a existat în Germania, de la războiul fărănesc şi pînă în timpurile din urmă, nici un partid al reformelor sociale. În ultima jumătate a secolului, opinia publică s-a ocupat prea mult de probleme pur politice sau pur metafizice cărora trebuia să li se dea un răspuns înainte ca problema socială să poată fi tratată cu calmul şi priceperea necesare. Totuşi, oameni care s-ar fi împotrivit cu hotărîre sistemului comunist, dacă un asemenea sistem le-ar fi fost propus, i-au netezit calea.

De curînd problema reformei sociale a devenit iarăşi un obiect de discuţie, de astă dată în rîndurile clasei muncitoare din Germania. Dat fiind că în Germania sînt relativ puţine fabrici, masa muncitorilor constă din calfe de meşteşugari care, înainte de a se stabili ca meşteri, peregrinează timp de mai mulţi ani prin Germania, prin Elveţia şi, foarte adeseori, Prin Franţa. În felul acesta în permanenţă mulţi muncitori germani sînt în drum spre sau de la Paris, unde, fireşte, fac cunoştinţă cu mişcarea politică şi socială a clasei muncitoare din Franţa. Unul dintre ei, Wilhelm Weitling, prusian din Magdeburg şi simplă calfă de croitor, s-a hotărît să înfiinţeze comunităţi comuniste în patria lui.

Acest om, care poate fi considerat drept creatorul comunismului german, a stat cîţiva ani la Paris, a plecat apoi în Elveţia, unde, în timp ce lucra într-un atelier de croitorie din Geneva, predica tovarăşilor săi de muncă noua sa evanghelie. El a înfiinţat asociaţii comuniste în cele mai multe oraşe şi ţîrguri situate de-a lungul părţii elveţiene a lacului Geneva şi majoritatea muncitorilor germani din aceste localităţi au

fost cîştigaţi pentru ideile lui. După ce a pregătit astfel opinia publică, a scos, în vederea unei agitaţii mai largi în ţară, revista „*Die junge Generation*”¹⁷¹. Cu toate că această revistă era scrisă de un simplu muncitor exclusiv pentru muncitori, ea a întrecut, de la bun început, majoritatea publicaţiilor comuniste franceze, printre care şi „*Le Populaire*” al lui moş Cabet. Din citirea revistei reiese că redactorul ei trebuie să fi muncit cu multă râvnă ca să-şi însuşească cunoştinţele istorice şi politice indispensabile unui publicist şi pe care cultura lui insuficientă nu i le putuse da. Reiese, de asemenea, că Weitling s-a străduit în permanenţă să-şi orînduiască diferitele idei şi cugetări despre societate într-un sistem comunist încheat. „*Tînăra generaţie*” a început să apară în 1841 ; în anul următor Weitling a publicat lucrarea „*Garanţiile armoniei şi ale libertăţii*”, în care critică orînduirea socială existentă şi schiţează planul unei orînduiri noi. Poate voi avea cîndva ocazia să dau cîteva extrase din această carte.

După ce a creat astfel nucleul unui partid comunist la Geneva şi în împrejurimile ei, Weitling a plecat la Zürich, unde, ca şi în alte oraşe din nordul Elveţiei, cîţiva dintre prietenii lui începuseră să capete oarecare influenţă asupra muncitorilor. Începu deci să-şi organizeze partidul în aceste oraşe. Sub numele de „societăţi corale”, se întemeiază asociaţii avînd drept scop dezbateră problemelor reorganizării sociale. În acelaşi timp Weitling anunţă intenţia sa de a publica o carte : „*Evanghelia unui sărman păcătos*”¹⁷². Dar a intervenit poliţia.

În luna iunie a anului trecut, Weitling a fost arestat ; o dată cu hîrtille sale i-a fost confiscată şi cartea, înainte de a fi ieşit de sub tipar. Guvernul republicii a instituit o comisie care să ancheteze cazul şi să prezinte apoi un raport Marelui consiliu, organul reprezentativ al poporului. Acest raport a fost tipărit acum cîteva luni¹⁷³. Din el reiese că pretutindeni în Elveţia a existat un număr mare de asociaţii comuniste, compuse mai ales din muncitori germani, că Weitling era considerat drept conducătorul partidului şi că din cînd în cînd primea rapoarte cu privire la progresele mişcării, că întreţinea corespondenţă cu asociaţii germane similare de la Paris şi Londra şi că toate aceste societăţi, prin faptul că erau alcătuite din oameni care îşi schimbau foarte des domiciliul, constituiau tot atîtea focare ale faimoaselor „doctrine primejdioase şi utopice”, deoarece membrii mai vechi se duceau în Germania, Ungaria şi Italia, molipsind cu spiritul lor pe toţi

muncitorii cu care veneau în atingere. Raportul a fost întocmit de dr. Bluntschli, un creștin fanatic cu convingeri aristocratice, și de aceea seamănă mai mult cu un pamflet părăitor decît cu un raport oficial obiectiv. Comunismul este înfățișat ca o doctrină extrem de periculoasă, care subminează orînduirea existentă și distruge toate legăturile sfinte ale societății. Totodată piosul doctor nu găsește cuvinte îndeajuns de tari pentru a vesteji sacrilegiul nerușinat cu care acești oameni infami și ignoranți încearcă să-și justifice doctrina revoluționară nelegiuită prin citate din sfînta scriptură. Weitling și partizanii lui s-au situat în această problemă pe aceeași poziție ca și icarienii în Franța și susțin că creștinismul înseamnă comunism.

Rezultatul procesului Weitling n-a corespuns decît în foarte mică măsură așteptărilor guvernului de la Zürich. Cu toate că Weitling și prietenii lui au fost uneori foarte imprudenți în expresiile lor, acuzația de înaltă trădare și de complot n-a putut fi susținută. Tribunalul corecțional l-a condamnat pe Weitling la șase luni închisoare și expulzare pe viață din Elveția; membrii asociațiilor din Zürich au fost expulzați din canton, iar raportul a fost trimis guvernelor celorlalte cantone și ambasadurilor străine. Totuși comuniștii din alte părți ale Elveției au avut puțin de suferit. Prigoana a venit prea tîrziu și a găsit prea puțin sprijin din partea celorlalte cantone. Ea n-a dus cituși de puțin la stîrpirea comunismului, ci, dimpotrivă, i-a adus folos prin marele interes pe care l-a trezit pentru el în toate țările unde se vorbește limba germană. Comunismul, aproape necunoscut în Germania, a devenit astfel obiectul atenției generale.

În Germania mai există încă un partid care preconizează comunismul. Primul, fiind un partid cu adevărat popular, va uni fără îndoială în scurt timp întreaga clasă muncitoare din Germania. Partidul la care mă refer acum este un partid filozofic, care, în ce privește originea lui, n-are nimic comun cu comuniștii englezi sau francezi, ci se trage din acea filozofie cu care Germania s-a fălit atît de mult în ultima jumătate de secol.

Revoluția politică din Franța a fost însoțită de o revoluție filozofică în Germania. Kant a fost cel care a început această revoluție; el a răsturnat vechiul sistem metafizic al lui Leibniz, care, către sfîrșitul secolului trecut, fusese introdus în toate universitățile de pe continent. Fichte și Schelling au început reconstrucția filozofiei, iar Hegel a desăvîrșit noul

sistem. Încă niciodată, de cînd oamenii pot în genere să gîndească, nu a existat un sistem filozofic atît de atotcuprinzător ca acela al lui Hegel. Logica, metafizica, filozofia naturii, filozofia spiritului, filozofia dreptului, a religiei, a istoriei — totul a fost cuprins într-un singur sistem, totul a fost redus la un singur principiu fundamental. Sistemul părea inatacabil din afară, și așa și era. El a fost sfărîmat numai din interior, și anume de acei oameni care erau ei înșiși hegelieni. Firește, nu pot face aici o expunere completă a sistemului și nici a istoriei lui, și trebuie să mă mărginesc la următoarele observații. Progresul filozofiei germane de la Kant pînă la Hegel a fost atît de consecvent, atît de logic, atît de necesar — dacă mă pot exprima astfel —, încît, în afară de sistemele amintite, nici un altul nu s-a putut menține. Celor două sau trei sisteme care mai există nu li s-a dat nici o importanță; ele au fost tratate cu atîta dispreț, încît nici nu li s-a făcut onoarea de a le răsturna. Hegel, cu toată vastitatea cunoștințelor lui și cu toată profunzimea ideilor lui, era atît de absorbit de probleme abstracte, încît a neglijat să se elibereze de prejudecățile vremii sale — o vreme care reînvia vechile sisteme de organizare politică și religioasă. Dar discipolii lui aveau cu totul alte păreri despre aceste lucruri. În 1831 a murit Hegel, și curînd, în 1835, a apărut „Viața lui Iisus” de Strauss, prima lucrare care a însemnat un progres față de hegelianismul ortodox. Ea a fost urmată de altele; iar în 1837 creștinii s-au revoltat împotriva așa-numiților neohegelieni, i-au învinuit că sînt ateii și au cerut intervenția guvernului. Guvernul însă nu s-a amestecat și disputa a continuat. Pe atunci, neohegelienii — sau tinerii hegelieni — își dădeau atît de puțin seama de consecințele propriilor lor idei, încît au respins învinuirea de ateism și și-au spus ei înșiși creștini și protestanți, deși negau existența unui dumnezeu care să nu fie om și calificau poveștile evangheliei drept simplă mitologie. Abia anul trecut autorul acestor rînduri a recunoscut într-o lucrare¹⁷⁴ ca fiind justificată învinuirea de ateism. Dar lucrurile nu s-au oprit aci. Tinerii hegelieni din 1842 erau ateii și republicani declarați; organul partidului lor, „Deutsche Jahrbücher”, era mai radical și mai îndrăzneț ca altădată. A fost fondat un ziar politic și foarte curînd toată presa liberală a Germaniei era în mîinile noastre. Aveam prieteni aproape în toate orașele mai importante din Germania; aprovizionam cu materialul necesar toate gazetele liberale și astfel ele deveneau organele noastre. Am inundat țara cu bro-

suri și în curînd am fost stăpîni pe opinia publică în orice problemă. O relaxare temporară a cenzurii presei făcu să crească considerabil energia acestei mișcări care, pentru o mare parte din publicul german, constituia ceva cu totul nou. Gazetele care apăreau cu încuviințarea unui cenzor guvernamental conțineau lucruri care, chiar în Franța, ar fi fost pedepsite ca înaltă trădare sau lucruri despre care n-ai fi putut vorbi în Anglia fără a risca să ți se intenteze un proces pentru blasfemie. Această mișcare s-a dezvoltat atît de brusc, atît de vertiginos și cu o asemenea impetuozitate, încît guvernul și publicul au fost și ei antrenați citva timp. Dar caracterul violent al agitației dovedea că ea nu avea în rîndurile maselor un partid puternic pe care să se sprijine și că puterea ei consta numai în uluirea și în consternarea adversarilor ei. Cînd guvernul și-a revenit în fire, a pus capăt mișcării printr-o înăbușire nemaipomenit de despotică a libertății cuvîntului. Broșuri, ziare, reviste, lucrări științifice au fost interzise pe capete și foarte curînd surescitarea din țară se potoli. Se înțelege de la sine că aceste intervenții tiranice nu vor opri maturizarea opiniei publice și nu vor nimici nici principiile preconizate de agitatori. Toată această prigoană n-a adus nici un folos guvernanților ; căci, dacă ei n-ar fi doborît mișcarea, indiferența publicului, care este tot atît de puțin pregătit pentru schimbări radicale ca în oricare altă țară, i-ar fi pus capăt. Și chiar dacă acest lucru nu s-ar fi întîmplat, agitația pentru republică ar fi fost părăsită de propriii ei agitatori, care, dezvoltînd tot mai mult concluziile filozofiei lor, deveniră comuniști. În momentul în care monarhii germani au crezut că au nimicit pentru totdeauna republicanismul, ei au văzut că din cenușa agitației politice s-a născut comunismul ; și această nouă doctrină le pare și mai primejdioasă și mai oribilă decît aceea a cărei aparență distrugere i-a făcut să jubileze.

Încă în august 1842, cîțiva militanți de partid au preconizat că reformele politice sînt insuficiente și au arătat că după părerea lor numai o revoluție *socială* bazată pe proprietatea comună este singura stare a societății care corespunde principiilor lor abstracte. Însă nici chiar conducători ai partidului ca dr. Bruno Bauer, dr. Feuerbach și dr. Ruge nu erau gata să facă acest pas hotărîtor. „*Gazeta renană*”, organul politic al partidului, a publicat cîteva articole care pledau pentru comunism, dar fără succesul dorit. Totuși comunismul era o consecință atît de *necesară* a filozofiei tinerilor hegelieni,

încît nici o opoziție nu putea împiedica dezvoltarea lui, și în cursul acestui an întemeietorii lui văzură cu satisfacție cum, unul după altul, republicanii se alătură rîndurilor lor. În afară de dr. Hess, unul din redactorii „Gazetei renane”, în prezent suspendată, care a fost într-adevăr primul comunist în partid, pot fi citați acum numeroși alții : dr. Ruge, editorul lui „Deutsche Jahrbücher” — revista științifică a tinerilor hegelieni care a fost interzisă printr-o hotărîre a Reichstagului german ; dr. Marx, un alt redactor al „Gazetei renane” ; poetul Georg Herwegh, a cărui scrisoare către regele Prusiei a fost tradusă iarna trecută de aproape toate ziarele engleze, și alții. Și nădărdum că și restul partidului republican va găsi, încetul cu încetul, drumul către noi.

Astfel, comunismul filozofic a prins — credem pentru totdeauna — rădăcini trainice în Germania, în ciuda străduințelor guvernelor de a-l înăbuși. Ele au stîrpit presa pe teritoriile lor, dar fără succes ; partizanii progresului folosesc presa liberă din Elveția și din Franța, și publicațiile lor sînt atît de răspîndite în Germania, ca și cînd ar fi tipărite aici, în țară. Toate persecuțiile și interdicțiile s-au dovedit ineficace, și așa va fi întotdeauna ; germanii sînt o națiune de filozofi ; ei nu doresc și nu pot să renunțe la comunism din moment ce are la bază principii filozofice sănătoase, mai ales dacă el este concluzia inevitabilă a *propriei* lor filozofii. Aceasta este sarcina care stă acum în fața noastră. Partidul nostru trebuie să dovedească că dacă toate străduințele filozofice ale națiunii germane, de la Kant și pînă la Hegel, n-au fost inutile, sau mai rău chiar decît inutile, consecința lor nu poate fi decît comunismul ; că germanii trebuie sau să-și renege pe mării lor filozofi, care sînt mîndria lor națională, sau să adere la comunism. Și acest lucru va fi dovedit ; germanii vor fi puși în mod inevitabil în fața acestei dileme și nu există nici o îndoială asupra hotărîrii pe care o va lua poporul. Nicăieri șansele întemeierii unui partid comunist în rîndurile claselor culte ale societății nu sînt mai mari decît în Germania. Germanii sînt o națiune foarte dezinteresată ; cînd în Germania principiile intră în conflict cu interesele, ele vor potoli aproape totdeauna pretențiile intereselor. Aceeași predilecție pentru principiile abstracte, același dispreț pentru realitate și pentru interesul personal, aceleași însușiri care au adus pe germani într-o stare de inexistență politică garantează succesul comunismului filozofic în această țară. Pentru englezi poate să pară foarte ciudat ca un partid care urmărește desființarea proprietății

private să fie alcătuit mai ales din oameni care sînt ei înșiși proprietari ; și totuși așa stau lucrurile în Germania. Noi nu ne putem recruta adepți decît din clasele care au primit o instrucțiune destul de serioasă, adică din cercurile universitare și comerciale ; și pînă acum la nici una din acestea nu am întîmpinat dificultăți prea mari.

În ceea ce privește învățăturile speciale ale partidului nostru sîntem în mai mare măsură de acord cu socialiștii englezi decît cu oricare alt partid. Sistemul lor se sprijină, ca și al nostru, pe principii filozofice : ei luptă, ca și noi, împotriva prejudecăților religioase, pe cîtă vreme francezii resping filozofia și eternizează religia, tîrînd-o după ei în noua orînduire socială care se preconizează. Comuniștii francezi nu ne-au putut ajuta decît în primele stadii ale dezvoltării noastre ; curînd ne-am dat seama că știm mai mult decît dascălii noștri. Dar de la socialiștii englezi mai avem încă multe de învățat. Este drept că principiile noastre ne oferă o bază mai largă, căci le datorăm unui sistem filozofic care cuprinde toate cunoștințele omenești ; dar în ceea ce privește practica, în ceea ce privește *faptele* societății de azi, constatăm că socialiștii englezi ne-au întrecut cu mult și aproape că nu ne-au lăsat nimic de făcut. Trebuie de altfel să spun că am cunoscut socialiști englezi cu care sînt de acord aproape în toate problemele.

Nu pot face acum expunerea acestui sistem al comunismului fără ca articolul să depășească proporțiile cuvenite ; dar o voi face cît de curînd dacă redactorul lui „*New Moral World*” îmi va pune la dispoziție spațiul necesar. Închei deci cu constatarea că, în ciuda tuturor persecuțiilor la care recurg guvernele germane (am auzit că la Berlin d-l Edgar Bauer este urmărit din pricina unei publicații comuniste¹⁷⁵ și că la Stuttgart cineva a fost arestat pentru o nouă crimă : „corespondență comunistă”), se va face totul pentru a se realiza o agitație încununată de succes în favoarea reformei sociale, pentru a întemeia un nou organ periodic și pentru a asigura răspîndirea tuturor publicațiilor care apără comunismul.

F. Engels

[Friedrich Engels]

Mișcările de pe continent

[„The New Moral World“ nr. 32 din 3 februarie 1843]

„Misterele Parisului“, binecunoscutul roman al lui Eugène Sue, a produs o puternică impresie asupra opiniei publice, mai ales în Germania ; modul sugestiv în care sînt zugrăvite în această carte mizeria și demoralizarea de care au parte „păturile de jos“ în marile orașe nu puteau să nu îndrepte atenția publică asupra situației celor neavuți în general. Germanii, după cum scrie „Allgemeine Zeitung“ — acest „Times“¹⁷⁶ german —, încep să descopere că în ultimul deceniu factura romanului a suferit o întregă revoluție, că locul regilor și al principilor, care erau altădată eroii unor asemenea lucrări, încep să-l ia, în zilele noastre, omul sărac, clasa disprețuită, a cărei viață și soartă, bucurii și suferințe constituie subiectul romanelor ; ei se dumiresc, în sfîrșit, că această nouă categorie de scriitori, ca, de pildă, George Sand, Eugène Sue și Boz *, reprezintă, fără îndoială, un semn al timpului. Bunii germani au crezut întotdeauna că numai la Paris și Lyon, la Londra și Manchester există lipsuri și mizerie, că Germania este cu totul ferită de asemenea roade ale supracivilizației și ale dezvoltării excesive a industriei. Acum însă ei încep să observe că și la ei există destule calamități sociale ; ziarele berlineze recunosc că „Voigtlandul“ orașului lor nu este mai prejos, în această privință, decît St.-Giles¹⁷⁷ sau decît oricare alt sălaș al acestor paria ai civilizației ; ele recunosc că, deși sindicatele și grevele au fost pînă acum necunoscute în Germania, totuși este neapărat necesar să se intervină pentru a evita apariția unor asemenea fenomene printre compatrioții lor. Doctorul Mundt, docent la universitatea din Berlin, a inaugurat un ciclu de prelegeri publice

* — pseudonimul lui Charles Dickens. — *Nota Red.*

avînd ca temă diferite sisteme de reorganizare socială, și, deși nu ne putem aștepta din partea lui la o judecată dreaptă și nepărtinitoare în asemenea probleme, totuși aceste prelegeri sînt fără doar și poate foarte folositoare. E deci lesne de înțeles cît de prielnic este momentul de față pentru începerea unei agitații sociale mai largi în Germania și ce răsunset ar avea un nou organ periodic care ar porni lupta pentru o completă transformare a societății. Un asemenea organ periodic a fost fondat la Paris sub titlul „Deutsch-Französische Jahrbücher” ; redactorii lui, dr. Ruge și dr. Marx, se numără, alături de ceilalți colaboratori, printre „comuniștii erudiți” ai Germaniei ; ei sînt sprijiniți de cei mai de seamă scriitori socialiști din Franța. Pentru această publicație, care va apărea lunar și în care vor fi publicate atît articole franțuzești cît și germane, ar fi fost într-adevăr greu să se aleagă un moment mai prielnic ; și încă înainte de apariția primului număr succesul ei poate fi socotit ca asigurat.

F. E.

Schiță a unei critici a economiei politice ¹⁷⁸

Friedrich Engels

Economia politică a luat naștere ca urmare firească a dezvoltării comerțului, și o dată cu ea, în locul simplului negoț neștiințific, apare un sistem perfecționat de înșelătorie autorizată, o știință completă a îmbogățirii.

Această economie politică, sau știință a îmbogățirii izvoită din pizma reciprocă și lăcomia negustorilor, poartă pecetea celui mai abject egoism. Pe atunci mai era curentă concepția naivă că aurul și argintul constituie bogăția, și astfel toți se grăbiră să interzică pretutindeni exportul de metale „nobile”. Națiunile stăteau una în fața celeilalte ca niște avari, fiecare strângându-și cu amîndouă brațele prețiosul sac cu bani și privindu-și cu pizmă și suspiciune vecinii. Toate mijloacele au fost folosite pentru a scoate de la popoarele cu care se întrețineau relații de afaceri cît mai mulți bani peșin, și apoi, o dată introduși în țară, pentru a-i păstra frumusețea înăuntrul barierelor vamale.

Aplicarea cea mai consecventă a acestui principiu ar fi distrus comerțul. Oamenii au ajuns să recunoască faptul că în ladă capitalul zace mort, pe cîtă vreme cînd circulă el se înmulțește mereu, și de aceea au început să treacă de această primă treaptă. Deveniră deci mai amabili, își trimiseră ducații drept momeală ca să se întoarcă aducînd cu ei alții și constatară că nu are importanță dacă plătești lui A prea mult pentru marfa lui atîta timp cît poți să o vinzi lui B la un preț încă și mai ridicat.

Pe această bază s-a clădit *sistemul mercantilist*. Astfel caracterul hrăpăreț al comerțului a fost întrucitva ascuns; națiunile s-au apropiat unele de altele, au încheiat tratate comerciale și de prietenie, au făcut afaceri împreună și, de dragul unui câștig mai mare, și-au manifestat reciproc în fel și chip dragostea și bunăvoința. Dar, în fond, era tot vechea lă-

comie de bani și vechiul egoism, și ele răbufneau din timp în timp în războaie, care în acea epocă aveau toate la bază rivalitatea comercială. Din aceste războaie a mai reieșit că, întocmai ca jaful, și comerțul se întemeiază pe dreptul pumnului; națiunile nu-și făceau nici un fel de scrupule ca să stoarcă prin viclenie sau forță tratate care să fie cât mai avantajoase pentru ele.

Punctul principal al întregului sistem mercantilist îl constituie teoria balanței comerciale. Deoarece nu se renunșase încă la teza că numai aurul și argintul constituie bogăția, se socotea că singurele afaceri rentabile erau acelea care aduceau bani lichizi în țară. Pentru a se edifica în această privință se compara exportul cu importul. Dacă se exportase mai mult decât se importase, se credea că diferența a intrat în țară în bani lichizi și se considera că sînt mai bogați cu acea diferență. Iscușința economiștilor consta, așadar, în a avea grijă ca la sfîrșitul fiecărui an exportul să prezinte o balanță favorabilă față de import; și pentru această iluzie ridicolă au fost măcelăriți mii de oameni! Căci și comerțul își are cruciadele și inchiziția lui.

Secolul al XVIII-lea, secolul revoluției, a revoluționat și economia politică; dar, după cum toate revoluțiile acestui secol au fost unilaterale și s-au împotmolit în contradicții, după cum spiritualismului abstract i s-a opus materialismul abstract, monarhiei republica, dreptului divin contractul social, tot astfel nici revoluția economică nu a putut să învingă contradicția. Premisele au continuat să dăinuie peste tot; materialismul n-a atacat disprețuirea și umilirea creștină a omului, ci s-a mulțumit să-i opună omului ca un absolut natura în locul dumnezeului creștin; politica nici nu s-a gîndit să cerceteze premisele statului în sine și pentru sine; economiei politice nici nu i-a dat prin gînd să pună problema *legitimității proprietății private*. Din această cauză, noua economie politică a reprezentat numai pe jumătate un progres; ea a fost silită să-și trădeze și să-și renege propriile ei premise, să recurgă la ajutorul sofisticii și al ipocriziei pentru a ascunde contradicțiile în care se încurcase și pentru a ajunge la concluziile spre care era împinsă nu de către premisele ei, ci de către spiritul umanitar al secolului. În felul acesta, economia politică a căpătat un caracter filantropic; preferința arătată producătorilor ea a îndreptat-o asupra consumatorilor; a arborat o sfîntă aversiune față de ororile sîngeroase ale sistemului mercantilist și a decretat comerțul drept o le-

gătură de prietenie și de unire între națiuni și între indivizi. Totul era minunat și plin de strălucire, dar curînd premisele s-au afirmat din nou și, în contrapunere cu această filantropie fățarnică, au dat naștere teoriei malthusiene a populației, cel mai brutal și barbar sistem care a existat vreodată, un sistem al desperării, care năruia toate frazele frumoase despre filantropie și cetățenie mondială; ele au generat și au promovat sistemul de fabrică și sclavia modernă, care nu este cu nimic mai prejos decît cea antică în ce privește neomenia și cruzimea. Noua economie politică, sistemul liber-schimbismului, întemeiat pe lucrarea lui Adam Smith „*Wealth of Nations*”¹⁷⁹, se dovedește a fi aceeași ipocrizie, inconsecvență și imoralitate care i se opune acum omeniei libere pe toate tărîmurile.

Dar sistemul lui Smith n-a însemnat oare nici un progres? — De bună seamă că a însemnat un progres, și încă unul necesar. Era necesar ca sistemul mercantilist, cu monopolurile lui și barierele impuse circulației, să fie dărîmat pentru ca să iasă la iveală adevăratele consecințe ale proprietății private; era necesar ca toate aceste meschine considerente locale și naționale să dispară pentru ca lupta timpurilor noastre să poată deveni o luptă general-omenescă; era necesar ca teoria proprietății private să părăsească făgașul pur empiric și pur obiectiv analitic și să capete un caracter mai științific care să o facă răspunzătoare și de consecințe, și prin aceasta să transpună problema pe un plan general-omenesc; era necesar ca atît prin încercarea de a o nega cît și prin fățarnicia introdusă — consecință necesară a acestei încercări — imoralitatea proprie vechii economii politice să fie împinsă pînă la limita ei ultimă. Toate acestea erau în firea lucrurilor. Sîntem gata să recunoaștem că abia prin înființarea și aplicarea liber-schimbismului am ajuns în situația de a depăși economia politică a proprietății private, dar în același timp trebuie să avem dreptul de a expune acest liber-schimbism în toată nulitatea lui teoretică și practică.

Judecata noastră va trebui să fie cu atît mai aspră cu cît economiștii asupra cărora urmează să ne spunem părerea aparțin epocii noastre. Căci, în timp ce Smith și Malthus au găsit de-a gata numai cîteva frînturi, economiștii mai noi au avut în fața lor întregul sistem complet elaborat; toate concluziile erau trase, contradicțiile reieșeau destul de limpede și ei tot nu au ajuns pînă la o cercetare a premiselor, tot au continuat să-și asume răspunderea pentru întregul sistem. Cu

cît economiștii sînt mai aproape de epoca noastră, cu atît mai mult se depărtează de onestitate. Cu fiecare progres al vremii sporește în mod necesar și sofistica pentru a menține economia politică la nivelul epocii. De aceea, de pildă, *Ricardo* este mai vinovat decît *Adam Smith*, iar *MacCulloch* și *Mill* mai vinovați decît *Ricardo*.

Economia politică modernă nu poate face o apreciere justă nici măcar asupra sistemului mercantilist, fiind ea însăși unilaterală și neeliberindu-se încă de premisele acestuia. Numai punctul de vedere care se ridică deasupra opoziției dintre ambele sisteme, care supune criticii premisele comune ale amîndurora și care pornește de la o bază generală, pur omenească, va putea indica ambelor sisteme adevărata poziție pe care o ocupă. Va reieși astfel că apărătorii liber-schimbismului sînt niște monopolști mai aprigi decît vechii mercantiliști înșiși. Va reieși astfel că îndărătul umanitarismului fățarnic al economiștilor moderni se ascunde o barbarie de care cei vechi nici nu aveau habar, că confuzia de idei a economiștilor mai vechi era totuși simplă și consecventă în comparație cu logica ipocrită a adversarilor lor și că nici una dintre cele două partide nu poate reproșa celeilalte ceva de care să nu se fi făcut vinovată ea însăși. — Din această cauză economia politică liberală modernă nu poate concepe restabilirea sistemului mercantilist de către List, în timp ce nouă chestiunea ne apare foarte simplă. Inconsecvența și duplicitatea economiei politice liberale trebuie să se descompună din nou, în mod inevitabil, în părțile ei constitutive de bază. Intocmai cum teologia trebuie fie să se reîntoarcă la credința oarbă, fie să meargă înainte spre filozofia liberă, tot astfel liber-schimbismul trebuie să genereze pe de o parte restabilirea monopolului, iar pe de alta desființarea proprietății private.

Singura realizare pozitivă pe care a înregistrat-o economia politică liberală este dezvoltarea legilor proprietății private. Ea le cuprinde, firește, în sine, deși nu sînt încă dezvoltate pînă la ultima lor consecință și nici nu sînt exprimate limpede. De aici rezultă că ori de cîte ori trebuie să se decidă care este calea cea mai scurtă pentru a deveni bogat, așadar în toate controversele strict economice, apărătorii liber-schimbismului au dreptatea de partea lor, bineînțeles în controversele cu monopolștii, nu cu adversarii proprietății private, căci faptul că în chestiuni economice aceștia sînt în stare să judece mai exact și din punct de vedere economic

l-au dovedit încă de mult socialiștii englezi atît practic cît și teoretic.

În critica economiei politice vom cerceta, așadar, categoriile de bază, vom dezvălui contradicția ivită o dată cu sistemul liber-schimbismului și vom trage concluziile care rezultă din cele două laturi ale contradicției.

Expresia de bogăție națională a apărut abia ca urmare a maniei de a generaliza a economiștilor liberali. Atita timp cît dăinuie proprietatea privată, această expresie nu are nici un sens. „Bogăția națională” a englezilor este foarte mare, și totuși ei sînt cel mai sărac popor de pe pămînt. Trebuie să se renunțe la această expresie sau să se accepte premise care să-i dea un sens. Tot astfel expresiile economie națională, economie politică, economie socială. Știința ar trebui să se numească, în condițiile actuale, economie *privată*, căci pentru ea relațiile sociale există numai pentru că există proprietatea privată.

Prima consecință a proprietății private este *comerțul*, schimbul reciproc al celor necesare, cumpărare și vînzare. Acest comerț, întocmai ca orice activitate sub domnia proprietății private, trebuie să devină pentru cel ce face comerț o sursă directă de cîștig, adică fiecare trebuie să caute să vîndă cît mai scump și să cumpere cît mai ieftin posibil. La fiecare cumpărare și vînzare stau, așadar, față în față doi oameni cu interese complet opuse: conflictul este hotărît antagonist, deoarece fiecare cunoaște intențiile celuilalt și știe că acestea sînt opuse intențiilor sale. Prima consecință este, așadar, pe de o parte neîncrederea reciprocă, pe de altă parte justificarea acestei neîncrederi, folosirea unor mijloace imorale pentru realizarea unui scop imoral. Astfel, de pildă, primul principiu în comerț este să nu fii limbut, adică să tăinuiești tot ceea ce ar putea să scadă valoarea articolului în chestiune. Concluzia: în comerț este îngăduit să tragi cel mai mare folos din neștiința, din încrederea părții adverse și tot astfel să lauzi la marfa ta calități pe care ea nici nu le are. Într-*un* cuvînt, comerțul este o înșelătorie legală. Faptul că practica corespunde întocmai acestei teorii poate să-l certifice orice comerciant dacă vrea să fie sincer.

Sistemul mercantilist mai avea încă o anumită manieră catolică, naivă de a spune lucrurilor pe nume și nu căuta să ascundă cituși de puțin esența imorală a comerțului. Am vă-

zut cum își arbora în mod public josnica lui aviditate. Poziția reciproc ostilă a națiunilor în secolul al XVIII-lea, invidia dezgustătoare și rivalitatea comercială au fost în genere o consecință inevitabilă a comerțului. Opinia publică nu fusese încă umanizată, nu era deci nevoie să se ascundă fapte care reieșeau din însăși natura neomenoasă și dușmănoasă a comerțului.

Cînd însă Adam Smith, *Lutherul economiei politice*, a început să critice economia politică de pînă atunci, lucrurile se schimbaseră foarte mult. Secolul se umanizase, rațiunea își afirmase drepturile, iar moralitatea începuse să-și revende dreptul ei etern. Tratatetele comerciale impuse, războaiele comerciale, izolarea rigidă a națiunilor erau în contradicție prea flagrantă cu conștiința înaintată. În locul manierei catolice de a spune lucrurilor pe nume apărură acum ipocrizia protestantă. Smith dovedi că și umanitarismul se întemeiază pe esența comerțului; că, în loc să constituie „cea mai rodnică sursă de dezbinare și dușmănie”, comerțul trebuie să devină o „legătură de unire și de prietenie între națiuni și între indivizi” (comp. *Wealth of Nations*, vol. 4, cap. 3, § 2); că este în firea lucrurilor ca, în linii mari, comerțul să fie rentabil pentru toți participanții.

Smith avea dreptate apreciind comerțul ca ceva uman. Nu există ceva absolut imoral pe lume; chiar comerțul are o latură care aduce prinosul său moralității și omeniei. Dar ce prinos! Dreptul pumnului, grosolanul jaf la drumul mare al evului mediu a fost umanizat prin transformarea lui în comerț, în sistem mercantilist, comerțul ca prima sa treaptă caracterizîndu-se prin interzicerea exportului de bani. De acum acest sistem însuși a fost umanizat. Desigur, este în interesul celui ce face comerț să întrețină relații bune atît cu cel de la care cumpără ieftin cît și cu cel căruia îi vinde scump. Inseamnă așadar o foarte mare lipsă de înțelepciune din partea unei națiuni să întrețină o stare de spirit ostilă la furnizorii și clienții ei. Cu cît este mai prietenoasă, cu atît este mai avantajos pentru ea. Acesta este caracterul uman al comerțului, și felul acesta ipocrit de a abuza de moralitate în scopuri imorale constituie mîndria sistemului liber-schimbișt. Oare n-am doborît noi barbaria monopolurilor, exclamă ipocriții, oare n-am dus noi civilizația în cele mai îndepărtate colțuri ale lumii, n-am înfrățit noi popoarele și n-am redus numărul războaielor? — Da, toate acestea le-ați făcut, dar cum le-ați făcut! Ați distrus monopolurile mici pentru a lăsa

ca un *singur* mare monopol de bază — proprietatea — să-și exercite cu atît mai liber și mai neîngrădit acțiunea sa ; ați civilizat colțurile cele mai îndepărtate ale pămîntului pentru a cîștiga noi terenuri pentru satisfacerea josnicei voastre lăcomii ; ați înfrățit popoarele, dar într-o fraternitate de hoți, și ați redus numărul războaielor pentru a cîștiga cu atît mai mult în timp de pace și pentru a împinge la culme dușmănia dintre indivizi, lupta josnică a concurenței ! — Cînd ați făcut ceva din pură umanitate, din conștiința zădărniceii antagonismului dintre interesul general și cel individual ? Cînd ați fost morali fără a fi interesați, fără a avea totuși, în fond, motive imorale, egoiste ?

După ce economia politică liberală a făcut tot ce i-a stat în putință pentru ca prin dizolvarea națiunilor să generalizeze dușmănia, să transforme omenirea într-o hoardă de animale de pradă — căci ce altceva sînt concurenții ? — care se devorează între ele tocmai *pentru că* fiecare are aceleași interese ca ceilalți, după această ispravă preliminară nu i-a mai rămas decît un pas pînă la țintă, dizolvarea familiei. Pentru a o duce la îndeplinire i-a venit în ajutor propria ei invenție frumoasă, sistemul de fabrică. Ultima rămășiță de interese comune, comunitatea de bunuri a familiei, a fost subminată de sistemul de fabrică și — cel puțin aici în Anglia — ea se află pe cale de dispariție. A devenit ceva cu totul obișnuit ca de îndată ce devin capabili de muncă, adică ating vîrsta de 9 ani, copiii să dispună ei înșiși de salariul lor și să considere casa părintească drept o simplă pensiune, dînd în schimb părinților o anumită sumă pentru mîncare și locuință. Și cum ar putea fi altfel ? Ce altceva poate rezulta din separarea de interese care stă la baza sistemului liber-schimbismului ? De îndată ce principiul este pus în acțiune, el își croiește drum de la sine cu toate consecințele lui, indiferent dacă acest lucru le place sau nu economiștilor.

Dar nici economistul însuși nu știe cărei cauze îi servește. El nu știe că, cu tot raționamentul lui egoist, nu constituie decît o verigă în lanțul progresului general al omenirii. El nu știe că, desființînd toate interesele particulare, el nu face decît să netezească drumul mării transformări către care se îndreaptă secolul, împăcarea omenirii cu natura și cu sine însăși.

Prima categorie determinată de comerț este *valoarea*. În privința acestei categorii, ca și a tuturor celorlalte categorii,

nu există nici o controversă între economiștii mai vechi și cei mai noi, deoarece adepții monopolurilor, în goana lor după îmbogățire imediată, n-au avut timp să se ocupe de categorii. Toate controversele asupra unor astfel de probleme au pornit de la economiștii mai noi.

Economiștii, care operează cu contradicții, au de-a face, desigur, și cu o valoare *dublă*: valoarea abstractă sau reală, și valoarea de schimb. Asupra naturii valorii reale a existat o lungă dispută între englezi, care considerau cheltuielile de producție ca expresia valorii reale, și francezul Say, care susținea că această valoare trebuie măsurată după utilitatea unui lucru. Disputa a dăinuit de la începutul secolului și apoi s-a stins fără a fi soluționată în vreun fel. Economiștii nu sînt în stare să decidă în vreo chestiune.

Englezii — MacCulloch și mai ales Ricardo — afirmă, așa-dar, că valoarea abstractă a unui lucru este determinată de cheltuielile de producție. Bineînțeles, valoarea abstractă, nu valoarea de schimb, *exchangeable value*, valoarea comercială, care ar fi cu totul altceva. Dar de ce sînt cheltuielile de producție măsura valorii? Pentru că — auziți, auziți! — nimeni nu ar vinde un obiect, în împrejurări obișnuite și lăsînd la o parte concurența, cu mai puțin decît l-a' costat pe el producerea lui? Dar ce ne interesează aici pe noi „vînzarea” de vreme ce nu este vorba de valoare comercială? Iată însă că imediat intră din nou în joc comerțul, pe care tocmai trebuia să-l lăsăm la o parte — și încă ce comerț! —, un comerț la care lucrul de căpetenie, concurența, nici nu trebuie luată în considerație! Mai întii o valoare abstractă, acum și un comerț abstract, un comerț fără concurență, adică un om fără trup, o idee fără creierul care produce idei. Și nu se gîndesc de loc economiștii că, din moment ce concurența este lăsată la o parte, nu mai există nici o garanție ca producătorul să-și vîndă marfa sa tocmai la nivelul cheltuielilor de producție? Ce încurcătură!

Mai departe! Să admitem un moment că toate ar fi așa cum spun economiștii. Să presupunem că cineva ar face cu osteneală imensă și cheltuieli enorme ceva cu totul nefolositor, la care nu rîvnește nimeni; valorează și acest obiect cît cheltuielile de producție? Nicidecum, spun economiștii; căci cine va dori să-l cumpere? Iată, așadar, dintr-o dată nu numai faimoasa utilitate a lui Say, dar — o dată cu „cumpărarea” — și concurența. Este o imposibilitate pentru economiști să rămînă măcar o clipă la abstracție. În fiecare moment vine

să-i incurce nu numai ceea ce ei se căzneau să îndepărteze, adică concurența, dar și ceea ce combăteau, adică utilitatea. Valoarea abstractă și determinarea ei prin cheltuielile de producție nu sînt decît abstracții, absurdități.

Dar să le mai dăm un moment dreptate economiștilor : cum ne vor determina ei cheltuielile de producție fără a ține seamă de concurență ? La cercetarea cheltuielilor de producție vom vedea că și această categorie se bazează pe concurență, și aici reiese din nou cît de puțin își pot duce economiștii pînă la capăt afirmațiile lor.

Dacă trecem la Say, găsim aceeași abstracție. Utilitatea unui lucru este ceva pur subiectiv, ceva ce nu poate fi stabilit în mod absolut, ceva care — cel puțin atîta timp cît te mai încurci în contradicții — nicidecum nu poate fi stabilit. După această teorie, obiectele strict necesare ar trebui să aibă o valoare mai mare decît obiectele de lux. În condițiile dominației proprietății private, singura cale posibilă pentru a ajunge la stabilirea într-o oarecare măsură obiectivă și *aparent* generală a utilității mai mari sau mai mici a unui obiect este concurența ; și tocmai aceasta trebuia lăsată la o parte. Dacă se admite însă concurența, atunci intervin și cheltuielile de producție, căci nimeni nu va vinde cu mai puțin decît a investit el în producție. Așadar, și de data aceasta una dintre laturile contradicției se transformă, indiferent dacă vrea sau nu, în cealaltă.

Să încercăm să lămurim această confuzie. Valoarea unui obiect include ambii factori pe care părțile adverse încearcă să le separe cu forța, dar, cum am văzut, fără succes. Valoarea este raportul dintre cheltuielile de producție și utilitate. Prima aplicare a valorii constă în a decide dacă un obiect trebuie în genere să fie produs sau nu, adică dacă utilitatea compensează cheltuielile de producție. Abia după aceea poate fi vorba de aplicarea valorii la schimb. Considerînd cheltuielile de producție a două obiecte ca fiind egale, utilitatea va constitui momentul decisiv în determinarea valorii lor comparative.

Aceasta este singura bază justă a schimbului. Dacă se pornește însă de aici, cine va decide asupra utilității unui obiect ? Simpla părere a participanților ? În felul acesta *una* dintre părți va fi întotdeauna înșelată. Sau o determinare bazată pe utilitatea inerentă a obiectului, independentă de părțile participante și de care ele nu sînt convinse ? În felul acesta schimbul se poate realiza numai prin *constringere* ;

dar atunci fiecare parte se socotește înșelată. Contradicția aceasta dintre adevărata utilitate inerentă obiectului și determinarea acestei utilități, dintre determinarea utilității și libertatea celor ce fac schimb nu poate fi suprimată fără a se suprima proprietatea privată; iar de îndată ce aceasta a fost suprimată nu mai poate fi vorba de un schimb în forma în care există acum. Aplicarea practică a noțiunii de valoare se va limita atunci din ce în ce mai mult la rezolvarea problemei producției; și aceasta este adevărata ei sferă.

Dar cum stau lucrurile acum? Am văzut că noțiunea de valoare a fost ruptă în mod forțat, iar părțile ei separate proclamate drept întreg. Cheltuielile de producție, denaturate de la bun început de către concurență, urmează să treacă drept valoare; la fel și simpla utilitate subiectivă, căci alta nu poate exista acum. Pentru a sprijini aceste definiții care șchioapătă, trebuie în ambele cazuri să se ia în considerație concurența; și partea nostimă este că la englezi, când se vorbește de cheltuieli de producție, concurența ține locul utilității, în timp ce invers, la Say, când se vorbește de utilitate, concurența introduce cheltuielile de producție. Dar ce fel de utilitate și ce fel de cheltuieli de producție introduce ea! Utilitatea ei depinde de hazard, de modă, de capriciile celor bogați; cheltuielile ei de producție cresc și scad o dată cu raportul accidental dintre cerere și ofertă.

La baza deosebirii dintre valoarea reală și valoarea de schimb stă o realitate, și anume că valoarea unui obiect diferă de așa-numitul echivalent dat pentru el în comerț, ceea ce înseamnă că acest echivalent nu este un echivalent. Acest așa-numit echivalent este *prețul* obiectului, și dacă economiștii ar fi cinstiți, ei ar folosi acest cuvânt în locul „valorii comerciale”. Dar ei trebuie să păstreze măcar o urmă de aparență că între preț și valoare există o oarecare legătură, ca nu cumva imoralitatea comerțului să iasă prea limpede la iveală. Faptul că *prețul* este determinat de interacțiunea cheltuielilor de producție și a concurenței este întru totul just și constituie o lege de căpetenie a proprietății private. Această lege pur empirică a fost primul lucru pe care l-au găsit economiștii; de aici și-au dedus ei apoi valoarea lor reală, adică prețul, care se stabilește în momentul în care raportul de concurență este în echilibru, în care cererea și oferta se acoperă — moment în care nu rămân, firește, decât cheltuielile de producție; pe acestea economiștii le numesc valoare reală, când de fapt ele nu sînt decît o determinare a prețului. Dar astfel totul stă în

economie cu capul în jos ; valoarea, care este lucrul primar, izvorul prețului, devine dependentă de acesta, adică de propriul ei produs. Se știe că această răsturnare constituie însăși esența abstracției, în această privință vezi Feuerbach.

Potrivit concepțiilor economiștilor, cheltuielile de producție ale unei mărfi se compun din trei elemente : renta funciară pentru terenul necesar producerii materiei prime, capitalul cu beneficiul respectiv și salariul pentru munca necesară producției și prelucrării. Se vedește însă imediat că munca și capitalul sînt unul și același lucru, deoarece înșiși economiștii mărturisesc că capitalul ar fi „muncă acumulată”. Ne rămîn, așadar, numai două laturi : cea naturală, obiectivă, pămîntul, și cea omenească, subiectivă, munca, care include capitalul, și în afară de capital încă un al treilea element, la care economiștii nici nu se gîndesc, vreau să spun elementul spiritual al invenției, al gîndirii, alături de cel fizic al simplei munci. Dar ce are a face economistul cu spiritul inventiv ? Nu i-au venit oare de-a gata toate invențiile, fără contribuția lui ? Oare l-a costat *vreuna* din ele ceva ? De ce trebuie, așadar, să se sînchisească de ele la calcularea cheltuielilor sale de producție ? Pămîntul, capitalul, munca sînt pentru el condițiile bogăției, și altceva nu-i mai trebuie. Știința nu-l interesează. Ce-i pasă lui că prin Berthollet, Davy, Liebig, Watt, Cartwright etc. ea i-a făcut daruri care l-au ridicat nespus de mult atît pe el cît și producția lui ? Asemenea lucruri el nu le poate calcula : progresele științei depășesc cifrele lui. Dar într-o stare de lucruri rațională, care a depășit separarea intereselor, așa cum există ea la economiști, elementul spiritual ține mai ales de elementele producției și își va găsi și în economia politică locul său printre cheltuielile de producție. Și simți, firește, o satisfacție să știi că cultivarea științei se răsplătește și în mod material, să știi că un singur rod al științei ca mașina cu aburi a lui James Watt a adus lumii, în primii 50 de ani ai existenței ei, foloase cu mult mai mari decît sumele pe care lumea le-a cheltuit de la început pentru cultivarea științelor.

Avem, așadar, două elemente active ale producției, natura și omul, iar pe acesta din urmă cu însușirile lui fizice și spirituale, și ne putem întoarce acum la economiști și la cheltuielile lor de producție.

Tot ce nu poate fi monopolizat nu are valoare — spun economiștii —, o teză pe care o vom examina ulterior mai

îndeaproape. Cînd spunem că nu are nici un *preț*, teza este justă pentru starea de lucruri bazată pe proprietatea privată. Dacă pămîntul ar putea fi obținut tot atît de ușor ca aerul, nici un om n-ar mai plăti rentă funciară. Deoarece lucrurile nu stau astfel, iar întinderea pămîntului care urmează să fie luat în stăpînire este limitată, se plătește rentă funciară sau se plătește un preț de cumpărare pentru pămîntul luat în stăpînire, adică monopolizat. Este însă foarte curios ca, după această lămurire asupra formării valorii pămîntului, să-i auzi pe economiști susținînd că renta funciară ar fi diferența dintre venitul terenului care aduce rentă și venitul celui mai prost teren cultivat. După cum se știe, aceasta este definiția rentei funciare, dezvoltată pentru prima oară în întregime de către Ricardo. Din punct de vedere practic, această definiție este într-adevăr justă, dacă se presupune că o scădere a cererii acționează *instantaneu* asupra rentei funciare, scoțînd imediat din cultivare o suprafață corespunzătoare din cel mai prost pămînt cultivat. Dar lucrurile nu se petrec așa, și de aceea definiția este nesatisfăcătoare; de altminteri nici nu include cauzele formării rentei funciare, și chiar și numai pentru acest motiv nu e valabilă. Colonelul T. P. Thompson, membru al Ligii împotriva legilor cerealelor, reînvie și fundamentează, în opoziție cu această definiție, pe cea a lui Adam Smith. După el, renta funciară este raportul dintre concurența celor ce solicită folosirea pămîntului și cantitatea limitată a pămîntului disponibil. Aici, cel puțin, se revine la geneza rentei funciare: dar această explicație exclude fertilitatea diferită a pămîntului, după cum cea de mai sus omite concurența.

Pentru unul și același lucru avem, așadar, din nou două definiții unilaterale și tocmai de aceea jumătăți de definiții. Întocmai ca la noțiunea de valoare, va trebui iarăși să contopim aceste două determinări pentru a găsi determinarea cea justă, așa cum rezultă din logica lucrurilor și care tocmai de aceea cuprinde întreaga practică. Renta funciară este raportul dintre fertilitatea pămîntului, adică latura naturală (care la rîndul ei constă din condițiile *naturale* și din cultivarea *de către om*, adică munca folosită pentru ameliorare) și latura umană, concurența. Această „definiție” poate că-i va face pe economiști să dea din cap, dar mare le va fi spaima cînd vor vedea că ea include tot ceea ce e în legătură cu această problemă.

Proprietarul funciar nu-i poate imputa nimic comerciantului.

El comite un jaf cînd monopolizează pămîntul. El comite un jaf cînd exploatează în folosul său creșterea populației, care sporește concurența și o dată cu ea valoarea terenului său, și cînd transformă în sursă de profit personal ceva ce nu a fost realizat prin munca sa personală și care îi aparține cu totul întîmplător. El comite un jaf cînd *dă în arendă* pămîntul său, însușindu-și în cele din urmă ameliorările făcute de arendașul său. Acesta este secretul bogăției mereu crescînde a marelui proprietar funciar.

Axiomele care califică drept jaf modul în care proprietarul funciar își dobîndește cîștigul, și anume că fiecare are drept la produsul muncii sale și că nimeni să nu culeagă de unde n-a semănat, nu sînt afirmația noastră. Prima axiomă exclude îndatorirea întreținerii copiilor, cea de-a două exclude orice generație de la dreptul de existență, căci orice generație preia moștenirea generației anterioare. Aceste axiome sînt mai degrabă consecințele proprietății private. Una din două : sau duci consecințele proprietății private pînă la capăt, sau renunți la ea ca premisă.

Ba chiar și apropierea inițială este justificată cu ajutorul afirmației că dreptul de proprietate în *comun* a existat încă dinainte. Oriunde ne-am îndrepta așadar, proprietatea privată ne duce la contradicții.

Scoaterea la mezat a pămîntului, care înseamnă totul pentru noi, fiind prima condiție a existenței noastre, a constituit ultimul pas spre propria noastră scoatere la mezat ; a constituit și constituie pînă în zilele noastre o imoralitate, întrecută numai de imoralitatea autoînstrăinării. Și nici apropierea inițială, adică monopolizarea pămîntului de către un număr restrîns și excluderea celorlalți de la condiția existenței lor, nu este cu nimic mai prejos, în ceea ce privește imoralitatea ei, de scoaterea la mezat de mai tîrziu a pămîntului.

Dacă din nou facem abstracție de proprietatea privată, renta funciară se reduce la ceea ce este în realitate, adică la concepția rațională pe care se întemeiază în esență. Valoarea pămîntului despărțită de pămînt ca rentă funciară se întoarce apoi din nou în pămînt. Această valoare, care se măsoară după productivitatea unor suprafețe egale pentru care s-a cheltuit o muncă egală, ar intra, firește, în socoteală la stabilirea valorii produselor ca parte din cheltuielile de producție și, întocmai ca și renta funciară, reprezintă raportul

dintre productivitate și concurență, dar *adevărata* concurență, așa cum se va dezvolta ea la timpul ei.

Am văzut că munca și capitalul sînt inițial unul și același lucru ; vedem apoi, din însăși expunerile economiștilor, că în procesul producției capitalul, care este rezultatul muncii, devine din nou substrat, material al muncii ; că, așadar, separarea momentană a capitalului de muncă este imediat din nou suprimată prin unitatea lor ; și totuși economiștii separă munca de capital și le țin separate, fără a recunoaște unitatea lor altfel decît prin definiția capitalului : „muncă acumulată”. Sciziunea dintre capital și muncă, ca urmare a proprietății private, nu este altceva decît sciziunea muncii în sine care corespunde acestei stări de sciziune și rezultă din ea. Și, după ce a fost realizată această separație, capitalul se împarte încă o dată în capital inițial și în beneficiu, adică incrementul pe care capitalul îl primește în procesul producției, deși practica însăși adaugă imediat acest profit din nou la capital și îl pune în mișcare împreună cu acesta. Insuși beneficiul se scindează din nou în dobîndă și beneficiu propriu-zis. În dobîndă, iraționalitatea acestor sciziuni este dusă la culme. Imoralitatea practicii de a împrumuta cu dobîndă, de a obține ceva fără muncă pentru simplul fapt că dai cu împrumut, deși cuprinsă în proprietatea privată, este totuși prea evidentă pentru a nu fi de mult recunoscută de conștiința neprihănită a poporului, care în asemenea lucruri are de cele mai multe ori dreptate. Toate aceste subtile scindări și diviziuni provin din separarea inițială a capitalului de muncă și din desăvîrșirea acestei separări prin scindarea omenirii în capitaliști și muncitori, o scindare care pe zi ce trece devine tot mai adîncă și care, după cum vom vedea, *trebuie* să se adîncească mereu. Această separare este însă, în ultimă instanță, tot atît de imposibilă ca și separarea pămîntului de capital și de muncă pe care am analizat-o. Este cu totul imposibil să stabilești care este contribuția pămîntului, a capitalului și a muncii la obținerea unui anumit produs. Aceste trei mărimi sînt incomensurabile. Pămîntul produce materia primă, nu însă fără capital și muncă ; capitalul presupune pămînt și muncă, iar munca presupune *cel puțin* pămîntul și de cele mai multe ori și capital. Funcțiile acestor trei factori sînt cu totul diferite și nu pot fi măsurate cu un al patrulea etalon comun. Deci, deși în împrejurările

de față se ajunge la repartizarea venitului între cele trei elemente, nu dispunem însă de nici un etalon inerent lor, ci un etalon cu totul străin și întâmplător este cel care decide : concurența sau dreptul rafinat al celui mai tare. Renta funciară implică concurența, beneficiul la capital este determinat numai de către concurență și imediat vom vedea și cum stau lucrurile cu salariul.

Dacă înlăturăm proprietatea privată, dispar și toate aceste scindări nefirești. Deosebirea dintre dobândă și beneficiu dispore și ea ; fără muncă, fără mișcare, capitalul nu reprezintă nimic. Importanța beneficiului se reduce la greutatea pe care capitalul o aruncă în balanță la determinarea cheltuielilor de producție și în felul acesta beneficiul rămâne inerent capitalului, după cum însuși acesta revine la unitatea inițială dintre el și muncă.

Munca, lucrul principal în producție, „izvorul bogăției”, activitatea omenească liberă, nu se bucură de un tratament mai bun din partea economiștilor. După ce mai întâi a fost separat capitalul de muncă, munca este acum din nou divizată ; produsul muncii se contrapune muncii sub formă de salariu, este separat de ea, fiind de asemenea determinat, ca de obicei, de către concurență, deoarece, cum am văzut, nu există nici un etalon fix pentru a stabili contribuția muncii la producție. Dacă desființăm proprietatea privată, dispore și această separație nefirească ; munca este propria ei recompensă, și adevăratul sens al înstrăinării anterioare a salariului iese la iveală : importanța muncii pentru determinarea cheltuielilor de producție ale unui lucru.

Am văzut că, atita timp cît există proprietatea privată, totul se reduce în cele din urmă la concurență. Ea este categoria de căpetenie a economistului, fiica lui cea mai dragă, pe care o răsfată și o dezmiardă, și fiți atenți să vedeți ce cap de meduză va ieși de aici.

Prima consecință a proprietății private a fost scindarea producției în două părți opuse : cea naturală și cea omenească ; pământul, care fără fertilizarea lui de către om este mort și sterp, și activitatea omenească, a cărei primă condiție este tocmai pământul. Am văzut apoi că, la rîndul ei, activitatea omenească s-a scindat, în muncă și capital, și că aceste

părți s-au înfruntat cu ostilitate. Pînă acum am avut deci lupta celor trei elemente între ele în locul unui sprijin reciproc ; la aceasta se mai adaugă faptul că proprietatea privată implică fărîmițarea fiecăruia dintre aceste elemente. Un teren este opus altui teren, un capital altui capital, o forță de muncă altei forțe de muncă. Cu alte cuvinte, deoarece proprietatea privată izolează pe fiecare ins în propriul lui individualism primitiv și deoarece fiecare are totuși aceleași interese ca și vecinul lui, un proprietar funciar îl dușmănește pe celălalt, un capitalist pe celălalt, un muncitor pe celălalt. În această învrăjbire a unor interese identice tocmai din cauză că sînt identice, s-a desăvîrșit imoralitatea rînduieiilor de pînă acum ale omenirii ; și această desăvîrșire este concurența.

Opusul *concurenței* este *monopolul*. Monopolul a fost strigătul de luptă al mercantiliștilor, concurența strigătul de luptă al economiștilor liberali. Este ușor să-ți dai seama că și această opoziție este iarăși cu totul găunoasă. Fiecare concurent, fie el muncitor, capitalist sau proprietar funciar, *trebuie* să dorească să aibă monopolul. Fiecare grupare mai mică de concurenți trebuie să dorească ca ea să aibă monopolul împotriva tuturor celorlalți. Concurența are la bază interesul, iar interesul, la rîndul său, generează monopolul ; pe scurt, concurența devine monopol. Pe de altă parte, monopolul nu poate zăgăzui valul concurenței, ba chiar generează însăși concurența, după cum, de pildă, o prohibiție de import sau taxe vamale ridicate generează de-a dreptul concurența contrabandelor. — Contradicția concurenței este identică cu aceea a proprietății private. Interesul fiecăruia este să posede totul, pe cînd interesul colectivității este ca unul să nu aibă mai mult decît celălalt. Astfel interesul general și cel individual sînt diametral opuse. Contradicția concurenței este : fiecare trebuie să dorească să aibă monopolul, în timp ce colectivitatea ca atare trebuie să piardă prin monopol și, în consecință, trebuie să-l îndepărteze. Ba concurența presupune chiar monopolul, și anume monopolul proprietății — și aici iese din nou la iveală ipocrizia economiștilor liberali —, iar cît timp există monopolul proprietății este îndreptățită și proprietatea monopolului, căci și monopolul existent este tot proprietate. Să ataci micile monopoluri și să lași să dăinuie monopolul de bază, — ce lucru jalnic, făcut pe jumătate. Și dacă adăugăm la acestea și teza amîntită mai înainte a economiști-

lor după care nimic din ceea ce nu poate fi monopolizat nu are valoare, aşadar că nimic din ceea ce nu îngăduie această monopolizare nu poate intra în această luptă de concurenţă, atunci afirmaţia noastră conform căreia concurenţa presupune monopolul este pe deplin justificată.

Legea concurenţei constă în aceea că cererea şi oferta tind întotdeauna să coincidă şi tocmai de aceea nu coincid niciodată. Cele două laturi sînt din nou despărţite şi transformate într-o opoziţie brutală. Oferta vine întotdeauna imediat după cerere, dar nu ajunge niciodată să o acopere exact; ea este fie prea mare, fie prea mică, necorespunzînd niciodată cererii, pentru că în această stare inconştientă în care se află omenirea nimeni nu ştie cît este de mare una sau alta. Dacă cererea este mai mare decît oferta, preţul creşte şi prin aceasta oferta este oarecum stimulată; îndată ce apare oferta pe piaţă, preţurile scad, iar dacă creşte mai mult decît cererea, scăderea preţului devine atît de simţitoare, încît cererea este din nou sporită. Şi lucrurile continuă astfel neîncetat, fără să existe vreodată o stare de lucruri sănătoasă, ci o continuă alternare între înviorare şi lîncezeală care exclude orice progres, o veşnică oscilare fără a se ajunge vreodată la ţel. Această lege, cu veşnica ei egalizare în care ce s-a pierdut într-o parte este recuperat în altă parte, economişti o găsesc minunat de frumoasă. Ea constituie fala lor cea mai mare, şi ei nu se satură privind-o şi considerînd-o sub toate raporturile posibile şi imposibile. Şi, totuşi, este evident că această lege este pur şi simplu o lege naturală, şi nu o lege a minţii. O lege care generează revoluţia. Economişti vin cu frumoasa lor teorie despre cerere şi ofertă, vă dovedesc că „niciodată nu se poate produce prea mult”, şi practica răspunde cu crizele comerciale, care revin acum tot atît de regulat ca şi cometele, astfel încît avem, în medie, la fiecare 5 pînă la 7 ani cîte una. De optzeci de ani încoace, crizele comerciale s-au produs cu aceeaşi regularitate cu care se iveau odinioară marile epidemii, şi au adus cu sine mai multe nenorociri şi mai multă imoralitate decît epidemiile (comp. Wade, „Hist. of the Middle and Working Classes”, Londra, 1835, pag. 211) ¹⁸⁰. Desigur că aceste revoluţii comerciale confirmă legea, o confirmă din plin, dar în alt fel decît ar vrea economişti să ne facă pe noi să credem. Ce poţi crede despre o lege care îşi poate croi drum numai prin revoluţii periodice? Că nu este

decît o lege naturală bazată pe faptul că participanții acționează în mod inconștient. Dacă producătorii ca atare ar ști cît de mari sînt nevoile consumatorilor, ei ar organiza producția și ar repartiza-o între ei ; în acest fel oscilațiile concurenței și tendința ei spre criză ar fi imposibile. Produceți în mod conștient, ca oameni, și nu ca atomi împrăștiați, lipsiți de conștiința comunității de specie, și veți scăpa de toate aceste contradicții artificiale și inconsistente. Dar atîta timp cît continuați să produceți în mod inconștient, absurd și la voia întîmplării ca în prezent, atîta timp vor dăinui și crizele comerciale ; și fiecare criză care urmează va fi mai universală, așadar mai gravă decît precedenta, va sărăci un număr și mai mare de mici capitaliști și va spori în mod progresiv clasa care trăiește numai din muncă, va mări văzînd cu ochii masa brațelor de muncă fără ocupație — principala problemă a economiștilor noștri —, ducînd în cele din urmă la o revoluție socială cum nici nu visează înțelepciunea scolastică a economiștilor.

Vesnica oscilație a prețurilor, produsă de concurență, răpește cu totul comerțului și ultima urmă de moralitate. De *valoare* nici nu se mai pomenește ; același sistem care pare să acorde atîta importanță valorii încît sub forma banilor conferă abstracției valorii onoarea unei existențe aparte, același sistem distruge prin concurență orice valoare inerentă și modifică în fiecare zi și în fiecare oră raportul de valoare reciproc al tuturor lucrurilor. Unde rămîne, în această viltoare, posibilitatea unui schimb întemeiat pe o bază morală ? În această neîncetată fluctuație, fiecare *trebuie* să caute să nimerescă momentul cel mai favorabil pentru cumpărare și vînzare, fiecare trebuie să devină speculant, adică să culeagă de unde n-a semănat, să se îmbogățească din paguba celorlalți și să speculeze nenorocul celorlalți sau să profite de întîmplare pentru a se îmbogăți. Speculantul contează întotdeauna pe calamități, în special pe recolte proaste ; el trage folos din orice, ca, de pildă, din incendiul care s-a produs odinioară la New York ; dar punctul culminant al imoralității îl constituie speculațiile de bursă cu efecte publice, prin care istoria, și în cadrul ei omenirea, este degradată la rolul de instrument, pentru a satisface lăcomia speculantului calculat sau a celui care se bizuie pe hazard. Nici negustorul cinstit, „de încredere“, n-ar trebui să se indigneze în mod fariseic împotriva jocului de bursă cu : mulțumescu-ți ție, doamne etc. El nu este mai bun ca speculanții de efecte publice, el specu-

lează tot atîta ca și ei ; și trebuie s-o facă pentru că concurența îl constrînge la aceasta, și comerțul său implică aceeași imoralitate ca și al lor. Adevărul concurenței rezidă în raportul dintre forța de consum și forța productivă. Într-o stare de lucruri demnă de omenire nu va exista altă concurență în afară de aceasta. Comunitatea va trebui să calculeze cît poate produce cu mijloacele care îi stau la dispoziție și, potrivit raportului dintre forța productivă și masa de consumatori, să hotărască în ce măsură să ridice sau să scadă producția, în ce măsură să îngăduie luxul sau să-l limiteze. Pentru a aprecia însă în mod just acest raport și creșterea forței productive la care te poți aștepta de la rînduiei raționale în societate, cititorii mei pot compara scrierile socialiştilor englezi și în parte și ale lui Fourier.

Concurența subiectivă, rivalitatea dintre un capital și alt capital, dintre o muncă și altă muncă etc., se va reduce în aceste împrejurări la emulația care rezidă în natura omenescă, emulație pînă acum expusă într-o formă acceptabilă numai de către Fourier și care, după suprimarea intereselor antagoniste, se va limita numai la sfera ei specifică și rațională.

Lupta dintre capital și capital, dintre muncă și muncă, dintre pămînt și pămînt duce producția la o stare febrilă în care ea răstoarnă orice relație firească și rațională. Nici un capital nu poate rezista concurenței altui capital dacă nu este ridicat pe cea mai înaltă treaptă de activitate, nici o parcelă de pămînt nu poate fi cultivată cu folos dacă nu sporește neîncetat productivitatea ei. Nici un muncitor nu poate ține piept concurenților săi dacă nu închină muncii toate forțele sale. Și, în general, nici unul dintre cei ce intră în lupta de concurență nu poate rezista fără cea mai mare încordare a forțelor lui, fără renunțarea la toate scopurile într-adevăr omenești. Această supraîncordare a unei părți are ca urmare inevitabilă slăbirea celeilalte părți. Chiar cînd oscilația concurenței este neînsemnată, cînd cererea și oferta, consumația și producția sînt aproape egale, trebuie să intervină în desfășurarea producției o treaptă pe care există un surplus atît de mare de forțe de producție, încît marea masă a națiunii nu are din ce trăi, încît oamenii mor de foame de prea mult belșug. În această situație absurdă, în această întruchipare a aberației se găsește Anglia încă de mult timp. Dacă produc-

ția oscilează mai puternic, cum se și întâmplă în mod inevitabil în urma unei asemenea stări de lucruri, apare alternanța de la prosperitate la criză, de la supraproducție la stagnare. Economisții nu și-au putut explica, niciodată această situație absurdă ; pentru a o explica, ei au inventat teoria populației, care este tot atât de irațională, ba chiar mai irațională decât această contradicție a existenței concomitente a bogăției și mizeriei. Economisții nu-și puteau permite să vadă realitatea ; ei nu-și puteau permite să-și dea seama că această contradicție este o simplă urmare a concurenței, căci altminteri întregul lor sistem ar fi fost dat peste cap.

Nouă ne este ușor să lămurim problema. Forța productivă care stă la dispoziția omenirii este nelimitată. Productivitatea pământului poate crește la nesfârșit prin folosirea capitalului, a muncii și a științei. După calculele celor mai pricepuți economiști și statisticieni (comp. *Alison*, „*Principle of population*“, vol. 1, cap. 1 și 2)¹⁸¹, în timp de zece ani „suprapopulată“ Mare Britanie poate ajunge în situația de a produce îndeajuns grâu pentru o populație de 6 ori mai mare decât cea actuală. Capitalul crește pe zi ce trece ; forța de muncă crește o dată cu populația, iar știința pune tot mai mult, pe zi ce trece, forțele naturii în slujba oamenilor. Această incomensurabilă capacitate productivă, minuită în mod conștient și în interesul tuturor, ar reduce în curînd la minimum munca ce revine omenirii ; lăsată pe seama concurenței, ea face același lucru, însă în cadrul contradicției. O parte din pămînturi sînt cultivate cît mai bine, în timp ce o altă parte — în Marea Britanie și în Irlanda 30.000.000 de acri de pămînt bun — zace înțelenită. O parte din capital circulă cu o iuțeală extraordinară, iar alta zace în ladă. O parte dintre muncitori lucrează 14, 16 ore pe zi, în timp ce alta stă degeaba inactivă și flămînzește. Contrastul reiese și din următoarea simultaneitate : astăzi negoțul merge bine, cererea este foarte mare, toți lucrează, capitalul circulă cu o iuțeală uimitoare, agricultura e prosperă, muncitorii lucrează pînă nu mai pot ; mîine survine o stagnare, agricultura nu mai rentează, suprafețe întregi de pămînt rămîn necultivate, circulația capitalului se oprește, muncitorii șomează și întreaga țară pătîmește de pe urma excedentului de avuție și de populație.

Economisții însă nu-și pot permite să recunoască această prezentare a lucrurilor drept cea justă ; căci altfel, după cum am spus, ar trebui să renunțe la întregul lor sistem

al concurenței ; ar trebui să vadă caracterul găunos al opoziției pe care o creează între producție și consumație, între populație excedentară și avuție excedentară. Dar, deoarece faptele nu puteau fi tăgăduite, pentru a face să coincidă faptele cu teoria a fost inventată teoria populației.

Malthus, întemeietorul acestei doctrine, afirmă că populația apasă mereu asupra mijloacelor de subzistență, că îndată ce producția crește populația se înmulțește în aceeași măsură și că tendința inerentă populației de a se înmulți, depășind mijloacele de subzistență disponibile, constituie cauza întregii mizerii, a tuturor viciilor. Căci, dacă există prea mulți oameni, ei trebuie înlăturați într-un fel sau altul, să moară fie de moarte violentă, fie de foame. Dar, o dată înfăptuit acest lucru, golul apărut este iarăși imediat umplut de către alți factori care fac să se înmulțească populația și astfel reîncepe mizeria din trecut. Da, așa stau lucrurile, indiferent de împrejurări, nu numai în starea de civilizație, ci și în starea naturală ; sălbaticii din Noua Olandă *, care revin unul de milă pătrată, suferă tot atît de mult de pe urma suprapopulației ca și Anglia. Pe scurt, dacă vrem să fim consecvenți, trebuie să recunoaștem că *pămîntul era suprapopulat încă pe vremea cînd exista numai un singur om*. Concluzia acestei prezentări este că, deoarece există un excedent tocmai de săraci, nu trebuie întreprins nimic altceva pentru ei decît să-i faci să suporte pe cît posibil mai ușor foamea, să-i convingi că nimic nu se poate schimba și că pentru întreaga lor clasă nu există altă scăpare decît să se perpetueze pe cît posibil mai puțin sau, dacă acest lucru nu-i cu putință, în orice caz este preferabil să se înființeze o instituție de stat pentru exterminarea fără dureri a copiilor celor săraci, așa cum propusese „Marcus”¹⁸² ; potrivit teoriei căruia fiecare familie de muncitori își putea permite doi copii și jumătate, iar ceea ce depășea acest număr trebuia să fie exterminat fără dureri. Să dai de pomană ar fi o crimă, căci sprijini creșterea excedentului de populație ; ar reprezenta însă un mare avantaj dacă sărăcia ar fi decretată o crimă, iar azilurile pentru săraci drept case de corecție, după cum s-a și întîmplat în Anglia prin noua lege „liberală” cu privire la săraci¹⁸³. Este drept că această teorie corespunde foarte puțin cu învățătura bibliei despre perfecțiunea lui Dumnezeu și a creației lui, dar „nu este bine să combați faptele cu biblia” !

* — vechea denumire a Australiei. — Nota Red.

Este oare nevoie să expun mai amănunțit această doctrină infamă, josnică, această blasfemie monstruoasă împotriva naturii și omenirii, să urmăresc și mai departe consecințele ei? Aici vedem, în sfârșit, imoralitatea economiștilor ajunsă la punctul ei culminant. Ce înseamnă oare toate războaiele și ororile sistemului monopolist față de această teorie? Și tocmai ea constituie cheia de boltă a sistemului liberal al liber-schimbismului, a cărei prăbușire antrenează prăbușirea întregului edificiu. Dar dacă concurența este dovedită aici drept cauză a mizeriei, a sărăciei, a crimei, cine va mai îndrăzni să ridice cuvântul în apărarea ei?

În sus-citata sa operă, Alison a zdruncinat teoria lui Malthus, referindu-se la forța productivă a pământului și opunînd principiului malthusian faptul că fiecare om adult poate produce mai mult decît are el însuși nevoie, fapt fără de care omenirea nu s-ar putea înmulți, ba nici măcar nu ar putea exista; altfel din ce ar trăi generația care crește? Dar Alison nu cercetează fondul problemei și de aceea ajunge în cele din urmă la același rezultat ca Malthus. Deși dovedește că principiul lui Malthus nu este just, nu poate totuși tăgădui faptele care l-au condus pe acesta spre principiul lui.

Dacă Malthus nu ar fi considerat problema atît de unilateral, ar fi trebuit să vadă că excedentul de populație sau de forță de muncă este întotdeauna legat de avuție excedentară, capital excedentar și proprietate funciară excedentară. Populația este numai acolo prea mare unde în genere forța productivă este prea mare. Situația fiecărei țări suprapopulate, și în special a Angliei începînd din epoca în care a scris Malthus, demonstrează acest lucru în modul cel mai lămurit. Acestea erau faptele pe care Malthus trebuia să le analizeze în totalitatea lor și a căror analizare trebuia să-l ducă la rezultatul cel just; în loc de aceasta, el s-a agățat de un singur fapt, neglijîndu-le pe toate celelalte, și a ajuns astfel la rezultatul său absurd. A doua greșeală pe care a făcut-o a fost confuzia dintre mijloacele de subsistență și posibilitățile de plasare a muncitorilor. Însă faptul că populația apasă întotdeauna asupra posibilităților de plasare, că pot fi ocupați tot atît de mulți oameni cîți se nasc, pe scurt că producerea forței de muncă a fost reglată pînă acum de legea concurenței și de aceea a fost supusă crizelor periodice și oscilațiilor este un fapt a cărui constatare constituie meritul lui Malthus. Dar posibilitățile de plasare nu sînt tot una cu

mijloacele de subzistență. Posibilitățile de plasare se înmulțesc numai ca un rezultat final al sporirii forței mașinilor și a capitalului; mijloacele de subzistență se înmulțesc îndată ce în genere se înmulțește cît de cît forța productivă. Și aici iese la iveală o nouă contradicție a economiei politice. În concepția economiștilor cererea nu este cererea reală, iar consumația este o consumație artificială. Pentru economiști numai cel ce poate oferi un echivalent pentru ceea ce primește este un solicitant real, un consumator real. Dacă este însă o realitate că fiecare adult produce mai mult decît poate consuma el însuși, că copiii sînt aidoma pomilor care restituie cu prisosință cheltuiala făcută cu ei — și doar acestea sînt realități — este de presupus că fiecare muncitor ar trebui să producă mult mai mult decît are el nevoie și comunitatea ar trebui de aceea să-l aprovizioneze de bunăvoie cu tot ceea ce are nevoie, este de presupus că o familie mare ar trebui să însemne pentru comunitate un dar mult dorit. Dar economiștii, în vulgaritatea concepției lor, nu cunosc alt echivalent decît cel care le este plătit în bani peșin palpabili. Ei sunt atît de prinși în contradicțiile lor, încît cele mai izbitoare fapte îi lasă tot atît de indiferenți ca și cele mai științifice principii.

Desființăm contradicția suprimînd-o pur și simplu. O dată cu contopirea intereselor actualmente opuse dispăre opoziția dintre suprapopulație într-o parte și supraavuție într-altă parte, dispăre minunăția mai minunată decît toate minunile tuturor religiilor la un loc după care o națiune trebuie să moară de foame de atîta bogăție și belșug, dispăre afirmația nebunească potrivit căreia pămîntul nu ar avea destulă putere să hrănească pe toți oamenii. Această afirmație constituie punctul culminant al economiei politice creștine, iar faptul că economia noastră politică este în esență creștină aș fi putut să-l dovedesc cu fiecare teză, cu fiecare categorie, și am s-o și fac la timpul său; teoria lui Malthus este numai expresia economică a dogmei religioase despre contradicția dintre spirit și natură și despre degenerarea amîndurora care rezultă din aceasta. Sper că am dovedit și pe tărîm economic inexistența acestei contradicții, care a fost încă de mult rezolvată în ceea ce privește religia și o dată cu religia; de altfel nu voi accepta ca fiind competentă nici o pledoarie în favoarea teoriei lui Malthus care nu-mi explică în prealabil, cu ajutorul propriilor ei principii și în conformitate cu rațiunea și cu realitatea, cum se poate ca un popor să moară de foame de prea mult belșug.

Teoria lui Malthus a însemnat de altfel un moment de tranziție absolut indispensabil care ne-a dus extrem de departe. Datorită ei și în genere datorită economiei politice, atenția noastră a fost îndreptată asupra forței productive a pământului și asupra forței productive a omenirii și, după ce am învins acest sistem economic al desperării, am fost pentru totdeauna feriți de teama suprapopulației. Ea ne furnizează cele mai puternice argumente economice pentru o transformare socială; căci, chiar dacă Malthus ar fi avut în întregime dreptate, ar fi trebuit să se procedeze pe loc la această transformare, deoarece numai ea, numai educația care datorită ei poate fi dată maselor, face posibilă acea limitare morală a instinctului de procreare pe care însuși Malthus o înfățișează drept cel mai eficace și cel mai lesne remediu împotriva suprapopulației. Datorită ei am făcut cunoștință cu cea mai adâncă înjosire a omenirii, cu dependența acesteia de concurență; ea ne-a arătat că, în ultimă instanță, proprietatea privată a făcut din om o marfă, a cărei producere și distrugere depinde de asemenea numai de cerere și că, în felul acesta, sistemul concurenței a măcelărit și măcelărește zilnic milioane de oameni; toate acestea noi le-am văzut și toate acestea ne îndeamnă la desființarea acestei înjosiri a omenirii prin desființarea proprietății private, a concurenței și a intereselor opuse.

Dar să revenim încă o dată la raportul dintre forța productivă și populație, pentru a îndepărta orice temei al fricii generale de suprapopulație. Malthus face un calcul pe care își bazează întregul sistem. Populația s-ar înmulți în progresie geometrică: $1+2+4+8+16+32$ etc., forța productivă a pământului în progresie aritmetică: $1+2+3+4+5+6$. Diferența este evidentă, este înfricoșătoare; dar este ea justă? Unde s-a dovedit că productivitatea pământului crește în progresie aritmetică? Întinderea pământului e limitată — să admitem. Forța de muncă care urmează a fi folosită pe această suprafață crește o dată cu populația; chiar dacă presupunem că prin cheltuirea mai mare de muncă produsul sporit obținut nu crește întotdeauna în aceeași proporție cu munca, mai rămîne un al treilea element, care desigur că nu are niciodată prea mare însemnătate pentru economiști, — știința, al cărei progres este nelimitat și cel puțin tot atît de rapid ca și creșterea populației. Cît de mare este progresul pe care-l datorează agricultura acestui secol numai chimiei, ba chiar numai celor doi bărbați — Sir Humphrey Davy și Justus Liebig? Știința crește cel puțin la

fel ca populația ; populația crește p̄rporțional cu numărul ultimei generații ; știința progresează proporțional cu masa cunoștințelor care i-au fost lăsate de generația anterioară, așadar poate înainta și ea în progresie geometrică în împrejurările cele mai obișnuite, și ce este imposibil pentru știință ? Este însă ridicol să vorbești de suprapopulație atita timp cît „valea fluviului Mississippi are suficient pămînt înțelenit pentru ca să poată fi mutată acolo întreaga populație a Europei”¹⁸⁴, atita timp cît abia o treime a pămîntului poate fi considerată drept cultivată, iar producția acestei treimi însăși poate crește de șase ori și chiar mai mult prin întrebuințarea unor mijloace de ameliorare deja cunoscute.

Concurența opune, așadar, capitalul capitalului, munca muncii, proprietatea funciară proprietății funciare și tot astfel opune fiecare din aceste elemente celorlalte două. În luptă învinge cel mai tare, iar pentru a putea prezice rezultatul acestei lupte va trebui să cercetăm puterea combatanților. La început, atit proprietatea funciară cît și capitalul sînt mai tari decît munca, căci muncitorul trebuie să muncească pentru a trăi, în timp ce proprietarul funciar poate trăi din renta sa, iar capitalistul din dobînzile sale, la nevoie din capitalul său sau din proprietatea funciară capitalizată. Urmarea este că muncii îi revine numai strictul necesar, nimic altceva decît mijloacele de subzistență, în timp ce marea majoritate a produselor se împarte între capital și proprietatea funciară. Muncitorul mai puternic alungă apoi de pe piață pe muncitorul mai slab, capitalul mai mare alungă capitalul mai mic, proprietatea funciară mai mare pe cea mică. Practica confirmă această concluzie. Sînt cunoscute avantajele pe care le au fabricantul și comerciantul mai mare asupra celui mic, marele proprietar funciar asupra posesorului unei suprafețe de un singur pogon de pămînt. Urmarea este că, chiar în împrejurări obișnuite, marele capital și marea proprietate funciară înghit micul capital și mica proprietate funciară potrivit dreptului celui mai tare, ceea ce înseamnă centralizarea proprietății. În timpul crizelor comerciale și agricole, centralizarea are loc mult mai rapid. Marea proprietate, în genere, crește mult mai repede decît cea mică, deoarece se scade o parte mult mai neînsemnată din venit pentru acoperirea cheltuielilor proprietății. Această centralizare a proprietății este o lege a proprietății private tot atit de immanentă

ca și toate celelalte ; clasele de mijloc trebuie să dispară din ce în ce mai mult pînă cînd lumea va fi împărțită în milionari și pauperi, în mari proprietari funciari și zileri săraci. Nici o lege, nici o împărțire a proprietății funciare, nici o fărîmîtare eventuală a capitalului nu ajută la nimic ; la acest rezultat trebuie să se ajungă și se va ajunge dacă nu i-o ia înainte transformarea totală a relațiilor sociale, contopirea intereselor opuse, desființarea proprietății private.

Concurența liberă, principala lozincă a economiștilor din zilele noastre, este o imposibilitate. Monopolul avea cel puțin intenția, chiar dacă nu și-o putea aduce la îndeplinire, să-l apere pe consumator de înșelăciune. Desființarea monopolului însă deschide larg porțile înșelăciunii. Dv. spuneți : concurența poartă în sine remediul împotriva înșelăciunii, căci nimeni nu va cumpăra lucruri proaste ; ceea ce înseamnă că fiecare trebuie să fie un cunoscător al fiecărui articol, și acest lucru este imposibil ; de aici rezultă necesitatea monopolului care există încă de pe acum asupra multor articole. Farmaciile etc. *trebuie* să aibă un monopol. Și cel mai important articol, banii, au tocmai cel mai mult nevoie de monopol. De fiecare dată cînd mijloacele de circulație au încetat să mai fie monopol de stat s-a produs o criză comercială, iar economiștii englezi, printre alții și dr. Wade, recunosc chiar în această privință necesitatea monopolului. Dar nici monopolul nu te apără împotriva banilor falși. Din orice parte ai privi problema, ambele ei aspecte sînt la fel de dificile, căci monopolul dă naștere concurenței libere și aceasta la rîndul ei monopolului ; de aceea trebuie să dispară amîndouă și să fie înlăturate aceste greutăți prin desființarea principiului care le generează.

Concurența a pătruns toate relațiile vieții noastre și a desvîrșit actuala stare de lucruri în care oamenii se subjugă reciproc unii pe alții. Concurența este marele motor care îmboldește mereu la activitate vechea noastră ordine sau, mai bine zis, dezordine socială ce se șubrezește, dar care la fiecare nouă încordare consumă și o parte din forțele ce se șubrelesc. Concurența domină atît dezvoltarea numerică a omenirii cît și pe cea morală. Cine s-a familiarizat într-o oarecare măsură cu statistica crimelor trebuie să fi fost izbit de ciudata regularitate cu care progresează în fiecare an crimele, cu care anumite cauze dau naștere la anumite crime. Extinderea siste-

mului de fabrică are peste tot ca urmare înmulțirea crimelor. Numărul arestărilor, al delictelor penale, ba chiar numărul asasinatelor, al spargerilor, al furțișagurilor etc. dintr-un oraș mare sau dintr-un district poate fi stabilit dinainte în fiecare an, cu o exactitate confirmată de fiecare dată, așa cum destul de des s-a întâmplat în Anglia. Această regularitate dovedește că și crimele sînt produse de concurență, că societatea dă naștere unei *cereri* de crime, căreia îi corespunde o *ofertă* potrivită, că golul care a fost făcut prin arestarea, deportarea sau executarea unui anumit număr de oameni este umplut imediat de alții, întocmai cum fiecare gol în populație este de îndată umplut de noii veniți, cu alte cuvinte crimele apasă asupra mijloacelor de pedepsire tot așa cum apasă popoarele asupra posibilităților de plasare. În asemenea împrejurări, abstracție făcînd de toate celelalte, las pe seama cititorilor mei să aprecieze cît de drept este să pedepsești pe criminal. Eu îmi propun numai să dovedesc aici extinderea concurenței și asupra domeniului moral și să arăt la ce degradare adîncă l-a dus proprietatea privată pe om.

În lupta capitalului și a pămîntului împotriva muncii, primele două elemente mai au încă un avantaj deosebit față de muncă — ajutorul științei —, căci în împrejurările actuale este și ea îndreptată împotriva muncii. De pildă, aproape toate invențiile în domeniul mecanicii, mai ales mașinile de filat bumbac ale lui Hargreaves, Crompton și Arkwright, au fost ocazionate de lipsa forței de muncă. Cererea sporită de muncă a dat întotdeauna naștere unor invenții care au mărit considerabil forța de muncă, așadar au scăzut cererea de muncă omenească. Istoria Angliei de la 1770 și pînă acum este o continuă dovadă în această privință. Ultima mare invenție în filatura de bumbac, mașina automată de filat, a fost ocazionată numai de cererea de muncă și de creșterea salariului; ea a dublat munca mecanică și a redus prin aceasta munca manuală la jumătate, a lăsat jumătate din muncitori fără ocupație și a scăzut astfel salariul celorlalți la jumătate; ea a nimicit o conspirație a muncitorilor împotriva fabricanților și a distrus și ultima rămășiță de putere cu care munca mai rezistase în lupta inegală împotriva capitalului (comp. Dr. Ure, „*Philosophy of Manufactures*”, vol. 2) ¹⁸⁵. Ce-i drept, economiștii spun că dacă se consideră rezultatele ei finale, mașina este în avantajul muncitorilor, ieftinînd pro-

ducția, creînd prin aceasta o nouă piață mai mare pentru produsele lor și procurînd totuși, în cele din urmă, iarăși de lucru muncitorilor rămași șomeri. Foarte bine ; dar economiștii uită oare că producerea forței de muncă este reglată de concurență, că forța de muncă exercită întotdeauna o presiune asupra posibilităților de plasare, că, așadar, atunci cînd ar surveni aceste avantaje, un excedent de concurenți așteaptă de acum să muncească și astfel avantajul devine iluzoriu, în timp ce dezavantajul, anume faptul că jumătate din muncitori sînt brusc lipsiți de mijloacele de subzistență și că scade salariul celeilalte jumătăți, nu este iluzoriu ? Economiștii uită oare că progresul invențiilor nu se oprește niciodată și deci acest dezavantaj se eternizează ? Uită ei oare că în cadrul diviziunii muncii, duse la extrem datorită civilizației noastre, un muncitor poate trăi numai dacă poate fi folosit la o anumită mașină pentru o anumită muncă măruntă ? că trecerea de la o ocupație la alta nouă este aproape întotdeauna o imposibilitate categorică pentru muncitorul adult ?

Considerînd efectele mașinismului, ajung la o altă temă, mai îndepărtată, sistemul de fabrică, pe care nu vreau și nici nu am timp s-o tratez aici. Sper, de altfel, să am în curînd ocazia să expun amănunțit oribila imoralitate a acestui sistem și să dezvălui fără cruțare fățărnicia economiștilor, care apare aici în toată splendoarea ei¹⁸⁶.

Scris la sfîrșitul anului 1843 — ianuarie 1844
„Deutsch-Französische Jahrbücher“, 1844

Situația Angliei

de

Friedrich Engels

„*Past and Present*” * by Thomas Carlyle, Londra, 1843

Printre numeroasele cărți voluminoase și broșuri subțiri apărute în cursul anului trecut în Anglia într-un amuzament și instruirea „lumii culte”, lucrarea menționată mai sus este singura care merită să fie citită. Toate romanele în mai multe volume cu intrigile lor tragice și comice, toate comentariile înălțătoare și contemplative, savante și nesavante, asupra bibliei — căci romanele și cărțile virtuozitate, înălțătoare sînt mărfurile cele mai căutate din literatura engleză — le puteți lăsa la o parte liniștiți fără a le citi. Poate că veți da peste niscai cărți de geologie sau de economie, de istorie sau de matematică care conțin un grăunte de noutate, dar acestea sînt lucruri pe care trebuie să le studiezi, iar nu să le citești; ele vă oferă o aridă știință de specialitate, un ierbar uscat, plante de mult dezdăcinate din solul general uman de unde își trageau hrana lor. Oricît ați răscoli această literatură, cartea lui Carlyle este singura care atinge coarde omenești, care înfățișează relații omenești și aduce în fața ochilor noștri o fărîmă de gîndire omenească.

Este ciudat cît de mult au decăzut și s-au vlăguit din punct de vedere spiritual, în Anglia, clasele de sus ale societății, aceste clase pe care englezul le numește „*respectable people*”, „*the better sort of people*” ** etc. Toată energia, toată activitatea, tot conținutul lor s-a epuizat; aristocrația de la țară se duce la vînătoare, aristocrația financiară ține registre de contabilitate și, în cel mai bun caz, își petrece timpul citind o literatură la fel de stearpă și de lipsită de vlagă ca și ea însăși. Prejudecățile politice și religioase se moștenesc din generație în generație; totul se obține acum cu ușurință, reprezentanții acestor clase nu mai au nevoie să se frămînte

* — „Trecut și prezent”. — *Nota Trad.*

** — „oameni respectabili”, „lumea bună”. — *Nota Trad.*

pentru principii, ca în vremurile de altădată ; încă de pe cînd sînt în leagăn, principiile le pică din zbor, de-a gata, nici nu se știe de unde. Ce le mai trebuie ? Fiecare dintre ei a avut parte de o educație aleasă, adică i s-a împuiat capul fără succes în școală cu grecii și cu romanii ; în afară de aceasta, fiecare dintre ei este „respectabil“, cu alte cuvinte are atîtea și atîtea mii de lire sterline, și, prin urmare, singurul lucru de care trebuie să se îngrijească este să-și caute o nevăstă, dacă nu are încă.

Ce să mai zicem despre caricatura pe care oamenii o denumesc „spirit“ ? De unde ar putea să apară într-o asemenea viață spirit ? Și, chiar dacă ar apărea, unde s-ar putea aciuia ? Aici totul este bine stabilit și delimitat în mod chinezesc, și vai de acela care depășește acest cadru îngust, de trei ori vai de acela care încalcă o veche prejudecată onorabilă și încă de trei ori vai de el dacă această prejudecată este religioasă. Aici nu există pentru toate întrebările decît două răspunsuri : un răspuns whig și un răspuns tori, și aceste răspunsuri sînt de mult prescrise de către marii maeștri de ceremonie ai celor două partide ; nu e nevoie de nici un fel de chibzuială sau de cercetări anevoioase, totul e servit de-a gata : Dicky Cobden sau lordul John Russell a spus cutare lucru, iar Robby Peel sau „ducele“ *par excellence* *, adică ducele de Wellington, a spus cutare lucru, și cu asta basta.

Vouă, nemților cumsecade, vă este dat să auziți de fiecare dată, din partea ziaristilor și deputaților liberali, ce oameni minunați și independenți sînt englezii, și toate acestea datorită instituțiilor lor libere, care din depărtare se prezintă într-o lumină foarte trandafirie. Dezbaterele parlamentare, presa liberă, adunările furtunoase de masă, alegerile, curțile cu juri, toate acestea nu pot să nu impresioneze sufletul timid al germanului credul, care — uimit — ia toată această aparență frumoasă drept realitate. Dar, de fapt, punctul de vedere al ziaristului și al deputatului liberal este departe de a se fi ridicat la acel nivel care să le permită o privire de ansamblu asupra dezvoltării omenirii sau fie măcar a unei singure națiuni. Constituția engleză a fost destul de bună atunci cînd a fost întocmită și a fost și de oarecare folos, ba de la 1828 încoace s-a apucat chiar de cea mai bună treabă pe care ar fi putut s-o facă vreodată, și anume a început să lucreze la propria ei desființare¹⁸⁷ ; dar ceea ce îi atribuie liberalul,

* — prin excelență. — *Nota Trad.*

tocmai aceasta nu a făcut. Ea nu a făcut din englezi oameni independenți. Englezii, adică englezii culți — căci pe continent ei sînt luați drept criteriu pentru aprecierea caracterului național englez —, acești englezi sînt sclavii cei mai demni de dispreț din lume. Numai acea parte a națiunii engleze care este necunoscută pe continent, numai muncitorii, acești paria ai Angliei, numai săracii sînt într-adevăr demni de respect, cu toată necioplirea și demoralizarea lor. De la ei va veni salvarea Angliei; ei reprezintă un material care poate fi încă modelat; ei nu au cultură, dar nu au nici prejudecăți și dispun și de forța pentru a înfăptui o mare operă națională; ei mai au un viitor. Aristocrația, care cuprinde astăzi și clasele de mijloc, s-a epuizat; întregul bagaj de idei de care dispunea a fost consumat pînă la ultimele sale concluzii și pus în practică, iar imperiul ei se apropie cu pași repezi de sfîrșit. Constituția este opera ei, și prima consecință a acestei opere a fost că a înconjurat pe inițiatorii ei cu o rețea de instituții în cadrul căreia orice manifestare liberă a spiritului a devenit imposibilă. Domnia prejudecăților publice este pretutindeni prima consecință a așa-ziselor instituții politice libere, și această domnie este, în țara cea mai liberă din punct de vedere politic din Europa — în Anglia —, mai puternică decît oriunde, cu excepția Americii de Nord, unde prin legea lui Lynch prejudecata publică este legalizată ca o putere în stat. Englezul se pleacă în fața prejudecății publice, se sacrifică zilnic pentru ea și, cu cît este mai liberal, cu atît mai umil se prosternează în țărîină în fața acestui idol al său. Dar prejudecata publică în „cercurile culte” este fie de nuanță tori, fie de nuanță whig; sau, la rigoare, e radicală, dar chiar aceasta nu mai constituie un semn de bonton. Duceți-vă o dată în mijlocul unor englezi culți și spuneți-le că sînteți cartiști sau democrați, și ei se vor îndoi că sînteți în toate mințile și vor evita societatea voastră. Sau încercați să le declarați că nu credeți în divinitatea lui Hristos, și s-a zis cu voi; iar dacă mărturisiiți cumva că sînteți atești, a doua zi toți se vor prefăca că nu vă cunosc. Și dacă englezul independent începe într-adevăr să gîndească — ceea ce se întîmplă destul de rar — și se scutură de cătușele prejudecății pe care a supt-o o dată cu laptele mamei sale, chiar și atunci el nu are curajul să-și exprime liber convingerea, chiar și atunci adoptă în mod ipocrit o părere care să fie cel puțin tolerată și este mulțumit dacă din cînd în cînd poate vorbi deschis, între patru ochi, cu un tovarăș de idei.

Astfel, clasele culte din Anglia sînt refractare oricărui progres, și numai datorită presiunii clasei muncitoare mai sînt menținute oarecum în mișcare. Nu ne putem aștepta ca hrana literară de fiecare zi a acestei culturi senile să fie altfel croită decît ea însăși. Întreaga literatură fashionable * se învîrtește mereu în același cerc și este tot atît de plictisitoare și de stearpă ca și blazata și vlăguita societate mondenă.

Cînd „Viața lui Iisus“ a lui Strauss și faima ei au străbătut canalul, nici un om cumsecade nu a avut curajul să traducă cartea, nici un editor de vază nu s-a încumetat s-o tipărească. În sfîrșit, un lector socialist (pentru acest termen agitatoric de specialitate nu există un cuvînt german), deci un om cu cea mai puțin fashionable situație socială cu puțință, a tradus-o, un modest tipograf, socialist, a tipărit-o în fascicule la prețul de un penny fiecare ; iar muncitorii din Manchester, Birmingham și Londra au fost singurul public cititor al lui Strauss în Anglia.

De altfel, dacă dintre cele două partide în care se divide azi pătura cultă a englezilor este unul care merită să fie preferat, acesta este partidul torilor. În condițiile sociale din Anglia, cei din partidul whig sînt în prea mare măsură parte interesată pentru a putea avea o judecată imparțială ; industria, acest centru al societății engleze, se află în mîinile lor și îi îmbogățește ; ei o găsesc impecabilă și consideră extinderea ei drept unicul scop al întregii legislații, căci ea le-a dat bogăția și puterea de care dispun. În schimb, cei din partidul tori, a căror putere și absolutism au fost înfrînte de industrie, ale căror principii au fost zdruncinate de aceasta, o urăsc și, în cel mai bun caz, văd în ea un rău necesar. Ca urmare a acestei situații a luat naștere acea grupare a torilor filantropi ai căror conducători principali sînt lordul Ashley, Ferrand, Walter, Oastler etc. și care și-au făcut o datorie din apărarea muncitorilor industriali împotriva fabricanților. Thomas Carlyle a fost și el inițial un tori și se simte și acum mai aproape de acest partid decît de whigi. Un lucru este cert : un whig nu ar fi putut scrie niciodată o carte care să fie măcar pe jumătate atît de umană ca „Past and Present“.

Thomas Carlyle a ajuns cunoscut în Germania prin străduințele sale de a face literatura germană accesibilă englezilor. De mai mulți ani el se ocupă mai ales de situația so-

* — la modă. — *Nota Trad.*

cială a Angliei, el fiind singurul dintre oamenii culti ai țării sale care face acest lucru ; încă din 1838 el a scris o lucrare mai mică : „*Cartism*”. Pe atunci guvernul era format din whigi, care proclamau cu mult alai că „stafia” cartismului, apărută în jurul anului 1835, a fost nimicită. Cartismul era continuarea firească a vechiului radicalism, potolit pentru cîțiva ani cu bill-ul reformei și reapărut în 1835/1836 cu o vigoare nouă și cu mase mai strîns încheigate ca oricînd. Whigii credeau că au înăbușit acest cartism, ceea ce l-a determinat pe Thomas Carlyle să arate adevăratele cauze ale cartismului, precum și imposibilitatea de a-l stîrpi înainte ca aceste cauze să fi fost ele însele stîrpite. Punctul de vedere al acestei cărți este, în general, același cu cel din „*Past and Present*”, dar cu o nuanță toristă mai pronunțată, datorită poate numai faptului că whigii, fiind partidul la putere, erau cei mai expuși criticii. În orice caz, „*Past and Present*” cuprinde tot ceea ce conține broșura menționată, dar într-o formă mai clară, mai dezvoltată și cu indicarea expresă a consecințelor, astfel că ne scutește de a face critica lucrării „*Cartism*”.

În „*Past and Present*” se face o paralelă între Anglia din secolul al XII-lea și cea din secolul al XIX-lea. Cartea se compune din patru secțiuni, intitulate : „Introducere”, „Călugărul de pe vremuri”, „Muncitorul timpurilor noi”, „Horoscop”. — Să parcurgem pe rînd toate aceste patru secțiuni ; nu pot rezista ispitei de a traduce cele mai bune pasaje, adeseori minunat de frumoase din această carte, ceea ce nu va impieta însă asupra criticii.

Primul capitol al introducerii se cheamă : „*Midas*”.

„Situția Angliei... este, pe bună dreptate, considerată drept una din cele mai amenințătoare și, în general, din cele mai ciudate situații care au existat vreodată în lume. Anglia posedă din belșug bogății de tot felul, și totuși moare de foame. Cu aceeași îmbelșugare înverzește și înflorește pămîntul Angliei, acoperit de lanuri aurii, împînzit cu ateliere în care se lucrează cu unelte de tot felul, cu cei 15.000.000 de muncitori despre care se spune că sînt cei mai puternici, cei mai deștepți și cei mai sîrguincioși din cîți au existat vreodată pe pămîntul nostru. Acești oameni există. Munca pe care au depus-o, roadele mîinilor lor se află aici din belșug, pretutindeni în cea mai mare abundență, și iată, ca rostită de un vrăjitor, răsună porunca sinistră : «nu vă atingeți de ele, voi muncitorii, voi domni care lucrați, și nici voi, domni care trîndăviți ; nimeni dintre voi să nu îndrăznească să se atingă de ele, niciunul dintre voi să nu se bucure de ele, căci sînt roade fermecate !»”

Această poruncă lovește în primul rînd în muncitori. În 1842, în Anglia și în Walles se numărau 1.430.000 de pauperi,

dintre care 222.000 se aflau închiși în case de muncă — „bastilii create de legea cu privire la săraci“, cum le denumește poporul. Aceasta mulțumită omeniei partidului whig ! Scoția nu are o lege cu privire la săraci, în schimb are o mulțime de săraci. Irlanda poate să se mîndrească, în trecut fie zis, cu imensa cifră de 2.300.000 de pauperi.

„În fața curții cu juri din Stockport (Cheshire) au compărut ca acuzați o mamă și un tată care au fost găsiți vinovați de otrăvirea a trei dintre copiii lor cu scopul de a înșela prin aceasta o societate de înmormîntare care era obligată să plătească la moartea fiecărui copil cîte 3 lire și 8 șilingi, și se spune că autoritățile în drept au dat să se înțeleagă că acesta nu este singurul caz și că ar fi poate mai bine să nu se întreprindă o anchetare prea minuțioasă a acestei situații... Asemenea exemple pot fi comparate cu cel mai înalt vîrf de munte care se profilează la orizont ; la poalele lui se întinde o întregă regiune muntoasă și un șes încă ascuns privirii. — O mamă omenească și un tată omenesc și-au zis unul altuia : Ce să facem ca să nu murim de foame ? Am ajuns cum nu se poate mai rău aici, în subsolul nostru întunecos, și ajutorul este departe. În turnul foamei al lui Ugolino se petrec lucruri grozave, și Godda, micuțul mult iubit, cade mort la picioarele tatălui său. Părinții din Stockport au stat și s-au gîndit, apoi și-au spus : Bietul nostru Tom, micuț și flămînd, care plînge toată ziua și cere plîne, care pe lumea asta nu va avea parte decît de mizerie și de nimic altceva, ce-ar fi dacă ar scăpa dintr-o dată de suferințe, iar noi ceilalți ne-am salva, poate, viața ? Lucrul a fost întii gîndit, apoi spus și, în cele din urmă, înfăptuit. Iar acum cînd Tom nu mai e printre cei vii și toți banii au fost cheltuiți și mîncați, cui îi vine rîndul : bietului Jack, micuț și flămînd, sau bietului Will, la fel de micuț și de flămînd ? — Înfiorătoare chibzuială asupra căilor și mijloacelor ! — În orașele asediate, printre ruinele catastrofele ale Ierusalimului căzut, lovit de mînia lui Dumnezeu, s-a prorocit : femeii nenorocite își vor găti cu mîinile lor mîncare din propriii lor copii. Fantezia întunecată a evreului antic nu și-a putut închipui o prăpastie mai neagră a mizeriei ; aceasta era extrema limită la care putea ajunge un om decăzut, blestemat de Dumnezeu. Și noi aici, în Anglia modernă, în mijlocul abundentei și al bogățiilor, oare și noi vom ajunge tot acolo ? Cum de s-a putut întîmpla așa ceva ? De unde vin toate astea, de ce trebuie să fie așa ?”

Asta a fost în 1841. Și pot adăuga că acum cinci luni a fost spînzurată, la Liverpool, Betty Eules din Bolton, care din aceleași motive și-a otrăvit trei copii ai ei și doi copii vitregi. Așa trăiesc săracii ! Dar cum stau lucrurile cu bogății ?

„Această industrie înfloritoare, cu bogăția ei supraabundentă, n-a îmbogățit încă pe nimeni ; ea este o bogăție vrăjită și nu aparține nimănui. Putem cheltui mii acolo unde înainte cheltuiam sute, dar cu acești bani nu putem cumpăra nimic bun. Unii mănîncă delicatese, beau vinuri scumpe, dar înseamnă oare asta o fericire mai mare ? Sînt ei mai frumoși, mai buni, mai puternici, mai curajoși ? Au devenit măcar, cum spun ei, «mai fericiți» ?”

Stăpînul angajat în activitate nu e mai fericit, stăpînul care trîndăvește, adică moșierul aristocrat, nu este nici el mai fericit ;

„atunci pentru cine este această bogăție, bogăția Angliei ? Pentru cine este ea o binecuvîntare, pe cine îl face mai fericit, mai frumos, mai înțelept, mai bun ? Pînă acum pe nimeni. Industria noastră prosperă nu a avut pînă acum nici un succes ; în mijlocul celei mai mari abundențe, poporul moare de foame ; între ziduri de aur și hambare pline, nimeni nu se simte sigur și satisfăcut. — Midas jînduia după aur și a adus insulte Olimpului. El a primit aur ; tot ce atîngea se transforma în aur ; dar la ce i-au folosit toate acestea din moment ce avea faimoasele lui urechi lungi ? Midas a hulit muzica cerească. Midas l-a insultat pe Apollo și pe zei, și zeii i-au împlinit dorința, dîndu-i în plus o pereche de urechi lungi — frumos dar această mică anexă. Cît adevăr conțin aceste legende vechi !”

„Cît de adevărată — continuă el în capitolul al II-lea — este o altă legendă veche, cea despre sfinx : natura este sfinxul, o zeiță încă nu complet eliberată, pe jumătate în stare animalică, lipsită de spiritualitate ; ea este și ordine, înțelepciune, dar și întuneric, sălbăticie, necesitate fatală”.

Natura-sfinx (misticism german, spun englezii cînd citesc acest capitol) pune fiecărui om și fiecărei epoci o întrebare. Ferice de acela care-i dă răspunsul just ; cine nu răspunde însă la întrebare sau răspunde greșit cade pradă părții animalice a sfinxului ; în locul miresei frumoase el găsește o leoaică feroce. Același lucru se întîmplă și cu națiunile ; puteți să dezlegați enigma destinului ? Și toate popoarele nefericite, ca și toți indivizii nefericiți, au răspuns greșit la această întrebare, întrucît au luat aparența drept adevăr ; ele nu au sesizat realitățile veșnice, interioare ale universului, ci formele exterioare, trecătoare ; la fel a procedat și Anglia. Anglia, ne spune mai departe Carlyle, a căzut pradă ateismului și consecința necesară este situația ei actuală. Despre toate acestea vom avea ocazia să vorbim mai tîrziu ; deocamdată observăm numai că Carlyle ar fi putut să-și dezvolte mai pe larg comparația cu sfinxul, dacă este vorba să înțelegem această legendă în sensul ei panteist vechi-schellingian de mai sus ; ca și în legendă, soluția enigmei — și anume soluția în sensul cel mai larg al cuvîntului — este și astăzi omul. Și ea își va găsi rezolvarea.

În capitolul următor ni se descrie astfel insurecția de la Manchester din august 1842 :

„Un milion de muncitori flămînzi s-au ridicat, au ieșit cu toții în stradă și s-au oprit acolo. Ce altceva ar fi putut să facă ? Nedreptățile comise erau insuportabile, tînguirile lor erau pline de amărăciune, dar furia lor era îndreptățită ; cine a pricinuit însă aceste tînguiuri și de la cine se pot

ei aștepta la un ajutor ? Avem dușmani, dar nu știm cine sînt și ce sînt ; avem prieteni, dar nu știm unde sînt. Cum am putea atunci să atacăm pe cineva, să împușcăm pe cineva sau să ne lăsăm împușcați de cineva ? O, dacă acest coșmar blestemat, invizibil, care ne stoarce nouă și alor noștri toată vloga, ar lua o formă precisă și ar apărea în fața noastră ca un tigru hircan, ca o dihanie a haosului sau chiar ca diavolul însuși ; dacă ar lua o formă oarecare ca să-l putem vedea, să putem pune mina pe el !”

Dar tocmai aceasta a fost nenorocirea muncitorilor în insurecția din vara anului 1842, că nu au știut împotriva cui trebuie să lupte. Mizeria lor era o racilă socială, și racilele sociale nu pot fi înlăturate așa cum sînt înlăturate monarhia sau privilegiile. Racilele sociale nu pot fi remediate prin carte ale poporului, și de acest lucru și-a dat seama poporul ; altfel cartă poporului ar fi fost astăzi legea fundamentală a Angliei. Racilele sociale trebuie să fie studiate și cunoscute, și acest lucru nu l-a făcut pînă în prezent masa muncitoare. Roadele importante ale răscoalei au constatat în aceea că problema vitală a Angliei, problema soartei definitive a clasei muncitoare — cum se exprimă Carlyle —, a fost pusă în mod atît de răspicat, încît a ajuns la urechea fiecărui om care gîndește în această țară. Problema nu mai poate fi acum ocolită. Anglia trebuie s-o soluționeze sau să piară.

Să trecem peste ultimele capitole ale acestei secțiuni, să trecem pentru moment și peste toată secțiunea următoare și să ne ocupăm de-a dreptul de secțiunea a treia, care are ca temă „*Muncitorul timpurilor noi*”, pentru a căpăta o imagine de ansamblu a situației din Anglia, a cărei descriere a fost începută încă în introducere.

Noi, continuă Carlyle, am lepădat religiozitatea evului mediu fără să fi primit ceva în schimb :

„Am uitat de Dumnezeu, am închis ochii în fața esenței veșnice a lucrurilor și i-am ținut deschiși numai în fața aparenței lor înșelătoare ; ne liniștim cu gîndul că acest univers este, în ceea ce privește interiorul lui, un mare semn de întrebare, iar în ceea ce privește exteriorul lui — după cît se vede — un uriaș obor de vite și o casă de muncă, cu bucătării imense și multe mese de sufragerie, unde cel înțelept își găsește un loc. Tot adevărul acestui univers este incert ; numai cîștigul și pierderea, numai hrana pentru stomac și succesul sînt și rămîn neîndoielnice pentru omul practic. Pentru noi nu mai există nici un Dumnezeu ; legile divine au devenit un «principiu al celei mai mari fericiri», au devenit un truc parlamentar ; cerul a devenit un cronometru astronomic, un teren de vînătoare pentru telescoapele lui Herschel, unde se vinează rezultate științifice și hrană sentimentală ; pe limba noastră și pe aceea a bătrînului Ben Jonson, omul și-a pierdut sufletul și acum începe să-și dea seama de lipsa lui. Acesta este de fapt punctul slab, centrul întregii cangrene sociale. — Nu mai există religie, nu mai există Dumnezeu, omul și-a pierdut sufletul și în

zadar caută remedii împotriva descompunerii lui. În zadar le caută în execuții de regi, în revoluții franceze, în reformbill-uri, în insurecții à la Manchester, — toate acestea nu sînt leacuri. Lepra purulentă, ameliorată pentru o oră, revine în ora următoare mai puternică și mai înfiorătoare.

Cum însă locul vechii religii nu putea rămîne complet vacant, am primit în locul ei o nouă evanghelie, care corespunde goliciunii și lipsei de conținut a epocii noastre, evanghelia lui mamona. Cerul creștin și iadul creștin sînt abandonate; primul — ca îndoielnic, al doilea — ca absurd, și în locul vechiului iad ați primit unul nou; iadul Angliei moderne este conștiința că „nu poți parveni, că nu poți cîștiga bani!”.

„Intr-adevăr, cu evanghelia asta a lui mamona am ajuns la niște concluzii ciudate! Vorbim de *societate* și totuși realizăm pretutindeni o totală separare și izolare. Viața noastră nu reprezintă un ajutor reciproc, ci, dimpotrivă, o dușmănie reciprocă, denumită în cadrul anumitor legi ale războiului «concurență rațională» etc. Am uitat cu desăvîrșire că plata în bani peșin nu constituie singura legătură dintre oameni. «Muncitorii mei flămînzesc?» — spune un fabricant. — «Nu i-am angajat eu oare pe piață, așa cum se obișnuiește? Nu le-am achitat pînă la ultimul ban ceea ce le datoram conform înțelegerii? Ce mai vor de la mine?» Intr-adevăr, cultul lui mamona este o tristă credință!»

„O văduvă săracă din Edinburg, de origină irlandeză, a cerut un ajutor unei instituții de binefacere pentru ea și pentru cei trei copii ai ei. A fost refuzată de toate instituțiile; puterile și curajul au părăsit-o; s-a îmbolnăvit de febră tifoidă și a murit, însă molima s-a întins pe toată strada, astfel că au mai murit de aceeași boală încă 17 persoane. Medicul omenos care povestește această întîmplare, dr. U. P. Alison, pune următoarea întrebare: n-ar fi fost mai *economic* dacă ar fi fost ajutată această femeie? Ea s-a îmbolnăvit de febră tifoidă și a omorît 17 dintre ai voștri! — Foarte ciudat. Văduva irlandeză, părăsită, se adresează semenilor ei: «Uitați-vă cum pier, lipsită de orice sprijin; trebuie să mă ajutați, doar sînt sora voastră, os din osul vostru; *același* dumnezeu ne-a creat pe toți!» Ei însă îi răspund: «Nu, e cu neputință, tu nu ești sora noastră». Dar ea le aduce dovada că e sora lor; febra ei îi omoară și *pe ei*; ei au fost frații ei, deși au negat acest lucru. S-a mai întîmplat vreodată ca oamenii să coboare atît de jos pentru a căuta o asemenea dovadă?»

În treacăt fie zis, Carlyle se înșală în cazul acesta, la fel ca și Alison. Cei bogați nu simt milă și nu-i interesează moartea „celor 17”. Căci nu este oare spre binele tuturor faptul că „suprapopulația” a scăzut cu 17 suflete? De-ar fi scăzut cu cîteva milioane în locul acestui număr infim de „17” ar fi fost cu mult mai bine. — Acesta este raționamentul bogătașilor malthusieni din Anglia.

Apoi cealaltă evanghelie, și mai rea, a diletantismului, care a creat un guvern ce nu face nimic, care le-a răpit oamenilor orice seriozitate și îi face să vrea să pară ceea ce nu sînt —

năzuința spre „fericire“, adică spre mîncare și băutură bună, care a ridicat pe pedestal materia crasă și a distrus orice conținut spiritual. Ce-ar putea ieși din toate acestea ?

„Și ce să mai zicem despre un guvern ca al nostru care acuză pe muncitor de «supraproducție» ? Nu constituie oare supraproducția miezul problemei ? Voi, producătorii de tot felul, ați produs prea mult ! Vă acuzăm că ați produs peste 200.000 de cămăși pentru a acoperi goliciunea lumii. Și pantalonii pe care li confecționați din catifea, cașmir, ștofă ecoseză, nanchin și lînă sint și ei de prea multe feluri. Și nu produceți voi pălării și ghetete, scaune pentru a sta pe ele și linguri pentru mîncat, ba chiar ceasornice de aur, bijuterii, furculițe de argint, scrinuri, șifoniere și canapele capitonate, — o, doamne ! toate Commercial Bazars și Howel și James nu pot înmagazina produsele voastre ; voi ați produs, ați produs și iar ați produs, și cine vrea să vă acuze nu are decît să se uite în jurul său. Milioane de cămăși și pantaloni nevînduți stau atîrnate, drept mărturie împotriva voastră. Vă acuzăm de supraproducție ; sînteți vinovați de grava crimă de a fi produs în cantități înfiorător de mari cămăși, pantaloni, pălării, încălțăminte și altele. Și consecința este că acum a intervenit o stagnare și muncitorii voștri trebuie să moară de foame“.

„My lords și gentlemen, de ce anume acuzați pe acești sărmani muncitori ? Dv., My lords și gentlemen, ați fost chemați pentru a veghea ca să nu se producă o stagnare ; dv. trebuie să purtați de grijă ca repartitia plății pentru munca prestată să se efectueze în mod just, astfel ca nici un muritor să nu rămînă fără salariul său, fie el exprimat în bani peșin sau în frînghie de cînepă pentru spînzurătoare ; aceasta a fost obligația voastră din vremuri imemoriale. Acești bieți țesători au uitat multe lucruri la care ar fi trebuit să se gîndească potrivit unei legi interioare nescrise, care decurge din însăși poziția lor ; dar care din legile scrise ale acestei poziții a lor au uitat-o ? Ei au fost angajați ca să confecționeze cămăși. Comunitatea le-a poruncit : faceți cămăși, și cămășile au fost făcute. Prea multe cămăși ? Într-adevăr e ceva cu totul nou în lumea asta smintită cu cele 900.000.000 de trupuri despuiate ale ei ! Dar, My lords și gentlemen, dv. societatea v-a poruncit : aveți grijă ca aceste cămăși să fie just repartizate, și unde este această repartitie ? Două milioane de muncitori care nu au cămăși pe ei sau care umblă în zdrențe stau în bastiliile create de legea cu privire la săraci, iar alte cinci milioane în pivnițele foamei ca într-un turn al lui Ugolino, și pentru a remedia răul voi spuneți : măriți-ne renta ! Voi spuneți triumfători : vreți să ticluiți o acuzație, vreți să ne reproșați nouă supraproducția ! Dar noi luăm ca martor cerul și pămîntul că noi nu am produs nimic. Nu există colțișor pe lume unde să se găsească măcar o cămașă care să fi fost făcută de noi. Nu noi sîntem vinovați de producție ; dimpotrivă, ingraților, nu am fost noi oare nevoiți «să consumăm» munți de mărfuri ? Nu au și dispărut acești munți de mărfuri de parcă am fi avut stomac de struț, un fel de capacitate divină de a devora ? Ingrăților, nu ați crescut voi sub ocrotirea aripilor noastre ? Oare fabricile voastre murdare nu se află pe pămîntul nostru ? Și să nu avem dreptul să vă vindem cerealele noastre la prețul care ne convine ? Ce credeți că s-ar alege de voi dacă noi, proprietarii de pămînt din Anglia, am hotărî să nu mai permitem să crească nici un bob de cereale ?“

Această mentalitate a aristocrației, această întrebare barbară — ce s-ar alege de voi dacă nu am fi atît de milostivi

ca să permitem să crească cerealele ? — a produs acele „nesăbuite și nenorocite legi ale cerealelor“, legi atât de nesăbuite încît nu poți aduce împotriva lor decît argumente de felul acelor „care ar face să plîngă și un înger din ceruri și un măgar de pe pămînt“. Legile cerealelor dovedesc că aristocrația încă nu a învățat să nu mai fie o pacoste, să stea liniștită, să nu facă nimic, fără să mai vorbim de faptul că ea nu a învățat să facă ceva bun ; și totuși asta ar fi, după Carlyle, datoria ei :

„Prin poziția pe care o ocupă, aristocrația este datoare să conducă și să guverneze Anglia, și fiecare muncitor dintr-o casă de muncă are dreptul s-o întrebe în primul rînd pe ea : de ce mă afl eu aici ? Întrebarea lui este auzită în cer și se va face auzită și pe pămînt dacă nu va fi luată în seamă. Acuzația lui este îndreptată împotriva dv., My lords și gentlemen. Dv. vă aflați pe primele bănci ale acuzațiilor ; datorită poziției pe care o dețineți, dv. trebuie să-i dați primii răspuns. Soarta aristocrației trîndave, pe cît se poate citi horoscopul ei în legile cerealelor etc., este o prăpastie care te umple de groază ! Da, rumenii mei frați, amatori de vînători de vulpi, în dosul fețelor voastre proaspete și atrăgătoare, dincolo de majoritățile voastre în favoarea legii cerealelor, dincolo de *sliding-scales*, de tarifele vamale protecționiste, de corupția electorală și de triumful zgomotos din Kent, un ochi perspicace descoperă imagini zguduitoare ale prăbușirii voastre, prea zguduitoare pentru a fi exprimate în cuvinte, vede inscripția «Mene mene». Dumnezeuule milostiv, nu a declarat oare la fel — numai cu o jumătate de secol în urmă — trîndava aristocrație franceză : nu mai putem trăi, nu mai putem continua luxul vestimentar corespunzător rangului nostru social ; renta funciară obținută din moșiile noastre nu ne ajunge, avem nevoie de mai mult, trebuie să fim scutiți de impozite, avem nevoie de o lege a cerealelor pentru a obține o rentă funciară sporită. Asta a fost în 1789, iar cu patru ani mai tirziu ați auzit de tăbăcăria de la Meudon, unde cei despuiați își făceau pantaloni din piele de om ? Să ne ferească cerul cel milostiv de o asemenea soartă ; să fim mai înțelepți, ca să nu ajungem atât de nenorociți !”

Aristocrația activă se lasă însă prinsă în plasa aristocrației trîndave și, în cele din urmă, ajunge și ea, cu „mamonișmul“ ei, într-o situație proastă :

„Oamenii de pe continent, pe cît se pare, importă mașini de la noi, țes bumbacul și produc pentru ei înșiși, ne izgonesc azi de pe o piață, mîine de pe alta. Acestea-s vești triste, însă nici pe departe cele mai triste. Cel mai trist lucru este că existența noastră națională, după cîte am auzit, depinde de capacitatea noastră de a vinde cu un ban mai ieftin decît toate celelalte popoare cotul de țesătură de bumbac. O situație foarte șubredă pentru o națiune mare. O situație care, după cît mi se pare, chiar în cazul unei eventuale abrogări a legii cerealelor, va deveni imposibilă cu timpul. — Nici o națiune mare nu poate sta în echilibru pe degetul mare pe un asemenea vîrf de piramidă și să se înalțe din ce în ce mai sus. Într-un cuvînt, această evanghelie a mamonișmului, cu iadul ei de șomaj, cu cererea și oferta, concurența, libertatea comerțului, «*laissez faire*»¹⁸⁸ și lua-le-ar naiba pe toate

celelalte», începe încetul cu încetul să devină cea mai jalnică evanghelie care a fost predicată vreodată pe pământ. — Și chiar dacă mine legile cerealelor ar fi abrogate, tot nu s-ar rezolva nimic prin aceasta ; s-ar crea doar loc pentru tot felul de inițiative. Prin abrogarea legilor cerealelor, prin instaurarea libertății comerțului, actuala stagnare a industriei va dispărea fără îndoială. Vom avea din nou o perioadă de inițiative comerciale, de succese și de înflorire ; lațul sugrumător al foametei care ne strânge grumazul va slăbi, vom putea respira în voie și vom avea timp pentru a ne dezmetici și pentru a regreta greșelile comise, un timp de trei ori prețios pentru a lupta pentru o reformă a proastelor noastre orânduiei așa cum luptăm pentru propria noastră viață, pentru a educa poporul, a-i ușura și a-i rindui viața, pentru a-i oferi o oarecare hrană spirituală și a-l face să aibă parte de o oarecare conducere și guvernare adevărată, — va fi un timp extrem de prețios ! Dar cu vechea metodă : «Trăiască concurența și lua-le-ar naiba pe toate celelalte !», noua noastră perioadă de înflorire se va dovedi și trebuie să se dovedească în cele din urmă a fi numai paroxism și probabil ultimul nostru paroxism. Căci dacă în decurs de 20 de ani industria noastră se va dubla, populația noastră se va dubla și ea ; vom ajunge din nou acolo unde eram înainte, cu singura deosebire că vom fi de două ori mai mulți și că vom fi de două sau de zece ori mai recalci-tranți. — Dar unde am ajuns cu această peregrinare a noastră de-a lungul vremurilor : în locuri unde oamenii rătăcesc, asemenea unor cadavre galvanizate, cu priviri fixe, lipsite de viață, fără suflet, numai cu capacitatea instinctivă de muncă a unui castor și cu un stomac pentru a digera ! Este lucru dureros să vezi desperarea foametei care a cuprins în aceste zile fabricile de bumbac și minele de cărbuni, ca și pe muncitorii agricoli zileri din Chandos ; dar, pentru un om care cugetă, un asemenea spectacol nu este nici pe departe atât de dureros ca acela al acestei filozofii brutale, nelegiuite a profitului și pierderii, al acestei înțelepciuni a vieții pe care o vedem proclamată pretutindeni, în ședințele senatului, în discuțiile din cluburi și în articolele de fond, de la amvoanele bisericilor și de la tribunele oratorilor ca pe o nouă evanghelie și ca fel de viață omenească cinstit englezească !”

„Am îndrăzneala să cred că, de la apariția societății omenești, niciodată soarta acestor milioane mute, sleite de muncă nu a fost atât de insuportabilă ca acum. Nu moartea — și nici chiar moartea prin infometare — îl face pe om nefericit ; noi toți sintem sortiți să murim, ultimul drum al vieții noastre îl facem pe carul de foc al durerii ; dar să trăiești în mizerie și să nu știi de ce, să muncești pe degeaba pînă la epuizare, să trăiești cu inima istovită și obosită și să fii totuși izolat, părăsit, înconjurat de un rece și universal *laissez faire*, să mori încetul cu încetul în decursul unei vieți întregi, întemnițat într-o nedreptate surdă, moartă, nesfîrșită, ca în blestematul pîntece al taurului lui Phalaris *, — aceasta este și va fi întotdeauna ceva insuportabil pentru toți oamenii creați de dumnezeu. Și ne mai mirăm că a putut avea loc revoluția franceză, «săptămîna cea mare» sau cartismul englez. Dacă ne gîndim bine, vremurile sînt într-adevăr nemaipomenite”.

Dacă în asemenea vremuri nemaipomenite aristocrația se dovedește incapabilă să conducă treburile obștești, ea trebuie

* Tiran din antichitate vestit prin cruzimea sa. Se povestește despre el că a dat ordin să se construiască un taur de bronz în care erau arse victime omenești. — *Nota Trad.*

în mod necesar să fie izgonită. Aceasta este originea democrației.

„Ce extindere a căpătat încă de pe acum democrația, rapiditatea crescândă, rău prevestitoare cu care pășește ea înainte, o poate constata oricine vrea să privească cu ochii deschiși un domeniu oarecare al relațiilor omenești. De la bubuitul bătăliilor lui Napoleon și pînă la văicărelile la o adunare publică a unei comunități oarecare în St. Mary Axe, totul prevestește democrația“.

Dar ce este, la urma urmei, democrația ?

„Nimic altceva decît lipsa unor oameni care ar putea să vă guverneze și resemnarea față de această lipsă inevitabilă, încercarea de a o scoate la capăt și fără ei. Nimeni nu te asuprește ; ești un alegător liber și independent ; dar nu pune oare stăpînire pe tine această stupidă cană de porter * ? Nici unul dintre urmașii lui Adam nu-ți poate porunci să vii sau să pleci, dar această stupidă cană, acest lichid amețitor (*heavy wet*), poate face acest lucru și îl face. Tu nu ești iobagul lui Cerdic saxonul, ci al propriilor tale poftă animalice, și mai vorbești de libertate ? Ești un prost fără pereche !... Iluzia că libertatea omului constă în a-ți da votul în alegeri și a spune : acum, că am o douăzeci miime dintr-un orator să mă reprezinte în instituția noastră națională de palavrageală, nu mă voi bucura oare de grația tuturor zeilor ? — Această iluzie este una dintre cele mai ridicole din lume. Iar libertatea răscumpărată prin aceea că vă izolați unii de alții și că nu mai există nici o legătură între voi afară de banii peșin și de registrele de contabilitate, — această libertate se va dovedi pînă la urmă, pentru milioanele de oameni ai muncii, libertatea de a muri de foame, iar pentru cei care lenevesc și trîndăvesc cu miile sau de unul singur — libertatea de a *putrezi* de viu. Fraților, după secole de guvernare constituțională știm încă prea puțin ce este libertate și ce este sclavie. Dar democrația își va urma neabătut drumul ei ; milioanele de oameni ai muncii, dintr-o necesitate vitală, din dorința instinctivă, fierbinte de a avea o conducere, vor lepăda falsa conducere și pentru o clipă vor spera că se vor putea lipsi de conducători ; dar numai pentru o clipă. Puteți înlătura jugul falșilor voștri superiori ; nu vă dojenesc pentru asta, ci vă compătîmesc numai și vă previn că, după ce acest lucru a fost făcut, rămîne încă nerezolvată problema cea mare : aceea de a găsi o conducere formată din adevărații voștri superiori“.

„«Conducerea, sub forma în care există acum, e, desigur, destul de jalnică». În recenta comisie parlamentară pentru cercetarea fraudelor electorale, cele mai sănătoase și mai practice capete au opinat, se pare, că corupția nu ar putea fi evitată și că, de bine, de rău, trebuie să încercăm să ne descurcăm și fără alegeri cinstite... Dar ce legislație poate da un parlament care se declară ales și eligibil prin corupție ? Corupția înseamnă nu numai venalitate, ci și necinste, înșelătorie nerușinată, insensibilitate totală față de minciună și instigare la minciună. Dar în cazul acesta fiți barem sinceri, deschișteți în Downing-Street un birou electoral cu un tarif special pentru fiecare oraș : atîta populație plătește atîta impozit pe venit, valoarea proprietății imobiliare ridicîndu-se la atît, alege doi deputați sau alege un deputat pentru cutare sumă de bani peșin : tariful pentru Ipswich

* — bere neagră, foarte tare. — *Nota Trad.*

atitea mii de lire sterline, pentru Nottingham atitea, — în felul acesta obțineți în modul cel mai cinstit, prin cumpărare, ceea ce doriți fără toate aceste mijloace necinstite, fără această nerușinare și minciună !... Parlamentul se declară ales și eligibil prin corupție ! Dar ce va deveni un asemenea parlament ? Dacă nu-și viră Belial * și Belzebut coada, un asemenea parlament se pregătește pentru noi bill-uri de reformă. Mai degrabă să încercăm cartismul sau orice alt sistem decît să fim mulțumiți cu o asemenea situație ! Un parlament care își începe activitatea cu o minciună pe buze va trebui să se desființeze el singur... În oricare zi, în oricare clipă poate să apară un cartist oarecare, un Cromwell oarecare înarmat, pentru a declara unui asemenea parlament : «Voi nu sinteți un parlament. În numele atotputernicului, cărați-vă !».

Iată, după părerea lui Carlyle, situația Angliei : o aristocrație funciară trîndavă, „care încă nu a învățat nici măcar să stea liniștită și cel puțin să nu mai fie o pacoste” ; o aristocrație activă, cufundată în mamonism, care, în loc să fie o adunare de conducători ai muncii, de „comandanți ai industriei”, nu este decît o ceată de briganzi și pirați ai industriei ; un parlament ales prin corupție ; o filozofie a vieții redusă la simplă contemplare și inactivitate, la principiul *laissez faire* ; o religie uzată, destrămată, o descompunere completă a tuturor intereselor general-umane ; o neîncredere generală în adevăr și umanitate și, ca urmare, o izolare generală a oamenilor recăzuți în „singularitatea” lor „primară”, o confuzie haotică, cumplită a tuturor relațiilor de viață, războiul tuturor împotriva tuturor, moartea spirituală generală, lipsa de „suflet”, adică de conștiință cu adevărat umană ; o clasă muncitoare disproporționat de numeroasă, trăind într-o stare de silnicie și mizerie insuportabilă, cuprinsă de o aprigă nemulțumire și răzvrătire împotriva vechii orînduiri sociale și, ca urmare, o democrație amenințătoare, nestăvilită în înaintarea ei ; peste tot haos, dezordine, anarhie, destrămarea vechilor legături sociale, peste tot un gol spiritual, lipsă de idei și epuizare, — aceasta este situația Angliei. Pînă aici, în afară de unele expresii folosite de Carlyle și care exprimă punctul lui de vedere personal, trebuie să fim întru totul de acord cu el. El a fost cel puțin singurul din clasa „respectabilă” care n-a închis ochii în fața faptelor, singurul care a înțeles în mod just prezentul imediat, și aceasta înseamnă, într-adevăr, înfinit de mult pentru un englez „cult”.

Care sînt însă perspectivele de viitor ? Situația nu va rămîne și nu poate să rămînă așa cum este. După cum am văzut, Carlyle — el însuși o mărturisește — nu are o „pilulă

* — nume dat de evrei diavolului. — *Nota Trad.*

Morrison", un leac universal pentru vindecarea relelor sociale. Și în această privință are dreptate. Orice filozofie socială, atîta timp cît mai proclamă două-trei teze drept concluzia ei finală, atîta timp cît prescrie pilule Morrison, este încă foarte departe de perfecțiune; nu de simple concluzii, ci mai curînd de *studiu* avem atît de imperios nevoie; concluziile nu înseamnă nimic fără dezvoltarea care a dus la ele — aceasta o știm încă de la Hegel — și concluziile sînt mai mult decît inutile dacă devin fixe în sine, dacă nu devin noi premise pentru dezvoltarea ulterioară. Însă concluziile trebuie să capete pentru un timp o formă precisă; ele trebuie să termine în decursul evoluției lor cu imprecizia vagă și să se cristalizeze în idei limpezi, și, firește, la o națiune atît de pur empirică — cum sînt englezii nu poate fi evitată forma „pilulelor Morrison”. Însuși Carlyle, deși a învățat multe lucruri de la germani și s-a situat destul de departe de empirismul cras, ar avea la îndemînă cîteva asemenea pilule, dacă nu și-ar face o idee atît de vagă și de neclară despre viitor.

Acum, dețlară Carlyle, totul este inutil și zadarnic atîta timp cît omenirea perseverează în ateismul ei, atîta timp cît ea nu și-a redobîndit „sufletul”. Nu în sensul că ar trebui restabilit vechiul catolicism în toată vigoarea și vitalitatea sa sau că ar trebui menținută măcar religia actuală, căci el știe foarte bine că ritualurile, dogmele, litaniiile și tunetele de pe Sinai nu pot schimba lucrurile, că nici un fel de tunet de pe Sinai nu poate face adevărul mai adevărat și nu poate inspira teamă unui om cu judecată, că religia fricii a fost de mult depășită. Însă religia ca atare, spune el, trebuie restabilită, căci vedem noi înșine unde ne-au dus „două secole de guvernare ateistă” de la „binecuvîntata” restaurare a lui Carol al II-lea încoace, și că încetul cu încetul va trebui să recunoaștem că acest ateism a început să se zezeze și că a devenit răsuflet. Noi am văzut însă că la Carlyle ateismul înseamnă nu atît necredința într-un dumnezeu personal, cît necredința în esența intrinsecă a universului, în nemărginirea lui, necredința în rațiune, neîncredere în spirit și în adevăr; lupta lui nu este îndreptată împotriva necredinței în revelația bibliei, ci împotriva „necredinței celei mai îngrozitoare, a necredinței în biblia istoriei mondiale”. Aceasta este cartea veșnică a domnului, în care fiecare om, atîta timp cît sufletul și lumina ochilor nu i s-au stins, poate citi cele scrise de degetul lui dumnezeu. A-ți bate joc de aceasta înseamnă a da dovadă de o necredință fără seamăn, o necredință pe care

voi ați pedepsi-o nu cu focul sau cu rugul, ci cu ordinul cel mai hotărît de a păstra tăcerea atîta timp cît nu vei putea spune ceva mai bun. Se cuvine oare ca tăcerea fericită să fie întreruptă prin larmă numai pentru a trîmbița asemenea nerozii? Dacă trecutul nu are în el o rațiune divină, ci doar o diabolică lipsă de rațiune, atunci el va dispărea pentru totdeauna, așa că nu face să mai vorbiți de el; nouă, ai căror părinți au fost spînzurați, nu ne șade bine să flecărîm despre funie! „Dar Anglia contemporană nu poate crede în istorie“. Dintre lucrurile care ne înconjură, ochiul vede numai atît cît poate vedea potrivit capacității lui inerente. Un secol ateu nu poate să înțeleagă o epocă pătrunsă de spiritul divin. El vede în trecut (în evul mediu) doar zîzanii deșarte, domnia universală a forței brutale și nu vede că pînă la urmă puterea și dreptul coincid; el vede numai prostie, iraționalitate sălbatică, potrivită mai degrabă pentru un ospiciu de alienați decît pentru lumea umană. De unde rezultă, firește, că aceleași însușiri continuă să domine și în vremea noastră. Milioane de oameni întemnițați în bastilii, văduve irlandeze care trebuie să-și dovedească apartenența lor la neamul omenesc cu ajutorul febrei tifoide, întotdeauna a fost așa, dacă nu și mai rău; ce pretenții aveți? Ce altceva a fost istoria decît exploatarea prostiei îndărătnice de către șarlatania victorioasă? În trecut nu a existat nici un dumnezeu, nu a existat nimic în afară de forțele mecanice și idoli haotici, bestiali. Cum poate atunci bietul „istoriograf-filozof“, căruia propriul său secol i se pare atît de uitat de dumnezeu, „să-l vadă pe dumnezeu în timpurile trecute“?

Dar chiar atît de uitat de dumnezeu nu este secolul nostru.

„Nu au răsunit oare în ultima vreme, chiar în biata noastră Europă fărîmițată, glasuri ale luptătorilor pentru religie care au propovăduit o religie nouă și în același timp cea mai veche, incontestabilă pentru inimile tuturor oamenilor? Cunosc pe unii dintre aceștia, care nu s-au crezut și nici nu și-au zis profeți, dar în care au început cu adevărat să răsune iarăși glasurile puternice ale inimii veșnice a naturii, suflete care vor fi respectate în veci de toți aceia care au suflet. Revoluția franceză este un fenomen; ca exponent spiritual și completare a acestei revoluții, poetul Goethe și literatura germană, sînt pentru mine de asemenea un fenomen. Dacă vechea lume cu preocupări lumești sau practice a pierit în foc, nu constituie oare aceasta prevestirea și zorile unei noi lumi spirituale, care dă naștere unor lumi mult mai nobile, mai vaste, mai noi, mai practice? Devine din nou posibilă, devine într-adevăr vizibilă pentru omul cel mai modern viața pătrunsă de spiritul de sacrificiu antic, de adevărul și eroismul antic, fenomen care, deși se desfășoară cu toată liniștea, nu suferă comparație cu nici un altul! Se aud din nou acordurile unei melodii a sferelor străbă-

tind jargonul nesfârșit și disonanțele a ceea ce poartă denumirea de literatură”.

Goethe — iată profetul „religiei viitorului”, iar cultul acestei religii este munca.

„Căci munca poartă pecetea unei nobleți eterne, ba are chiar un caracter sacru. Și oricât de posomorit ar fi un om, oricât și-ar fi uitat el înalta sa menire, mai rămâne întotdeauna o speranță atunci când el muncește într-adevăr serios; numai trăindăvia înseamnă deznădejde veșnică. Munca, oricât ar fi ea în slujba lui mamona, oricât de înjosită ar fi ea, rămâne totuși o verigă de legătură între om și natură; dorința persistentă de a duce la capăt lucrul început apropie din ce în ce mai mult pe om de adevăr, de legile și de poruncile naturii... Munca are o semnificație imensă; prin muncă omul se desăvârșește. Mlaștini pestilențiale sînt secate, în locul lor apar ogoare îmbelșugate și orașe minunate, dar înainte de toate omul însuși încetează de a mai fi o mlaștină pestilențială și un pustiu aducător de molime. Observați cum chiar muncile cele mai modeste umplu sufletul omului de o anumită armonie din momentul în care el se consacră muncii! Îndoiala, dorința, necazul, neliniștea, supărarea și chiar disperarea, toate acestea asediază ca niște cerberi sufletul bietului ziler, ca și al oricărui om, dar el se apucă curajos de munca sa și ei se retrag mirînd în vizuinele lor îndepărtate. Omul a devenit acum om; în el ardoarea sfîntă a muncii este ca un foc purificator în care toată otrava și chiar atmosfera cea mai pestilențială se mistuie într-o flacără luminoasă, sfîntă... Binecuvîntat este cel ce și-a găsit munca sa; el nu are nevoie de altă binecuvîntare. El își are munca sa, are un scop în viață; el l-a găsit, îl urmărește și viața lui se scurge acum nestăviluit pe canalul săpat prin mocirla stătută a existenței sale mizere, ducînd cu sine apa stătută de sub stufărișul cel mai îndepărtat și transformînd mlaștina cea mai pestilențială într-o cîmpie verde, roditoare. Munca înseamnă viață; în fond, tu nu ai alte cunoștințe decît cele dobîndite prin muncă; tot restul este ipoteză, material pentru discuții scolastice între oameni cu capul în nori, scufundări în interminabile vîrtejuri logice, pînă ce totul este încercat în practică și fixat. Îndoielele de orice fel pot fi soluționate numai prin activitate... Călugării vechi aveau o zicală minunată: *laborare est orare*, munca înseamnă un cult. Mai veche decît orice evanghelie propovăduită a fost această evanghelie nepropovăduită, neexprimată, dar veșnică și inalterabilă: muncește și găsește-ți satisfacția în muncă. Oare, omule, în fundul inimii tale nu sălășluiește un spirit de o rînduială activă, o putere de muncă care arde ca un foc mocnit și care te frige și nu-ți dă pace pînă ce nu o desfășori, pînă ce nu o înscrii în fapte acolo unde te afli? Tot ceea ce este neorînduit, haotic trebuie să orînduiești, să reglementezi, să destelenesti, să-ți supui și să silești să-ți aducă roade. Oriunde găsești neorînduială se află dușmanul tău din totdeauna; atacă-l numaidecît, înfringe-l, smulge-l din domnia haosului, supune-l dominației tale, dominației inteligenței și dumnezeirii! Dar înainte de toate îți spun: acolo unde dai peste ignoranță, prostie, abrutizare, atacă-le, lovește-le în mod înțelept, fără răgaz, nu-ți afla odihna atîta timp cît trăiești tu și cît trăiesc și ele, lovește, lovește, în numele lui Dumnezeu, lovește! Acționează cît timp mai e ziua; căci vine noaptea, cînd nimeni nu poate lucra. — Orice muncă adevărată este sfîntă; ea înseamnă sudoarea feței tale, sudoarea creierului și a inimii; ea cuprinde și calculele unui Kepler și meditațiile unui Newton; toate științele, toate cîntecele închinat eroilor care au răsunit vreodată, fiecare faptă

eroică, fiecare martiru, pînă și acea «agonie a sudorii însingerate» pe care toți oamenii au numit-o divină. Dacă acesta nu este un cult, atunci ducă-se dracului orice cult ! Cine ești tu care te plînge de viața ta de muncă amară ? Nu te plînge, cerul este sever față de tine, dar nu răuvoitor ; el este ca o mamă nobilă, ca acea mamă spartană care, dînd fiului ei scutul, i-a spus : cu scutul sau pe scut ! Nu te plînge : nici spartanii nu se plîngeau... *Un singur monstru există în lume : leneșul. Ce altceva înseamnă religia lui decît că natura este o fantomă, dumnezeu o minciună, iar omul și viața lui de asemenea o minciună ?*

Dar și munca este atrasă în vîltoarea sălbatică a dezordinii și a haosului ; principiul purificării, luminării, dezvoltării a căzut victimă rătăcirii, confuziei și întunericului. Aceasta ne duce la problema principală, propriu-zisă, la problema viitorului muncii.

„Ce fel de muncă o mai fi și aceea pe care prietenii noștri de pe continent, care o caută cam de mult timp bijbind prin întuneric, o numesc «organizarea muncii» ? Această chestiune trebuie luată din mîinile unor oameni fără răspunderę și fără rațiune și încredințată unor oameni capabili, înțelepți și harnici ; acest lucru trebuie început de îndată, trebuie pus în practică și înfăptuit, dacă Europa — sau cel puțin Anglia — mai vrea să rămînă mult timp locuibilă. Desigur, ajunge să privim la nobilii noștri prinți făuritori ai «legii cerealelor» sau la prinții noștri clericali și păstori de suflete «cu un venit anual de cel puțin 4.500 de lire sterline», pentru ca speranțele noastre să se cam potolească. Dar curaj ! Mai există încă oameni cumsecade în Anglia. Neîmblinzite lord industrial, oare în tine nu mai există nici o speranță ? Pînă acum ai fost un pirat ; dar îndărătul acestei frunți grave, în această inimă neîmblinzită care a putut învinge bumbacul, nu există oare și posibilitatea altor victorii, de zece ori mai nobile ? — „Priviți în jurul vostru. Toate armatele voastre uriașe au fost cuprinse de răzvrătire, de zăpăceală, în rindurile lor se manifestă delăsarea ; ele se află în ajunul pieirii în flăcări, în pragul nebuniei ! Ele nu vor să mai mărșăluiască, nu mai vor să se supună principiului cererii și ofertei pentru șase pence pe zi ; ele nu mai vor să facă acest lucru și au tot dreptul să n-o facă. Ele au fost împinse aproape pînă în prăpastia nebuniei ; fiți voi mai cu judecată. Acești oameni nu vor mai mărșălui ca o gloată dezordonată și care la rîndul ei provoacă dezordinea, ci ca o masă închegată, organizată, avînd în fruntea ei adevărați conducători. Toate interesele omenești, toate acțiunile comune au avut nevoie — pe o anumită treaptă de dezvoltare — de organizare, și acum munca, cel mai important dintre toate interesele omenești, cere și ea organizare“.

Pentru a înfăptui această organizare, pentru a pune în locul falsei conduceri o conducere adevărată și un guvern adevărat, Carlyle proclamă necesitatea unei „adevărate aristocrații“, a unui „cult al eroilor“, și pune ca o a doua mare problemă cerința de a găsi pe acești ἄριστοι, pe cei mai buni, sub conducerea cărora „democrația inevitabilă să fie îmbinată cu suveranitatea necesară“.

Din aceste extrase reiese destul de clar punctul de vedere al lui Carlyle. Întregul său mod de a gîndi este, în esență,

panteist, și anume german-panteist. Englezii sînt străini de panteism, ei cunosc doar scepticismul; rezultatul oricărei gîndiri filozofice engleze este neîncrederea în rațiune, recunoașterea incapacității de a rezolva contradicțiile la care se ajunge în cele din urmă; de aici rezultă pe de o parte întoarcerea la credință, iar pe de altă parte acceptarea practicii pure fără cel mai mic interes pentru metafizică etc. De aceea Carlyle, cu panteismul său care se trage din literatura germană, reprezintă de asemenea un „fenomen” în Anglia, și anume un fenomen destul de ciudat pentru englezii practici și sceptici. Oamenii îl privesc cu mirare; vorbesc de „misticism german”, de engleză stilcită; alții afirmă că există totuși un tîlc în ceea ce spune el, că engleza lui este, desigur, neobișnuită, însă frumoasă, că ar fi un profet etc., dar nimeni nu prea știe ce concluzie să tragă din toate acestea.

Pentru noi, germanii, care cunoaștem premisele punctului de vedere al lui Carlyle, chestiunea este destul de clară. Rămășițe de romantism tori și de concepții umanitariste din literatura operelor lui Goethe, pe de o parte, Anglia sceptic-empirică, pe de altă parte, — acești factori sînt suficienți pentru a deduce din ei întreaga concepție despre lume a lui Carlyle. Ca toți panteiștii, Carlyle încă n-a depășit contradicția, și dualismul lui este cu atît mai grav cu cît el cunoaște, ce-i drept, literatura germană, dar nu cunoaște și completarea ei necesară: filozofia germană; de aceea toate concepțiile lui sînt nemijlocite, intuitive, mai mult schellingiene decît hegeliene. Cu Schelling, adică cu Schelling cel vechi, nu cu acela din perioada revelației, Carlyle are într-adevăr multe puncte comune; cu Strauss, a cărui concepție este de asemenea panteistă, el are comun „cultul eroilor” sau „cultul geniului”.

În ultimul timp, critica panteismului a fost atît de cuprinzător expusă în Germania, încît nu prea mai rămîne mult de adăugat. Tezele lui Feuerbach din „Anekdota”¹⁸⁹ și scrierile lui B. Bauer cuprind tot ce se referă la această problemă. De aceea ne vom putea mîrgini să tragem pur și simplu concluziile care decurg din punctul de vedere al lui Carlyle și să arătăm că el reprezintă în fond numai o treaptă premergătoare a punctului de vedere al revistei noastre.

Carlyle deplînge lipsa de conținut și goliciunea epocii noastre, putreziciunea internă a tuturor instituțiilor sociale. Plîngerea aceasta este întemeiată, dar numai prin plîngeri nu se rezolvă lucruri; pentru a remedia răul trebuie cercetată cauza lui; și dacă Carlyle ar fi procedat astfel, ar fi găsit

că această confuzie și goliciune, această „lipsă de suflet“, această necredință și acest „ateism“ își au temeiul chiar în religie. Religia reprezintă, prin însăși esența ei, golirea omului și a naturii de orice conținut, trecerea acestui conținut asupra fantomei unui dumnezeu transcendent, care, la rîndul său, acordă apoi, prin grația sa, omului și naturii cîte ceva din prisosul său. Atîta timp cît credința în această fantomă transcendentă este încă puternică și vie, omul mai reușește, măcar pe această cale ocolită, să capete un oarecare conținut. În felul acesta, credința puternică a evului mediu a conferit, fără îndoială, întregii epoci o energie considerabilă, însă o energie care nu venea din afară, ci sălășluia în însăși natura umană, chiar dacă încă înconștientă, nedezvoltată. Cu timpul credința a slăbit, religia s-a destrămat în fața culturii în ascensiune, dar omul încă nu înțelegea că a adorat și a idolatrizat ființa sa proprie, luînd-o drept o ființă străină. În această stare înconștientă și în același timp lipsită de credință, omul nu poate avea un conținut, el *trebuie* să piardă încrederea în adevăr, rațiune și natură, iar această goliciune și lipsă de conținut, această neîncredere în realitățile veșnice ale universului vor dura atîta timp cît omenirea nu va înțelege că ființa pe care a venerat-o ca pe un dumnezeu nu era decît propria ei ființă pînă atunci necunoscută ei, atîta timp cît... dar de ce să-l copieez pe Feuerbach ?

Goliciunea a existat de mult în lume, căci religia este actul golirii de sine a omului ; și vă mirați că acum, cînd purpura care o acoperea a pălit, cînd negura care o învăluia s-a risipit, că acum — spre spaima voastră — ea iese la iveală ?

Mai departe, așa cum rezultă în mod nemijlocit din cele ce preced, Carlyle acuză secolul de ipocrizie și de minciună. Desigur, goliciunea și atrofierea trebuie deghizate bine și trebuie să capete un aspect viguros cu ajutorul a tot felul de veșminte puse pe malacovuri și balene ! Și noi atacăm ipocrizia actualei orînduiri creștine a lumii ; lupta împotriva ei, eliberarea noastră și a lumii de această ipocrizie constituie, la urma urmei, unica noastră preocupare ; dar întrucît am ajuns la înțelegerea acestei ipocrizii datorită dezvoltării filozofiei și întrucît ducem această luptă în mod științific, pentru noi esența acestei ipocrizii nu mai este atît de străină și de neînțeles ca pentru Carlyle. Noi atribuim această ipocrizie tot religiei, al cărei prim cuvînt este o minciună, căci nu începe oare religia prin aceea că ne prezintă ceva omenesc și afirmă apoi că ar fi ceva supraomenesc, divin ? Dar cum noi

știm că toată această minciună și imoralitate izvorăsc din religie, că ipocrizia religioasă, teologia, este prototipul tuturor celorlalte minciuni și ipocrizii, sîntem îndreptățiți să extindem denumirea de teologie asupra întregului neadevăr și a întregii ipocrizii a epocii noastre, așa cum au făcut-o pentru prima oară Feuerbach și B. Bauer. Carlyle ar face bine să citească scrierile lor dacă dorește să afle de unde provine imoralitatea care înveninează toate relațiile noastre.

Ni se spune că trebuie înființată o religie nouă, un cult panteist al eroilor, un cult al muncii, sau că trebuie să ne așteptăm la apariția unei asemenea religii! Dar așa ceva este imposibil; toate posibilitățile religiei sînt epuizate; după creștinism, după religia absolută, adică abstractă, după „religia ca atare“, nu mai poate să apară nici o altă formă de religie. Insuși Carlyle recunoaște că creștinismul catolic, protestant sau oricare altul merge în mod inevitabil spre pieire; dacă ar cunoaște natura creștinismului, el ar înțelege că după el nu mai este posibilă nici o altă religie. Nici chiar panteismul! Panteismul însuși este o consecință a creștinismului, inseparabilă de premisa lui, — cel puțin panteismul modern, al lui Spinoza, Schelling, Hegel și chiar acela al lui Carlyle. Și de data asta Feuerbach mă scutește de osteneala de a aduce dovezi pentru susținerea acestei teze.

După cum am spus, și pe noi ne frămîntă lupta împotriva inconsistenței, a goliciunii interioare, a morții spirituale, a neadevărului care stă la baza secolului; împotriva tuturor acestora noi ducem o luptă pe viață și pe moarte, la fel ca și Carlyle, dar noi avem mult mai multe șanse de succes decît el, deoarece știm ce vrem. Vrem să punem capăt ateismului înfățișat de Carlyle, vrem să redăm omului conținutul pe care l-a pierdut datorită religiei, nu un conținut divin, ci unul uman, și redarea acestui conținut se reduce la simpla trezire a conștiinței de sine. Noi vrem să înlăturăm tot ce se proclamă supranatural și suprauman, și să îndepărtăm prin aceasta falșitatea, căci pretenția umanului și a naturalului de a fi suprauman, supranatural stă la rădăcina tuturor neadevărurilor și a minciunilor. De aceea am declarat război odată pentru totdeauna atît religiei cît și reprezentărilor religioase, și prea puțin ne pasă dacă ni se spune atești sau altfel. Dar dacă definiția panteistă a ateismului, dată de Carlyle, ar fi justă, atunci nu noi, ci adversarii noștri creștini ar fi adevărații atești. Nouă nici nu ne trece prin cap să atacăm „realitățile veșnice intrinsece ale universului“; dimpotrivă, abia noi

le-am fundamentat cu adevărat, dovedind veșnicia lor și punându-le la adăpost de samavolnicia atotputernică a unui dumnezeu în contradicție cu sine însuși. Nouă nici nu ne trece prin cap să declarăm că „lumea, omul și viața lui sînt o minciună”; dimpotrivă, această imoralitate o comit adversarii noștri creștini cînd consideră că lumea și omul depind de îndurarea unui dumnezeu care în realitate a fost construit doar prin oglindirea omului în materia haotică a propriei sale conștiințe nedezvoltate. Și nici nu ne trece prin cap să ne îndoim sau să disprețuim „revelația istoriei”; istoria reprezintă pentru noi totul, și noi o prețuim mai mult decît a prețuit-o oricare alt curent filozofic anterior, mai mult chiar decît Hegel, căruia trebuia să-i servească în fond tot numai ca verificare pentru construcțiile lui logice.

Disprețul față de istorie, desconsiderarea dezvoltării omnirii este pe de-a-ntregul apanajul celeilalte părți; și tot creștinii sînt aceia care, ticluind o „istorie a împărăției domnului” aparte, contestă adevăratei istorii orice realitate launtrică, revendicînd această calitate numai pentru istoria lor transcendentă abstractă și pe deasupra inventată; susținînd că neamul omenesc își atinge desăvîrșirea în Hristos, ei atribuie istoriei un țel final fictiv și-i întrerup cursul la jumătatea ei, pentru a fi apoi nevoiți — dacă n-ar fi decît de dragul consecvenței — să declare următoarele optsprezece secole drept o ineptie și o totală lipsă de conținut. Noi cerem să i se redea istoriei conținutul ei; dar în istorie noi nu vedem revelația lui „dumnezeu”, ci a omului, și numai a omului. Pentru a întrezări măreția ființei omenești, pentru a înțelege dezvoltarea speciei în istorie, progresul ei nestăvilit, victoria ei întotdeauna certă asupra lipsei de rațiune a individului izolat, biruirea a tot ce pare supraomenesc, lupta ei dîrză, dar plină de succes, cu natura, pînă la dobîndirea, în cele din urmă, a conștiinței de sine omenești, libere, pînă la înțelegerea limpede a unității dintre om și natură și pînă la crearea liberă, prin proprie activitate, a unei lumi noi, bazate pe raporturi de viață pur omenești, morale, — pentru a înțelege toate acestea în toată măreția lor, noi nu avem nevoie să invocăm mai întii abstracția unui „dumnezeu” și să-i atribuim tot ce este frumos, măreț, sublim și cu adevărat omenesc; noi nu avem nevoie de această cale ocolită, nu avem nevoie să punem mai întii pecetea „divinului” pe tot ceea ce este cu adevărat omenesc pentru a fi siguri de măreția și splendoarea lui. Dimpotrivă, cu cît ceva este „mai divin”, cu alte cuvinte

mai puțin omenesc, cu atît îl vom putea admira mai puțin. Numai originea *umană* a conținutului tuturor religiilor le mai conferă din cînd în cînd un oarecare drept la respect ; numai conștiința că pînă și superstiția cea mai absurdă conține în fond însușiri eterne ale esenței omenești, chiar dacă într-o formă atît de denaturată și de schimonosită, — numai această conștiință face ca istoria religiei, în special a perioadei evului mediu să nu fie în total condamnată și dată pe veci uitării, căci altminteri aceasta ar fi trebuit, desigur, să fie soarta acestei istorii „divine”. Și cu cît este mai „divină” (gottvoll) *, cu atît este ea mai *lipsită* de omenie, mai animalică ; în orice caz „divinul” ev mediu a produs desăvîrșirea bestialității omenești, iobăgia, *jus primae noctis* ** etc. Necredința (Gottlosigkeit) secolului nostru, pe care o deplînge atît de mult Carlyle, rezidă tocmai în *conținutul* ei divin (Gotterfülltheit) ***. În felul acesta devine limpede de ce am spus mai sus că omul este dezlegarea enigmei sfinxului. Pînă acum întrebarea suna totdeauna astfel : ce este Dumnezeu ? — și filozofia germană a răspuns : Dumnezeu este omul. Omul trebuie numai să se cunoască pe sine însuși, să raporteze toate relațiile de viață la sine însuși, să le aprecieze potrivit ființei sale, să rînduiască lumea cu adevărat omenește potrivit cerințelor naturii sale, și atunci el va fi dezlegat enigma timpului nostru. Nu pe tărîmurile fantomatice ale lumii de apoi, nu în afara timpului și a spațiului, nu într-un „Dumnezeu” immanent lumii sau opus ei poate fi găsit adevărul, ci mult mai aproape, în însăși inima omului. Esența proprie a omului este mult mai măreață și mai sublimă decît esența închipuită a tuturor „zeilor” posibili, care oricum nu reprezintă nimic altceva decît chipul mai mult sau mai puțin neclar și deformat al omului. Dacă, prin urmare, Carlyle repetă, după Ben Jonson, că omul și-a pierdut sufletul și începe acum să-și dea seama de lipsa lui, mai just ar fi să se spună : omul și-a pierdut în religie propria sa esență, s-a înstrăinat de umanitatea sa și observă acum — cînd, datorită progresului istoriei, religia a început să se clatine — goliciunea și dezechilibrul său. Pentru el nu există însă altă scăpare și el nu-și poate recăpăta

* — gottvoll = plin de Dumnezeu ; Gottlosigkeit = lipsit de Dumnezeu. — *Nota Trad.*

** — dreptul primei nopți. — *Nota Trad.*

*** — Gotterfülltheit = literal, plin de Dumnezeu. — *Nota Trad.*

altfel umanitatea, esența decît dacă se va elibera definitiv de toate reprezentările religioase și se va întoarce în mod hotărît, sincer nu la „dumnezeu“, ci la sine însuși.

Toate acestea le găsim și la Goethe, „profetul“, și cine are ochi de văzut le poate citi în scrierile lui. Lui Goethe nu-i plăcea să aibă de-a face cu „dumnezeu“ ; cuvîntul acesta îl făcea să se simtă prost ; numai în domeniul omenescului se simțea în elementul lui, și tocmai în acest omenesc, în această emancipare a artei de cătușele religiei constă marea lui Goethe. În această privință nu se pot compara cu el nici scriitorii antici și nici Shakespeare. Însă acest omenesc desăvîrșit, această depășire a dualismului religios poate fi înțeleasă în întreaga ei semnificație istorică numai de acela căruia nu-i este străină cealaltă latură a dezvoltării poporului german — filozofia. Ceea ce Goethe putea să exprime doar nemijlocit — adică, într-un anumit sens, într-adevăr „profetic“ — a fost dezvoltat și fundamentat de filozofia germană modernă. La Carlyle există de asemenea premise care în mod logic trebuie să ducă la punctul de vedere expus mai sus. În-suși panteismul nu este altceva decît ultima treaptă care precede concepția omenească liberă despre lume. Istoria, pe care Carlyle o înfățișează ca „revelația“ propriu-zisă, conține în sine numai omenescul, și numai printr-un act de silnicie conținutul ei poate fi sustras umanității și pus pe socoteala unui „dumnezeu“. Tot astfel munca, activitatea liberă, în care Carlyle vede de asemenea un „cult“, este o chestiune pur omenească, care nu poate fi legată de „dumnezeu“ decît în mod forțat. De ce să fie împins mereu pe primul plan un cuvînt care exprimă, în cazul *cel mai bun*, numai infinitul nedefinitului și care pe deasupra mai menține și aparența dualismului, un cuvînt care este în sine proclamarea nimicniciei naturii și a omenirii ?

Acestea sînt concluziile noastre în ceea ce privește latura lăuntrică religioasă a punctului de vedere al lui Carlyle. De aici decurge în mod direct aprecierea noastră asupra laturii lui exterioare social-politice ; Carlyle este încă destul de religios pentru a rămîne neliber ; panteismul recunoaște totuși că există ceva mai mare decît omul ca atare. De aici cerința de a avea o „adevărată aristocrație“, de a avea „eroi“, ca și cum acești eroi ar putea fi, în cazul *cel mai bun*, altceva decît niște *oameni*. Dacă el l-ar fi înțeles pe om ca om, în toată nemărginirea lui, nu s-ar fi gîndit să dividă omenirea în două

grupuri : oi și capre, guvernanți și guvernați, aristocrație și plebe, domni și prostime ; atunci el ar fi găsit adevărata menire socială a talentului nu în a governa prin violență, ci în a-i stimula pe ceilalți și în a merge în fruntea lor. Talentul trebuie să convingă masa de adevărul ideilor sale, și atunci nu va mai avea să se îngrijească de aplicarea lor în practică, întrucît aceasta se va efectua de la sine. Omenirea nu trece, desigur, prin faza democrației pentru a ajunge în cele din urmă acolo de unde a pornit. — De altfel, cele spuse de Carlyle despre democrație lasă foarte puțin de dorit, cu excepția lipsei de claritate menționate de noi cu privire la țelul și scopul democrației moderne. Democrația reprezintă, ce-i drept, numai o treaptă de trecere, dar nu spre o aristocrație nouă, mai bună, ci spre libertatea adevărată a omului ; după cum și necredința secolului va duce, în cele din urmă, la emanciparea totală de tot ceea ce este religios, supraomnesc și supranatural, iar nu la restaurarea lui.

Carlyle recunoaște caracterul nesatisfăcător al „concrenței”, al „cererii și ofertei”, al „slujirii lui mamona” etc., și este departe de a recunoaște îndreptățirea absolută a proprietății funciare. De ce nu a tras atunci din toate aceste premise concluzia firească : de ce nu s-a lepădat de proprietate în genere ? Cum vrea el să stîrpească „concrența”, „cererea și oferta”, slujirea lui mamona etc. atîta timp cît rădăcina acestora — proprietatea privată — persistă încă ? „Organizarea muncii” nu ajută la nimic în cazul de față ; ea nici nu poate fi înfăptuită fără o anumită identitate de interese. De ce să nu fii consecvent pînă la capăt și să proclami identitatea de interese drept singura stare cu adevărat omenească și să pui astfel capăt tuturor dificultăților, să termini o dată cu această imprecizie și lipsă de claritate ?

În toate rapsodiile sale, Carlyle nu spune nici un cuvînt despre socialiștii englezi. Atîta timp cît se menține pe punctul său de vedere actual — care, cu toate că a luat-o cu mult înainte concepțiilor majorității englezilor culți, este totuși un punct de vedere abstract-teoretic —, se înțelege că nu va putea niciodată să se apropie prea mult de năzuințele lor. Socialiștii englezi sînt niște oameni pur practici și de aceea propun măsuri ca, de pildă, întemeierea de colonii în țară¹⁹⁰ etc., ceva în genul pilulelor Morrison ; filozofia lor este tipic englezească, sceptică, cu alte cuvinte ei au pierdut încrederea în teorie, iar în practică sînt adepți ai materialis-

mului, pe care se bazează întregul lor sistem social. Toate acestea nu prea sînt pe placul lui Carlyle ; dar el este tot atît de unilateral ca și ei. Și socialiștii, și Carlyle au biruit contradicția numai în *limitele* contradicției ; socialiștii în cadrul practicii, Carlyle în cadrul teoriei, dar și aici numai în mod nemijlocit, în timp ce socialiștii au biruit contradicția practică în mod hotărît și numai cu ajutorul gîndirii. Socialiștii rămîn încă englezi tocmai acolo unde ar trebui să fie numai oameni ; din doctrinele filozofice ale continentului ei cunosc numai materialismul, nu și filozofia germană ; în aceasta constă lipsa lor și ei ajută în mod direct la remedierea acestei lipse prin faptul că acționează pentru lichidarea deosebirilor naționale. Nici nu trebuie să ne grăbim atîta să le impunem filozofia germană ; ei vor ajunge și singuri la această filozofie, care acum le-ar fi de prea puțin folos. În orice caz, socialiștii sînt singurul partid din Anglia care are un viitor, oricît de slab ar fi în raport cu alte partide. Democrația, cartismul trebuie să biruie în scurt timp, și atunci masa muncitorilor englezi va trebui să aleagă : ori moartea prin înfometare, ori socialismul.

Pentru Carlyle și modul lui de a gîndi, necunoașterea filozofiei germane nu este lipsită de importanță. În fond, el este un adept al teoriei germane, însă în același timp, datorită naționalității sale, înclină spre empirism ; el este prizonierul unei contradicții flagrante, pe care o poate rezolva numai prin dezvoltarea punctului de vedere teoretic german pînă la ultima lui consecință, pînă la completa sa conciliere cu empirismul. Pentru a ieși din contradicția în care se găsește, Carlyle nu mai are de făcut decît *un singur* pas, însă un pas greu, cum a arătat întreaga experiență a Germaniei. E de dorit ca el să facă acest pas, și deși nu mai este tînăr, Carlyle este, fără îndoială, capabil să-l facă, căci progresul pe care-l dovedește ultima lui carte ne arată că evoluția lui nu s-a terminat încă ¹⁹¹.

Iată de ce cartea lui Carlyle merită de o mie de ori mai mult să fie tradusă în limba germană decît toată droaia de romane englezești care sînt importate zilnic și în fiecare ceas în Germania, și eu nu pot decît să recomand traducerea ei. Dar nu cumva să se apuce de treaba asta traducătorii noștri de duzină ! Carlyle scrie într-o limbă aparte, și un traducător care nu posedă temienic limba engleză și nu înțelege aluziile la situația din Anglia ar fi expus să facă greșelile cele mai ridicole...

După această introducere oarecum generală, intenționez ca în numerele viitoare ale acestei reviste să mă ocup mai îndeaproape de situația din Anglia și de ceea ce constituie miezul ei, și anume de situația clasei muncitoare. Situația Angliei prezintă o importanță imensă pentru istorie și pentru toate celelalte țări, întrucât sub raportul social Anglia se află fără doar și poate cu mult înaintea tuturor celorlalte țări.

F. Engels

Scris în ianuarie 1844

„Analele germano-franceze”, 1844

[Friedrich Engels]

Situația Angliei

I

Secolul al XVIII-lea

[„Vorwärts!“ nr. 70 din 31 august 1844]

La prima vedere s-ar părea că secolul revoluției a trecut fără prea multe transformări pentru Anglia. În timp ce pe continent întreaga lume veche se prăbușea, în timp ce un război de 25 de ani curăța atmosfera, în Anglia totul rămânea liniștit, și nici statul, nici biserica nu erau cîtuși de puțin amenințate. Și totuși, începînd de la mijlocul secolului trecut, în Anglia s-a produs o revoluție mai însemnată decît în oricare altă țară, o revoluție cu atît mai bogată în consecințe cu cît a fost înfăptuită mai pe tăcute și care de aceea, după toate probabilitățile, își va atinge mai curînd scopul ei practic decît revoluția politică din Franța sau cea filozofică din Germania. În Anglia are loc o revoluție socială, deci o revoluție mai cuprinzătoare, mai profundă și mai eficace decît oricare alta. Nu există domeniu, fie el cît de îndepărtat, al cunoașterii umane și al raporturilor de viață umane care să nu fi contribuit la această revoluție și care, la rîndul său, să nu fi suferit vreo schimbare sub influența ei. Revoluția socială este adevărata revoluție la care trebuie să ducă revoluția politică și cea filozofică; și o asemenea revoluție socială se înfăptuiește în Anglia de șaptezeci sau optzeci de ani încoace, iar în momentul de față se îndreaptă cu pași repezi spre criza ei.

Secolul al XVIII-lea a însemnat unificarea, concentrarea omenirii din starea de fărîmițare și de răzlețire în care o aruncase creștinismul; el a reprezentat penultimul pas spre cunoașterea de sine și autoeliberarea omenirii, dar, tocmai pentru că era penultimul, el a continuat să rămînă unilateral, împotmolit în contradicții. Secolul al XVIII-lea a înmănușat rezultatele istoriei anterioare, care pînă atunci apăruseră doar izolat și în mod întîmplător, și a arătat necesitatea și înlăn-

țuirea lor lăuntrică. Nenumăratele date haotice ale cunoașterii au fost puse în ordine, sortate și puse în legătură causală ; cunoștința a devenit știință, iar științele s-au apropiat de desăvârșirea lor, adică au fost legate, pe de o parte, de filozofie, iar pe de altă parte de practică. Pînă în secolul al XVIII-lea nu a existat știință ; cunoașterea naturii a căpătat o formă științifică abia în secolul al XVIII-lea sau, în unele ramuri, cu cîțiva ani înainte. Newton a creat, prin legea gravitației — astronomia științifică, prin descompunerea luminii — optica științifică, prin teorema binomului și teoria infinitului — matematica științifică, iar prin cunoașterea naturii forțelor — mecanica științifică. Fizica de asemenea și-a căpătat caracterul ei științific în secolul al XVIII-lea ; chimia a fost abia creată de către Black, Lavoisier și Priestley ¹⁹² ; geografia a fost ridicată la rangul de știință prin determinarea formei pămîntului și prin numeroasele călătorii întreprinse, care abia acum foloseau științei ; la fel și istoria naturală a devenit știință datorită lui Buffon și Linné ; chiar și geologia a început să se desprindă treptat din rețeaua ipotezelor fantastice în care se înfundase. Ideea enciclopediei a fost caracteristică pentru secolul al XVIII-lea ; ea se baza pe conștiința că toate aceste științe sînt legate între ele, dar nu era încă în stare să realizeze trecerile de la o știință la alta și de aceea nu putea decît să le pună pur și simplu una alături de alta. La fel și în istorie ; înțilnim acum pentru prima dată compilații de istorie universală în mai multe volume, care sînt încă necritice și cu totul lipsite de filozofie, dar oferă totuși o istorie generală în locul fragmentelor de istorie limitate în loc și timp de pînă acum. Politica a fost pusă pe o bază umană, iar economia politică a fost reformată de către Adam Smith. Încununarea științei secolului al XVIII-lea a fost materialismul — primul sistem de filozofie a naturii și consecința procesului de perfecționare a științelor naturii de care am vorbit mai înainte. Lupta împotriva subiectivității abstracte a creștinismului a împins filozofia secolului al XVIII-lea la extrema opusă, deopotrivă de unilaterală ; subiectivității i-a fost opusă obiectivitatea, spiritului — natura, spiritualismului — materialismul, singularității abstracte — generalul abstract, substanța. Secolul al XVIII-lea a însemnat reînvierea spiritului antic în opoziție cu cel creștin ; materialismul și republica — filozofia și politica lumii vechi — au renăscut, iar francezii, reprezentanții principiului antic *în sinul* creștinismului, au preluat pentru o bucată de vreme inițiativa istoriei.

Abonnement-Preise

Im Jahr:
Pro Sem. 1/2 Rthlr.
Pro Quart. 1/4 Rthlr.
Pro Monat 1/12 Rthlr.

Einzelhefte
Pro Heft 1/12 Rthlr.
Pro Quart. 1/4 Rthlr.
Pro Sem. 1/2 Rthlr.

Verleger: Hr. Carl A. Vossler

Vorwärts!



Wen abonirt:

Die Preise
Pro Sem. 1/2 Rthlr.
Pro Quart. 1/4 Rthlr.
Pro Monat 1/12 Rthlr.

Verleger: Hr. Carl A. Vossler

(Genehmigt.) Pariser Deutsche Zeitschrift. Nr. 19

Die Frage Englands.

Der englische Parlament

Die letzten sechs bis sieben Jahre der Geschichte des Englande sind von den bedeutendsten Ereignissen... Die Frage Englands ist nicht nur eine Frage der Politik, sondern auch eine Frage der Moralität...

Wahrheit kann kein Verbrechen begangen werden... Die Frage Englands ist nicht nur eine Frage der Politik, sondern auch eine Frage der Moralität... Die Frage Englands ist nicht nur eine Frage der Politik, sondern auch eine Frage der Moralität...

Wahrheit kann kein Verbrechen begangen werden... Die Frage Englands ist nicht nur eine Frage der Politik, sondern auch eine Frage der Moralität... Die Frage Englands ist nicht nur eine Frage der Politik, sondern auch eine Frage der Moralität...

Skizzen des Vorwärts.

Zur Tagesgeschichte.

Mein lieber Vater, das ist doch schön!
Wenn der Herr Präsident auch ist,
Ich hab' es mir gedacht.
Denn ich hab' es mir gedacht.

Mein lieber Vater, das ist doch schön!
Wenn der Herr Präsident auch ist,
Ich hab' es mir gedacht.
Denn ich hab' es mir gedacht.

Mein lieber Vater, das ist doch schön!
Wenn der Herr Präsident auch ist,
Ich hab' es mir gedacht.
Denn ich hab' es mir gedacht.



Deutsche Briefe aus dem Lager.

Die Briefe der „Vorwärts Zeitung“ sind durch die deutsche Regierung verboten, und daher...

Secolul al XVIII-lea nu a rezolvat, prin urmare, marea opoziție care a fost de la bun început obiectul istoriei și a cărei dezvoltare constituie istoria, și anume opoziția dintre substanță și subiect, dintre natură și spirit, dintre necesitate și libertate; dar el a opus una alteia ambele laturi ale opoziției în toată ascuțimea și întreaga lor dezvoltare, făcând prin aceasta necesară suprimarea ei. Consecința acestei dezvoltări clare, dusă pînă la ultima concluzie, a opoziției a fost revoluția generală care a cuprins, treptat, diferitele naționalități și a cărei desăvîrșire viitoare va însemna totodată și rezolvarea opoziției întregii istorii de pînă acum. Germanii, popor creștin-spiritualist, au trecut printr-o revoluție filozofică; francezii, popor antic-materialist, deci politic, au trebuit să facă revoluția pe cale politică; englezii, a căror naționalitate este un amestec de elemente germane și franceze, la care, prin urmare, găsim ambele laturi ale opoziției și sînt deci mai universali decît fiecare din cei doi factori în parte, au fost de aceea tîrîți într-o revoluție mai universală, o revoluție socială. Aceasta va necesita o expunere mai amănunțită, deoarece în filozofia noastră a istoriei locul ocupat de diferitele naționalități a fost tratat, cel puțin în ceea ce privește epoca modernă, într-un mod cu totul nesatisfăcător sau, mai bine zis, n-a fost de loc tratat.

Faptul că Germania, Franța și Anglia sînt cele trei țări care au un rol de conducere în istoria contemporană, cred că nu-l neagă nimeni; că germanii reprezintă principiul creștin-spiritualist, iar francezii principiul antic-materialist, cu alte cuvinte că primii reprezintă religia și biserica, iar aceștia din urmă politica și statul, este tot atît de limpede sau va fi lămurit la momentul oportun; importanța englezilor în istoria modernă este mai puțin izbitoare, dar ea este de cea mai mare însemnătate pentru scopul nostru actual. Națiunea engleză s-a format din elemente germanice și romanice într-o epocă în care ambele națiuni se despărțiseră tocmai una de alta, iar dezvoltarea lor în cele două direcții opuse de-abia începuse. Elementele germanice și romanice s-au dezvoltat alături și au format, în cele din urmă, o naționalitate care poartă în sine, în mod nemijlocit, ambele unilateralități. Idealismul germanic a păstrat atîta cîmp liber, încît s-a putut chiar transforma în opusul său, în forma sa exterioară abstractă; vînzarea legiferată, care se menține încă, a soțiilor și a copiilor și, în genere, spiritul comercial al englezilor trebuie puse categoric pe seama elementului germanic. La fel și materialismul ro-

manic s-a transformat în idealism abstract, interiorizare și religiozitate ; așa se explică fenomenul catolicismului romanic care se menține *înăuntrul* protestantismului germanic, biserica de stat, papismul principilor, maniera cu totul catolică de a reduce religia la simple ceremonii formale. Caracteristica națiunii engleze este contradicția nerezolvată, unirea contrastelor celor mai pronunțate. Englezii sînt poporul cel mai religios și în același timp cel mai nereligios din lume ; ei își bat capul cu lumea cealaltă mai mult ca oricare altă națiune, și tot ei trăiesc ca și cum existența aceasta pămîntească ar fi totul pentru ei ; perspectiva de a ajunge în cer nu-i împiedică cituși de puțin să creadă cu aceeași fermitate în „iadul neciștigării de bani”. De aici veșnica neliniște interioară a englezilor, care nu este altceva decît sentimentul incapacității lor de a rezolva contradicția și care-i împinge la o activitate situată dincolo de eul lor. Sentimentul contradicției a fost izvorul energiei, dar al unei energii care se manifesta doar în afară ; acest sentiment al contradicției a fost izvorul colonizării, al navigației, al industriei și, în genere, al uriașei activități practice a englezilor. Sentimentul incapacității de a rezolva contradicția străbate întreaga filozofie engleză și o împinge la empirism și scepticism. Din faptul că Bacon nu a putut rezolva cu ajutorul rațiunii sale contradicția dintre idealism și realism s-a tras concluzia că rațiunea în genere este incapabilă să o rezolve, că idealismul trebuie pur și simplu respins și că nu există alt mijloc de salvare decît empirismul. Din aceeași sursă provine critica posibilității cunoașterii și orientarea psihologică în genere, în cadrul căreia a evoluat în mod exclusiv încă de la început filozofia engleză, care, în cele din urmă, după toate încercările zadarnice de a rezolva contradicția, o declară insolubilă, iar rațiunea insuficientă, și își caută salvarea fie în credința religioasă, fie în empirism. Scepticismul lui Hume este și în ziua de azi forma oricărei filozofii nereligioase în Anglia. Noi nu putem ști — raționează reprezentanții acestei concepții — dacă există un Dumnezeu ; dar dacă totuși există, orice comunicare cu noi îi este imposibilă ; prin urmare, trebuie să ne organizăm practică noastră ca și cum nu ar exista nici un Dumnezeu. Noi nu putem ști dacă spiritul este distinct de trup și dacă este nemuritor ; prin urmare, trăim ca și cum această viață ar fi singura noastră viață și nu ne batem capul cu lucruri care sînt mai presus de înțelegerea noastră. Pe scurt, practica acestui scepticism echivalează cu materialismul francez ; dar în domeniul

teoriei metafizice el se împotmolește din cauza incapacității sale de a ajunge la o hotărîre definitivă. — Întrucît însă englezii erau purtătorii ambelor elemente care stăteau la baza dezvoltării istoriei pe continent, ei erau în stare, chiar fără a comunica prea mult cu continentul, să țină totuși pasul cu mișcarea, iar uneori să i-o ia chiar înainte. Revoluția engleză din secolul al XVII-lea este întru totul prototipul revoluției franceze din 1789. În „Parlamentul cel lung” se pot deosebi cu ușurință cele trei trepte cărora le-au corespuns în Franța Adunarea constituantă, Adunarea legislativă și Convenția națională ; trecerea de la monarhia constituțională la democrație, la despotismul militar, la restaurație și la revoluția justemilieu se conturează net în revoluția engleză. Cromwell intrunește în una și aceeași persoană pe Robespierre și pe Napoleon ; girondinilor, montagnarzilor, hebertiștilor și babuviștilor le corespund presbiterienii, independenței și levellerii ; rezultatul politic al ambelor revoluții a fost destul de jalnic, și întreaga paralelă, care ar putea fi dezvoltată mult mai amănunțit, dovedește, între altele, că revoluția religioasă și cea nereligioasă, cîtă vreme rămîn politice, se reduc, în cele din urmă, la același lucru. E drept că acest avans al englezilor față de continent a fost doar vremelnic și, treptat, ei l-au pierdut ; revoluția engleză s-a încheiat cu adoptarea unei politici de justemilieu și crearea celor două partide naționale, în timp ce revoluția franceză încă nu s-a încheiat și nu poate să se încheie pînă ce nu ajunge la același rezultat la care trebuie să ajungă revoluția filozofică germană și revoluția socială engleză.

Caracterul național englez se deosebește în mod esențial atît de cel german cît și de cel francez ; neîncrederea în posibilitatea de a lichida contradicția, precum și capitularea totală în fața empirismului care decurge de aici îi sînt specifice. Și elementul pur germanic a înlocuit lumea sa interioară abstractă cu forma exterioară abstractă ; dar aceasta din urmă nu și-a pierdut nicicînd urmele originii sale și a rămas întotdeauna subordonată lumii interioare și spiritualismului. Francezii se află și ei pe poziții materialiste și empirice ; dar întrucît acest empirism reprezintă o orientare națională directă, și nu o consecință secundară a unei conștiințe naționale divizate în sine, el se afirmă într-o formă națională, generală, se manifestă ca activitate politică. Germanul a afirmat temeinicia absolută a spiritualismului, și de aceea a căutat să dezvolte interesele generale ale omenirii în religie, iar mai

tîrziu în filozofie. Francezul a opus acestui spiritualism materialismul ca absolut întemeiat și a considerat, prin urmare, statul ca forma veșnică a acestor interese. Englezul însă nu are interese generale, el nu poate vorbi despre ele fără a atinge punctul nevralgic, contradicția ; el nu crede în ele și are numai interese particulare. Această subiectivitate absolută, această fărîmițare a generalului într-o mulțime de particularități este într-adevăr de origine germanică, dar, cum s-a mai spus, ea este ruptă de rădăcina ei, din care cauză acționează numai în *mod empiric*, și tocmai în aceasta constă deosebirea dintre empirismul social englez și empirismul politic francez. Activitatea Franței a fost întotdeauna o activitate națională, de la bun început conștientă că reprezintă un tot încheșat, că are un caracter general ; activitatea Angliei a însemnat munca unor indivizi independenți care trăiesc unul alături de celălalt, mișcarea unor atomi izolați acționînd arareori ca un întreg, și atunci numai datorită unor interese *individuale*. Lipsa de unitate a acestor indivizi se manifestă tocmai acum printr-o mizerie generală și o destrămare totală.

Cu alte cuvinte, numai Anglia are o istorie *socială*. Numai în Anglia indivizii ca atare, fără a reprezenta în mod conștient principii generale, au contribuit la dezvoltarea națională și au dus-o aproape pînă la capăt. Numai aici a acționat masa ca o masă pentru apărarea propriilor ei interese particulare ; numai aici principiile s-au transformat în interese, înainte de a putea avea vreo influență asupra istoriei. Francezii și germanii ajung și ei treptat la istoria socială, dar deocamdată ei încă nu au o asemenea istorie. Și pe continent a existat sărăcie, mizerie și asuprire socială, dar aceasta nu a avut nici o înrîurire asupra dezvoltării naționale ; mizeria și sărăcia clasei muncitoare din Anglia de astăzi are însă o însemnătate națională, mai mult chiar : o însemnătate istorică mondială. Pe continent momentul social este încă cu totul ascuns de momentul politic, nici nu s-a despărțit încă de el, în timp ce în Anglia momentul politic a fost, treptat, biruit de momentul social și pus în slujba lui. Întreaga politică engleză are, în fond, un caracter social, și numai datorită faptului că Anglia nu a depășit încă forma statală, că politica este pentru ea un expedient, numai de aceea problemele sociale îmbracă forma unor probleme politice.

Atîta timp cît statul și biserica sînt singurele forme în care se realizează determinările generale ale esenței umane, nu poate fi vorba de o istorie socială. De aceea antichitatea și

evul mediu nu au putut să înregistreze vreo dezvoltare socială ; abia reforma — care a fost prima încercare, încă timidă și vagă, a unei reacții împotriva evului mediu — a dus la o răsturnare socială, transformarea iobagilor în lucrători „liberi”. Dar și această răsturnare a rămas fără urmări prea durabile pe continent ; la drept vorbind, ea s-a impus aici abia o dată cu revoluția secolului al XVIII-lea, în timp ce în Anglia, o dată cu reforma, iobăgimea s-a transformat în vilains, bordars, cottars ¹⁹³, și în felul acesta într-o clasă de lucrători care se bucurau de libertate personală, iar secolul al XVIII-lea a putut dezvolta consecințele acestei transformări. De ce s-a întâmplat acest lucru numai în Anglia, am explicat mai înainte.

[„Vorwärts !” nr. 71 din 4 septembrie 1844]

Antichitatea, care nu știa încă nimic despre dreptul individului și a cărei întreagă concepție despre lume era în esență abstractă, generală, substanțială, nu putea din această cauză să existe fără sclavie. Concepția creștin-germană despre lume a opus antichității ca principiu de bază subiectivitatea abstractă, prin urmare arbitrarul, interiorizarea, spiritualismul ; dar tocmai pentru că era abstractă, unilaterală, această subiectivitate trebuia să se transforme imediat în contrariul ei și, în locul libertății individului, să genereze sclavia lui. Lumea interioară abstractă deveni forma exterioară abstractă, înjosirea și înstrăinarea omului, iar prima consecință a noului principiu fu restabilirea sclaviei sub o altă formă, mai puțin supărătoare, dar tocmai de aceea mai fățarnică și mai neumană, sub forma iobăgiei. Lichidarea sistemului feudal, reforma politică, cu alte cuvinte *aparenta* recunoaștere a rațiunii și de aceea adevărata desăvârșire a iraționalului, a suferit în *aparență* această iobăgie, dar în realitate a făcut-o și mai neumană, și mai generală. Ea a proclamat pentru prima oară principiul că omenirea nu mai trebuie să fie unită prin constrângere, adică prin mijloace *politice*, ci prin interese, adică prin mijloace *sociale*, și prin acest nou principiu ea a pus bazele mișcării sociale. Dar deși în felul acesta nega statul, ea îl restabilea pe de altă parte și mai mult, redându-i conținutul pînă atunci uzurpat de către biserică și conferind astfel acestui stat, care în evul mediu era lipsit de orice însemnătate și de orice conținut, forța pentru o nouă dezvoltare. Pe ruinele feudalismului a apărut statul creștin, desăvârșirea din punct de vedere politic a rînduielilor lumii creș-

tine ; prin ridicarea interesului la rangul de principiu general, aceste rînduiri ale lumii creștine se desăvîrșiră din alt punct de vedere ; căci interesul este în esență subiectiv, egoist, interes particular, și ca atare reprezintă punctul culminant al principiului german-creștin al subiectivității și individualizării. Ridicarea interesului la rangul de legătură între oameni — cîtă vreme interesul rămîne nemijlocit subiectiv, pur și simplu egoist — atrage după sine în mod necesar fărîmițarea generală, egocentrismul, izolarea, transformarea omenirii într-o grămadă de atomi care se resping reciproc ; și această individualizare este, la rîndul ei, ultima consecință a principiului creștin al subiectivității, desăvîrșirea rînduiriilor lumii creștine. — Apoi, cîtă vreme forma fundamentală de înstrăinare, proprietatea privată, continuă să existe, interesul trebuie, în mod necesar, să fie un interes particular, iar dominația lui să se manifeste ca dominație a proprietății. Lichidarea robiei feudale a făcut din „plata în bani peșin singura legătură între oameni“. Proprietatea — elementul natural, lipsit de spirit opus elementului uman, spiritual — este, prin aceasta, înălțată pe tron, și, în ultimă instanță, pentru a¹ desăvîrși această înstrăinare, banii — abstracția înstrăinată, goală a proprietății — devin stăpînitorul lumii. Omul a încetat să mai fie rob al omului și a devenit rob al *lucrului* ; răsturnarea relațiilor dintre oameni a fost desăvîrșită ; robia lumii negustorești moderne — corupția perfecționată, desăvîrșită, universală — este mai inumană și mai atotcuprinzătoare decît iobăgia din timpurile feudale ; prostituția este mai imorală, mai bestială decît *jus primae noctis* *. — Mai departe nu pot fi împinse rînduiriile lumii creștine ; ele trebuie să se prăbușească și să facă loc unor rînduiri umane, raționale. Statul creștin este doar cea din urmă formă posibilă de manifestare a statului în genere ; o dată cu căderea lui trebuie să cadă și statul ca atare. Descompunerea omenirii într-o masă de atomi izolați, care se resping reciproc, reprezintă ea însăși nimicirea tuturor intereselor corporatiste, naționale și în genere particulare și, totodată, ultima treaptă necesară către unirea liberă a omenirii. Desăvîrșirea înstrăinării omului sub domnia banului este o etapă de trecere inevitabilă spre momentul — destul de apropiat — cînd omul se va regăsi pe sine însuși.

În Anglia revoluția socială a dezvoltat atît de mult aceste consecințe ale desființării sistemului feudal, încît criza care

* — dreptul primei nopți. — *Nota Trad.*

va nimici rînduielele creștine nu mai poate fi departe ; mai mult chiar, vremea cînd se va produce această criză poate fi prezisă cu precizie, dacă nu în ceea ce privește anii și sub aspect cantitativ, apoi cel puțin sub aspect calitativ, și anume această criză trebuie să înceapă de îndată ce vor fi abrogate legile cerealelor și va fi introdusă Carta poporului, adică de îndată ce aristocrația nobiliară va fi politicește învinsă de către aristocrația banului, iar aceasta din urmă de către democrația muncitoare.

Secolul al XVI-lea și al XVII-lea au chemat la viață toate premisele revoluției sociale, au lichidat evul mediu, au instaurat protestantismul social, politic și religios, au creat coloniile, puterea maritimă și comerțul Angliei și au pus alături de aristocrație o burghezie în creștere deja destul de puternică. Relațiile sociale s-au sedimentat treptat după tulburările din secolul al XVII-lea și au căpătat o formă precisă, pe care au păstrat-o pînă pe la 1780 sau 1790.

Pe atunci existau trei clase de proprietari de pămînt : landlorzii nobili, singura aristocrație din țară care încă nu avusese nimic de suferit ; aceștia își arendau moșiile în parcele și își tocău renta la Londra sau în călătorii ; country-gentlemenii, adică landlorzii care nu erau de origine nobilă (de obicei se intitulau squires), care trăiau pe domeniile lor, își dădeau pămîntul în arendă și se bucurau în ochii arendașilor lor și ai celorlalți locuitori din împrejurimi de un prestigiu aristocratic, care nu le era acordat la orașe din cauza originii lor umile, a lipsei lor de cultură și a firii lor de țărănoi bătărași. În prezent această clasă a dispărut complet. Vechii squires, care se bucurau de o autoritate patriarhală printre locuitorii satelor din împrejurimi, pentru care erau sfătuitori, arbitri și multe altele, au dispărut cu desăvîrșire ; urmașii lor, care se consideră aristocrația fără titlu a Angliei, rivalizează prin cultura și manierele lor distinse, prin luxul și modul de viață aristocratic cu nobilimea, care-i întrece în foarte puține privințe ; ei nu au comun cu străbunii lor neocipliți și bătărași decît proprietatea de pămînt. — A treia clasă de proprietari de pămînt era aceea a yeomenilor, care stăpîneau mici parcele cultivate de ei înșiși, de obicei după vechea metodă indolentă de odinioară, moștenită de la strămoșii lor ; și această clasă a dispărut în Anglia ; ea a fost expropriată de revoluția socială, ceea ce a dus la crearea unei situații ciudate, și anume : în aceeași perioadă în care în Franța marile latifundii au fost supuse în mod forțat par-

celării, în Anglia parcelele au fost acaparate și înghițite de marile latifundii. Alături de yeomeni existau micii arendași, care, de obicei, în afară de agricultură se îndeletniceau și cu țesătoria ; nici aceștia nu se mai găsesc în Anglia de astăzi ; în prezent aproape întregul pământ este împărțit într-un număr nu prea mare de moșii întinse, care sînt date în arendă sub această formă. Concurența marilor arendași a înlăturat de pe piață pe micii arendași și pe yeomeni și i-a ruinat ; ei au devenit muncitori zileri agricoli și țesători depinzînd de salariu, și din rîndurile lor s-a recrutat acea masă de oameni a căror afluență a făcut ca orașele să crească cu o rapiditate de-a dreptul uluitoare.

Țăranii duceau pe vremea aceea o viață liniștită și tihnită, dar încremenită, plină de cucernicie și de cinste, trăiau fără prea multe griji, fără interese generale, fără cultură, fără o activitate spirituală ; ei se mai aflau pe o treaptă preistorică. Situația era întrucîtva aceeași și la orașe. Numai Londra era un centru comercial important ; Liverpool, Hull, Bristol, Manchester, Birmingham, Leeds, Glasgow erau încă lipsite de orice importanță. Torcătoria și țesătoria — principalele ramuri industriale — erau practicate în cea mai mare parte la țară sau, în orice caz, în afara orașelor, în împrejurimile lor ; producția articolelor de metal și de olărie se afla încă pe o treaptă de dezvoltare meșteșugărească ; prin urmare, ce lucruri deosebite se puteau întîmpla la orașe ? Inegalabila simplitate a sistemului electoral scutea pe orășeni de orice griji de ordin politic ; cu numele erau whigi sau tori, dar știau foarte bine că, în fond, acest lucru este indiferent, întrucît nu aveau drept de vot. Micii negustori, băcanii și meșteșugarii constituiau întreaga populație a orașelor și duceau cunoscuta viață de provincie, cu totul de neînțeles pentru englezul de astăzi. Minele erau încă prea puțin exploatare. Fierul, cuprul și coșitorul zăceau aproape neatînse în pământ, iar cărbunii erau folosiți numai pentru nevoile casnice. Pe scurt, Anglia se afla pe atunci într-o stare în care, din păcate, se mai află și azi cea mai mare parte din Franța și, mai ales, din Germania, într-o stare de apatie antediluviană față de orice interes general și spiritual, într-o stare de copilărie socială, în care nu există încă societate și nici viață, nu există încă conștiință și nici activitate. Această stare este de facto * continuarea feudalismului și a inactivității spirituale medievale, și ea va fi lichi-

* — de fapt. — *Nota Trad.*

dată abia o dată cu apariția feudalismului modern, o dată cu scindarea societății în posesori și neposori. După cum am mai spus, noi, cei de pe continent, mai sîntem încă adînc împotmoliți în această stare; englezii au dus lupta împotriva ei încă de acum 80 de ani și au biruit-o încă de acum 40 de ani. Dacă civilizația este o chestiune de practică, o calitate socială, atunci englezii sînt, fără îndoială, cel mai civilizată popor din lume.

Am arătat mai sus că științele au căpătat în secolul al XVIII-lea forma lor științifică, și, ca urmare, au fost legate, pe de o parte, de filozofie, iar pe de altă parte de practică. Rezultatul acestei legări de filozofie a fost materialismul (care are ca premisă în aceeași măsură pe Newton ca și pe Locke), iluminismul, revoluția politică franceză. Rezultatul legării lor de practică a fost revoluția socială engleză.

În 1760, George al III-lea, urcîndu-se pe tron, îi alungă pe whigi — care fuseseră la putere, aproape fără întrerupere, încă de pe vremea lui George I, dar care, firește, guvernaseră într-un spirit cît se poate de conservator — și puse bazele monopolului partidului tori, care a dăinuit pînă în 1830. Guvernul își recăpătă prin aceasta adevărata sa natură lăuntrică; într-o epocă conservatoare din punct de vedere politic a Angliei era cît se poate de firesc ca partidul conservator să fie la putere. De atunci mișcarea socială absorbi toate forțele națiunii și împinse pe planul al doilea, ba anihilă chiar interesul pentru politică, căci de atunci întreaga politică internă nu mai însemna decît socialism ascuns, adică forma pe care o iau problemele sociale pentru a se putea afirma pe plan general, național.

În 1763, dr. James Watt din Greenock s-a apucat să construiască o mașină cu aburi, pe care a terminat-o în 1768.

În 1763, Josiah Wedgwood, aplicînd principiile științifice în olărie, a pus bazele olăritului englez. Prin strădania lui, un loc pustiu din Staffordshire s-a transformat într-o regiune industrială cu o producție de olărie în care muncesc astăzi 60.000 de oameni și care a jucat un rol foarte important în mișcarea social-politică din ultimii ani.

În 1764, James Hargreaves din Lancashire a inventat mașina de filat Jenny. Această mașină, deservită de un singur muncitor, dădea posibilitatea să se producă de 16 ori mai mult decît cu vechea roată de tors.

În 1768, Richard Arkwright, un bărbier din Preston, Lancashire, a inventat spinning-throstle, prima mașină de filat

care era bazată din capul locului pe o forță motrice mecanică. Ea producea water-twist, adică fire de tort folosite ca urzeală la țesut.

În 1776, Samuel Crompton din Bolton, Lancashire, combinând principiile mecanice aplicate la mașina Jenny și la throstle a inventat spinning-mule. Mule, ca și Jenny, filează mule-twist, adică firele pentru bătătură. Aceste trei mașini sînt destinate prelucrării bumbacului.

În 1787, dr. Cartwright a inventat războiul mecanic de țesut, căruia de altfel i s-au mai adus încă multe îmbunătățiri, și abia în 1801 a putut căpăta o aplicare practică.

Aceste invenții au dus la o înviorare a mișcării sociale. Rezultatul lor imediat a fost apariția industriei engleze, și în primul rînd a industriei bumbacului. Deși Jenny a ieftinit producția firelor și, lărgind astfel piața, a dat primul impuls industriei, ea aproape că nu a atins latura socială, caracterul producției industriale. Abia mașina lui Arkwright și Crompton și mașina cu aburi a lui Watt au dat amploare mișcării, creînd sistemul de fabrică. Mai întii au apărut micile fabrici, puse în mișcare prin tracțiune animală sau prin forța apei, însă ele au fost curînd înlăturate de fabricile mai mari, puse în mișcare prin forța apei sau a aburului. Prima filatură cu aburi a fost înființată de Watt la Nottinghamshire în 1785; după ea au urmat altele și în curînd noul sistem s-a generalizat. Filatura acționată cu aburi, ca și toate celelalte transformări care au avut loc în industrie simultan și mai tîrziu, s-a extins cu o repeziciune vertiginoasă. Importul de bumbac brut, care în 1770 reprezenta mai puțin de 5.000.000 de funți pe an, s-a ridicat la 54.000.000 de funți (1800) și la 360.000.000 de funți în 1836. Acum războiul de țesut cu aburi a căpătat o aplicare practică și a dat un nou impuls progresului industriei. Toate mașinile au fost supuse unor numeroase perfecționări mărunte, dar care adunate laolaltă au însemnat o serioasă îmbunătățire, și fiecare nouă perfecționare a favorizat dezvoltarea întregului sistem industrial. Au fost revoluționate toate ramurile industriei bumbacului. Datorită folosirii forței mecanice, imprimatul și, o dată cu el, vopsitul și înălbitul, s-au ridicat, datorită progresului chimiei, pe o culme nemaiîntîlnită; și producția de ciorapi a fost atrasă în torentul general. Începînd din 1809 a început să se fabrice țesături fine de bumbac, tul, dantele etc. cu ajutorul mașinilor. Din lipsă de spațiu nu pot urmări aici în amănunte istoria dezvoltării industriei bumbacului; pot arăta numai rezultatele. Însă aceste

rezultate, în comparație cu industria antediluviană cu importul ei de 4.000.000 de funți de bumbac, cu roata ei de tors, cu daracul de mină și războiul de țesut de mină, nu pot să nu impresioneze.

În 1833, în Anglia s-au fabricat 10.264.000.000 de scule de fire a căror lungime însuma peste 5.000.000.000 de mile, 350.000.000 de coți de țesături de bumbac; erau în funcțiune 1.300 de fabrici de bumbac, la care lucrau 237.000 de filatori și țesători; se aflau în lucru peste 9.000.000 de fuse, 100.000 de războaie de țesut cu aburi și 240.000 de războaie de țesut de mină, 33.000 de mașini de tricatat ciorapi și 3.500 de mașini de bobinat; motoare cu aburi totalizând 33.000 c. p. și motoare cu apă totalizând 11.000 c. p. puneau în mișcare mașinile pentru prelucrarea bumbacului; 1.500.000 de oameni trăiau, direct sau indirect, de pe urma acestei ramuri a industriei. Lancashire trăiește exclusiv și Lanarkshire în cea mai mare parte din filatul și țesutul bumbacului; Nottinghamshire, Derbyshire și Leicestershire sînt principalele centre ale ramurilor auxiliare ale industriei bumbacului. Din 1801 cantitatea mărfurilor de bumbac exportate a crescut de 8 ori. Într-o măsură și mai însemnată a crescut masa mărfurilor de bumbac folosită în interiorul țării.

[„Vorwärts!“ nr. 72 din 7 septembrie 1844]

Impulsul dat producției de bumbac s-a transmis repede și celorlalte ramuri ale industriei. Pînă atunci industria *lînii* era principala ramură de producție. Acum ea a fost înlocuită prin cea a bumbacului, și totuși nu s-a restrîns, ci de asemenea s-a extins. În 1785 întreaga lînă strînsă în decurs de 3 ani rămăsese neprelucrată; torcătorii nu erau în stare s-o prelucraze atîta timp cît rămîneau la roata lor de tors primitivă. La un moment dat au început să fie folosite pentru torsul lînii mașinile de filat bumbacul, lucru care, după unele modificări, a reușit pe deplin, și atunci industria lînii a luat un avînt tot atît de rapid ca cel pe care l-am văzut în industria bumbacului. Importul de lînă brută a crescut de la 7.000.000 de funți (1801) pînă la 42.000.000 de funți (1835); în acest din urmă an au lucrat 1.300 de fabrici de lînă cu 71.300 de muncitori, fără a socoti masa de țesători manuali care lucrau la domiciliu și de imprimeuri, vopsitori, nălbitori etc. etc., care indirect trăiesc de asemenea din prelucrarea lînii. Principalele centre ale acestei ramuri a industriei sînt partea de

vest a Yorkshire-ului și „Vestul Angliei” (în special Somersetshire, Whiltshire etc.).

Principalul centru al industriei *inului* era înainte Irlanda. Către sfârșitul secolului trecut au fost construite primele fabrici pentru prelucrarea inului în Scoția. Însă pe vremea aceea mașinile erau încă foarte rudimentare. Întîmpinîndu-se greutăți la prelucrarea materialului, s-a ivit necesitatea efectuării unor importante modificări la mașini. Francezul Girard (1810) a fost primul care le-a perfecționat, dar abia în Anglia aceste perfecționări au căpătat o importanță practică. Introducerea războiului de țesut cu aburi în prelucrarea inului s-a făcut și mai tîrziu, și de atunci producția țesăturilor de in a crescut cu o repeziciune extraordinară, cu toată concurența pe care i-o făcea industria bumbacului. Centrele acestei producții au devenit Leeds în Anglia, Dundee în Scoția și Belfast în Irlanda. Numai Dundee a importat în 1814 3.000 de tone de in, iar în 1834 19.000 de tone. Exportul de țesături de in din Irlanda, unde alături de țesătoria mecanică se menținea și țesătoria de mînă, a crescut din 1800 pînă în 1825 cu 20.000.000 de yarzi, care erau trimise aproape în întregime în Anglia, iar de aici erau, în parte, din nou exportate. În perioada dintre 1820 și 1833, exportul Angliei în celelalte țări a crescut cu 27.000.000 de yarzi, în 1835 funcționau 347 de filaturi de in, dintre care 170 în Scoția; în aceste fabrici erau ocupați 33.000 de muncitori, fără a-i socoti pe numeroșii meseriași irlandezi.

Industria *mătăsii* a căpătat însemnătate abia din 1824, ca rezultat al desființării taxelor vamale împovărătoare. De atunci importul de mătase brută s-a dublat și numărul fabricilor a crescut pînă la 266, cu un total de 30.000 de muncitori. Principalul centru al acestei ramuri industriale este Cheshire (Macclesfield, Congleton și împrejurimi), apoi Manchester, iar în Scoția Paisley. Centrul producției de panglici este Coventry în Warwickshire.

În aceste patru ramuri industriale — fabricarea firelor și a țesăturilor — s-a produs astfel o completă revoluționare. În locul lucrului la domiciliu a început lucrul în comun, în clădiri mari. Munca manuală a fost înlocuită cu forța motrice a aburului și cu munca mecanică. Cu ajutorul mașinii un copil de 8 ani producea acum mai mult decît produceau înainte douăzeci de bărbați maturi. Șase sute de mii de muncitori industriali, dintre care jumătate copii și mai mult de jumătate

persoane de sex feminin, îndeplinesc munca a 150.000.000 de oameni.

Dar acesta este numai începutul revoluției industriale. Am văzut extinderea pe care a luat-o vopsitul, imprimatul și înălbitul datorită progresului torcătoriei și al țesătoriei, și cum, în urma acestui fapt, acestea au recurs la ajutorul mecanicii și al chimiei. De când au fost introduse mașina cu aburi și cilindri metalici pentru imprimat, un singur muncitor îndeplinește munca a 200 de oameni. Datorită folosirii clorului în locul oxigenului la înălbit, timpul necesar pentru această operație s-a redus de la câteva luni la câteva ore. Dacă influența revoluției industriale s-a extins astfel asupra proceselor la care este supus produsul după filat și țesut, apoi repercusiunea ei asupra materialelor necesare noii industrii a fost și mai însemnată. Mașina cu aburi a fost aceea care a dat adevărata lor valoare zăcămintelor inepuizabile de cărbune ale Angliei. Au fost deschise o mulțime de noi mine de cărbuni, iar cele vechi au început să fie exploatate cu o energie îndoită. Producția de mașini de filat și de războaie de țesut constituia și ea acum o ramură aparte a industriei și a ajuns la o desăvârșire pe care nu a atins-o nici o altă națiune. Mașinile au început să fie produse de mașini și, datorită diviziunii înaintate a muncii, a fost atinsă acea exactitate și precizie care constituie superioritatea mașinilor englezești. Producția de mașini, la rîndul ei, a înrîurit asupra producției de fier și de cupru, al cărei principal impuls de altfel a venit din altă parte, însă tot ca rezultat al revoluției inițiale produse de invențiile lui Watt și Arkwright.

Urmările unui impuls odată dat în domeniul industriei sînt nesfîrșite. Mișcarea unei ramuri industriale se transmite tuturor celorlalte. Forțele nou create, după cum am văzut, cer să fie alimentate; populația muncitorească nou creată aduce cu sine noi condiții de trai și noi nevoi. Superioritatea mecanică a producției face să scadă prețul fabricatelor, și prin aceasta ieftinește mijloacele de consum, iar ca urmare face să scadă și salariul în general; toate celelalte produse pot fi vîndute mai ieftin și cuceresc astfel, datorită ieftinătății lor, o piață mai largă. Exemplul superiorității pe care o creează aplicarea mijloacelor mecanice își găsește treptat imitatori în toate ramurile industriei; creșterea nivelului civilizației care însoțește întotdeauna orice perfecționare în industrie creează noi necesități, noi ramuri de producție, iar acest fapt provoacă, la rîndul său, noi perfecționări. Revoluția produsă în domeniul

filaturii bumbacului trebuia să fie urmată de o revoluție în întreaga industrie. Și dacă nu putem urmări întotdeauna cum se transmite forța acestei mișcări în cele mai îndepărtate ramuri ale sistemului industrial, de vină este numai lipsa datelor statistice și istorice. Vom vedea însă pretutindeni că introducerea mijloacelor mecanice și în general aplicarea principiilor științifice a fost forța motrice a progresului.

Prelucrarea *metalelor* este, după filatură și țesătorie, principala ramură a industriei engleze; principalele ei centre se află în Warwick (Birmingham) și Staffordshire (Wolverhampton). Aici a început foarte curînd să fie folosită forța aburului, și, împreună cu diviziunea muncii, acest fapt a redus cu trei sferturi cheltuielile de producție la produsele de metal. Totodată exportul în perioada 1800—1835 a crescut de patru ori. În primul an al perioadei de care e vorba au fost exportate 86.000 de chintale de produse de fier și tot atitea de cupru, iar în ultimul an 320.000 de chintale de produse de fier și 210.000 de chintale de produse de cupru și de alamă. Tot în această perioadă a crescut considerabil exportul de fier în bare și de fontă. În 1800 s-au exportat 4.600 de tone de fier în bare, iar în 1835 92.000 de tone de fier în bare și 14.000 de tone de fontă.

Toate mărfurile englezești de cuțitărie se produc la Sheffield. Folosirea forței aburului în special pentru ascuțirea și polisarea lamelor, transformarea fierului în oțel, care abia acum căpătase importanță, precum și procedeul, recent și el, de turnare a oțelului au produs și aici o întreagă revoluție. Numai la Sheffield se consumă anual 500.000 de tone de cărbune și 12.000 de tone de fier, dintre care 10.000 de tone de fier străin (în special suedez).

Consumul produselor de fontă datează de asemenea din a doua jumătate a secolului trecut, și abia în ultimii ani a căpătat însemnătatea pe care o are în prezent. Iluminatul cu gaz (introdus în practică în 1804) a creat o enormă cerere de tuburi de fontă; căile ferate, podurile suspendate etc., mașinile etc. au sporit și mai mult această necesitate. În 1780 a fost inventat pudlajul, adică transformarea fontei în fier forjabil cu ajutorul temperaturii înalte și al reducerii carbonului, și acest fapt a dat o nouă importanță zăcămintelor engleze de minereu de fier. Din pricina lipsei de cărbune de lemn, englezii fuseseră nevoiți pînă atunci să importe de peste graniță tot fierul forjabil. Cu începere din 1790 cuiele, iar din 1810 șuruburile au început să fie fabricate de mașini;

în 1760 Huntsman din Sheffield a găsit un procedeu de turnare a oțelului ; sîrma a început să fie trasă de mașini, și în genere în întreaga industrie siderurgică și în cea a alamei au fost introduse o mulțime de mașini noi, a fost înlăturată munca manuală și, în măsura în care caracterul operației permitea, a fost introdus sistemul de fabrică.

Dezvoltarea mineritului n-a fost decît o urmare necesară a acestui fapt. Pînă în 1788 tot minereul de fier era topit cu ajutorul cărbunelui de lemn și de aceea extracția fierului era limitată din pricina cantității insuficiente de combustibil. Începînd din 1788, în locul cărbunelui de lemn a început să fie folosit cocsl (cărbune de pămînt calcinat), și astfel, în decurs de șase ani, volumul extracției anuale de fier a crescut de șase ori. În 1740 s-au obținut într-un an 17.000 de tone, în 1835 — 553.000 de tone. Exploatarea zăcămintelor de cositor și de cupru s-a triplat din 1770 încoace. Alături de zăcămintele de minereu de fier, cea mai importantă ramură a industriei miniere din Anglia o constituie minele de cărbuni. Începînd de la mijlocul secolului trecut extracția de cărbune a sporit incalculabil de mult. Cantitatea de cărbune consumată în prezent de către nenumăratele mașini cu aburi care funcționează în fabrici și în mine, de către forje, furnale, turnătorii, precum și pentru încălzitul locuințelor populației, care s-a dublat, nu suferă nici o comparație cu cantitatea folosită cu o sută sau cu optzeci de ani în urmă. Numai topirea fontei înghite anual peste 3.000.000 de tone (o tonă are 20 de chintale *).

Consecința imediată a creării unei industrii a fost îmbunătățirea căilor de comunicație. În veacul trecut drumurile în Anglia erau la fel de proaste ca în celelalte țări și au rămas așa pînă cînd celebrul MacAdam a pus bazele construcției de drumuri pe principii științifice și a dat prin aceasta un nou impuls progresului civilizației. Din 1818 pînă în 1829, în Anglia și în Walles au fost construite șosele noi cu o lungime totală de 1.000 de mile englezești, fără a socoti micile drumuri vicinale, și aproape toate drumurile vechi au fost refăcute după principiul lui MacAdam. În Scoția departamentul lucrărilor publice a construit, începînd din 1803, mai bine de 1.000 de poduri ; în Irlanda întinsele pămînturi mlăștinoase din sud, unde trăia o populație de bandiți pe jumătate sălbatică, au fost tăiate de drumuri. Datorită acestui fapt au de-

* — chintalul german este egal cu 50 kg. — *Nota Trad.*

venit accesibile toate colțișoarele îndepărtate ale țării care pînă atunci erau rupte de restul lumii ; în special districtele din Walles în care se vorbește limba celtă, regiunile muntoase ale Scoției și sudul Irlandei au fost silite, în felul acesta, să facă cunoștință cu lumea din afară și să accepte civilizația care le-a fost impusă.

În 1755 a fost construit în Lancashire primul canal demn de a fi menționat ; în 1759 ducele Bridgewater a început să-și construiască un canal de la Worsley la Manchester. De atunci au fost construite canale cu o lungime totală de 2.200 de mile ; în afară de aceasta, în Anglia sînt 1.800 de mile de rîuri navigabile, dintre care cea mai mare parte au început să fie folosite tot în ultima vreme.

Începînd din 1807, forța aburului a început să fie folosită pentru punerea în mișcare a vapoarelor, iar de la primul vapor englez (1811) au fost construite alte 600. În 1835 în porțile engleze navigau circa 550 de vapoare.

Prima cale ferată publică a fost construită în 1801, la Surrey ; însă numai cu deschiderea căii ferate Liverpool-Manchester (1830) a căpătat însemnătate noul mijloc de comunicație. După șase ani existau 680 de mile engleze de cale ferată și erau în construcție patru linii mari : de la Londra la Birmingham, Bristol și Southampton și de la Birmingham la Manchester și Liverpool. De atunci întreaga Anglie s-a acoperit cu o rețea de căi ferate ; Londra este nodul de cale ferată pentru nouă linii, Manchester pentru cinci *.

Această revoluționare a industriei engleze stă la baza tuturor relațiilor engleze moderne, forța motrice a întregii dezvoltări sociale. Prima ei consecință, așa cum s-a arătat mai sus, a fost că interesul a pus stăpînire pe om. Interesul a pus stăpînire pe forțele industriale nou create și le-a exploatat pentru propriile sale scopuri, aceste forțe, care aparțineau de drept omenirii, au devenit, sub acțiunea proprietății private, monopolul citorva capitaliști bogăți și mijlocul pentru înrobirea maselor. Comerțul a absorbit industria și astfel a devenit atotputernic, a devenit forța care leagă omenirea ; toate relațiile personale și naționale s-au redus la relații comerciale, cu alte cuvinte proprietatea, lucrul, a devenit stăpînul lumii.

* Datele statistice de mai sus sînt luate, în cea mai mare parte, din cartea „Progress of the Nation” („Progresul națiunii”) de G. Porter, funcționar la Ministerul Comerțului sub guvernul whigilor, prin urmare ele provin din izvoare oficiale¹⁰⁴.

[„Vorwärts!“ nr. 73 din 11 septembrie 1844]

Domnia proprietății trebuia în mod necesar să se întoarcă mai întâi împotriva statului și să-l lichideze sau, întrucît nu se putea dispensa de el, cel puțin să-l lipsească de conținut. De această treabă s-a apucat Adam Smith în perioada revoluției industriale, publicînd în 1776 a sa „Cercetare asupra naturii și cauzelor avuției națiunilor” și creînd prin aceasta știința financiară. Întreaga știință financiară de pînă atunci fusese exclusiv națională; economia națională era considerată o simplă ramură a treburilor de stat și era subordonată statului ca atare. Adam Smith a subordonat intereselor naționale cosmopolitismul și a făcut din economia națională esența și scopul statului. El a redus totul — politica, partidele, religia — la simple categorii economice și a recunoscut prin aceasta că proprietatea este esența statului, iar îmbogățirea scopul lui. Pe de altă parte, William Godwin („Political Justice”, 1793¹⁹⁵) a sprijinit sistemul republican al politicii, a formulat concomitent cu J. Bentham principiul utilitarismului, datorită căruia s-au putut trage toate concluziile legitime din principiul republican: *salus publica suprema lex* * și a atacat însăși existența statului, susținînd teza că statul este un rău. Godwin mai concepea principiul utilitarismului într-un sens cu totul general, ca o datorie a cetățeanului de a trăi numai pentru binele general, făcînd abstracție de interesele individuale; Bentham, în schimb, dezvoltă mai departe natura, în esență socială, a acestui principiu, prin aceea că, în concordanță cu tendința națională a acelei vremi, el pune interesul individual la baza interesului general, proclamînd identitatea lor prin teza dezvoltată mai cu seamă de discipolul său Mill că dragostea de om nu este altceva decît egoism luminat, și înlocuiește noțiunea „binelui general” prin aceea a celei mai mari fericiri pentru cel mai mare număr de oameni. În empirismul său, Bentham comite aici aceeași eroare pe care a comis-o Hegel în teorie; el nu ia în serios biruirea contrariilor, transformă subiectul în predicat, subordonează întregul părții și, prin aceasta, răstoarnă totul cu capul în jos. Mai întâi vorbește despre inseparabilitatea interesului general de cel individual, iar apoi se oprește în mod unilateral la interesul individual cras; teza lui nu este decît expresia empirică a unei alte teze: omul este omenirea; dar, întrucît această teză este exprimată empiric, el acordă drepturile speciei nu omului

* — binele public — suprema lege. — *Nota Trad.*

liber, conștient de sine, care creează prin propriile sale forțe, ci omului primitiv, orb și împotmolit în contradicții. Bentham face din libera concurență esența moralității, reglementând relațiile omenirii potrivit legilor proprietății, legilor lucrurilor, potrivit legilor naturii, astfel încît desăvîrșirea vechilor rînduiri creștine, primitive ale lumii este punctul culminant al înstrăinării, și nu începutul noilor rînduiri pe care trebuie să le creeze în deplină libertate omul devenit conștient de sine însuși. El nu iese din limitele statului, dar îi răpește acestuia orice conținut, înlocuiește principiile politice prin principii sociale, face din organizarea politică o formă a conținutului social și prin aceasta împinge contradicția pînă la extrem.

O dată cu revoluția industrială a luat ființă și partidul democrat. În 1769 J. Horne Tooke a întemeiat Society of the Bill of Rights, în care, pentru prima oară de la republică încoace, au fost dezbătute principiile democratice. Ca și în Franța, democrații erau cu toții oameni cu cultură filozofică, dar curînd și-au dat seama că clasele de sus, ca și cele mijlocii, le erau ostile și că numai clasa muncitoare își pleca urechea la principiile lor. Din rîndurile acesteia ei au înjghebat curînd un partid care în 1794 era destul de puternic, dar nu îndeajuns de puternic încît să poată acționa altfel decît sporadic. Între 1797 și 1816 nu s-a mai auzit nimic despre el; în anii furtunoși 1816—1823 el a devenit din nou foarte activ, dar după aceea a lîncezit iarăși pînă la revoluția din iulie. De atunci încoace el și-a păstrat însemnătatea alături de vechile partide și, după cum vom vedea mai tîrziu, este într-un continuu progres.

Cel mai important rezultat al secolului al XVIII-lea a fost pentru Anglia crearea proletariatului ca urmare a revoluției industriale. Noua industrie avea nevoie pentru nenumăratele noi ramuri de muncă de o masă de muncitori în permanență la dispoziția ei, și anume de muncitori cum nu mai existaseră pînă atunci. Pînă în 1780 în Anglia erau puțini proletari, așa cum reiese în mod necesar din situația socială a națiunii descrisă mai sus. Industria a concentrat munca în fabrici și în orașe; îmbinarea activității meșteșugărești cu cea agricolă a devenit imposibilă și noua clasă muncitoare a trebuit să se rezume numai la munca ei. Ceea ce mai înainte era o excepție deveni acum regulă și se extinse treptat și asupra populației muncitoare din afara orașelor. Cultivarea pămîntului în parcele a fost înlăturată de către marii arendași și astfel a fost

creată noua clasă a muncitorilor agricoli zileri. Populația orașelor a crescut de trei și de patru ori și aproape toată această creștere a constat numai din muncitori. Extinderea exploatărilor miniere necesita de asemenea un mare număr de noi muncitori care trăiau și ei numai din câștigul lor de zileri.

Pe de altă parte, burghezia s-a ridicat la rangul de adevărată aristocrație. În procesul de dezvoltare industrială, fabricanții și-au sporit uimitor de repede capitalul; negustorii și-au primit și ei partea, iar capitalul creat de această revoluție a fost mijlocul prin care aristocrația engleză a combătut revoluția franceză.

Rezultatul acestei întregi dezvoltări a fost acela că Anglia este împărțită acum în trei partide: aristocrația funciară, aristocrația banului și democrația muncitorească. Acestea sînt singurele partide din Anglia, singurele resorturi care acționează aici, iar felul *cum* acționează vom încerca, poate, să-l descriem într-un articol viitor.

[Friedrich Engels]

Situația Angliei

II

Constituția engleză

[„Vorwärts!“ nr. 75 din 18 septembrie 1844]

În articolul precedent au fost expuse principiile după care trebuie apreciat locul pe care-l ocupă în momentul de față imperiul britanic în istoria civilizației și, totodată, au fost citate datele necesare cu privire la dezvoltarea națiunii engleze, în măsura în care ele erau indispensabile pentru atingerea scopului propus și, în același timp, mai puțin cunoscute pe continent ; putem astfel, după fundamentarea premiselor noastre, să intrăm direct în subiect.

Situația Angliei li s-a părut pînă acum demnă de invidiat tuturor celorlalte popoare din Europa ; și ea este chiar de invidiat pentru oricine se oprește la suprafața lucrurilor și privește totul numai cu ochii omului politic. Anglia este un imperiu mondial în sensul în care poate exista un asemenea imperiu în vremea noastră și așa cum au fost, în fond, toate celelalte imperii mondiale ; căci și imperiul lui Alexandru și al lui Cezar au reprezentat, ca și cel englez, o formă de dominație a unor popoare civilizate asupra barbarilor și a coloniilor. Nici o altă țară din lume nu se poate măsura cu Anglia în ceea ce privește puterea și bogăția ; și această putere și bogăție nu sînt concentrate, ca la Roma, în mîinile unui singur despot, ci aparțin păturii culte a națiunii. Teama de despotism și lupta împotriva puterii coroanei nu mai există în Anglia de un secol încoace. Anglia este, incontestabil, țara cea mai liberă, adică cea mai puțin neliberă din lume, fără a excepta America de Nord. Ca urmare, englezul cultivat posedă o independență în-născută într-o măsură incomparabil mai mare decît francezul, ca să nu mai vorbim de german. Activitatea politică, presa liberă, dominația asupra mărilor și uriașa industrie a Angliei au dezvoltat atît de deplin, aproape în fiecare individ, energia inerentă caracterului național, inițiativa hotărîtă alături de chib-

zuița cea mai calmă, încît și în această privință popoarele de pe continent au rămas cu mult în urma englezilor. Istoria armatei și a flotei engleze este un șir de victorii strălucite, deși de fapt de opt sute de ani încoace Anglia aproape că nu a văzut dușman în apropierea țărmurilor sale. Cu literatura engleză pot rivaliza numai literatura greacă antică și cea germană ; în domeniul filozofiei, Anglia se poate mîndri cel puțin cu două nume celebre, Bacon și Locke, iar în științele empirice cu nenumărate nume celebre și, dacă se pune chestiunea care popor a realizat cel mai mult, nimeni nu poate tăgădui că englezii sînt acel popor.

Toate acestea sînt lucruri cu care Anglia se poate mîndri, și pe care eu le-am enumerat aici din capul locului, pentru că bunii germani să se poată convinge chiar de la început de „nepărtinirea” mea ; căci eu știu foarte bine că în Germania se poate vorbi fără menajamente mai degrabă despre germani decît despre vreo altă națiune. Și aceste lucruri pe care tocmai le-am enumerat formează, într-o măsură mai mare sau mai mică, tema întregii literaturi bogate în tomuri și, totuși, cît se poate de sterile și inutile, scrisă despre Anglia pe continent. Nimănui nu i-a trecut prin mînte să aprofundeze în esență istoria engleză și caracterul național englez, și cît de mizeră este întreaga literatură despre Anglia se poate vedea din simplul fapt că în Germania, după cîte știu, jalnica lucrare a d-lui von Raumer¹⁹⁶ este socotită drept cea mai bună din cele ce tratează această temă.

Intrucît pînă acum Anglia n-a fost cercetată decît sub aspect politic, să începem cu acest aspect. Să examinăm constituția engleză, care, după expresia unui tori, este „cel mai desăvîrșit produs al rațiunii engleze”, și, pentru a fi încă o dată pe placul acestui om politic, să urmăim la început o cale pur empirică.

Juste-milieu-ul apreciază constituția engleză îndeosebi pentru faptul că s-a dezvoltat „în mod istoric”, adică — pentru a ne exprima mai pe înțeles — pentru faptul că vechea bază, creată de revoluția din 1688, a fost menținută, și că pe acest fundament, cum îl numesc ei, s-a clădit mai departe. Vom vedea, în cele ce urmează, ce caracter a dobîndit prin aceasta constituția engleză. Deocamdată este suficientă simpla comparație a englezului din 1688 cu cel din 1844 pentru a dovedi că existența aceluiași fundament constituțional pentru amîndoi este un nonsens, o imposibilitate. Chiar dacă facem abstracție de progresul general al civilizației, însuși caracterul politic al

națiunii este acum cu totul altul decît atunci. Test-act, Habeas Corpus Act, Bill of Rights ¹⁹⁷ au fost măsuri pe care whigii le-au putut impune datorită slăbiciunii și înfrîngerii torilor din acea vreme, măsuri care erau îndreptate tocmai împotriva acestor tori, adică împotriva monarhiei absolute și a catolicismului fățiș sau ascuns. Dar chiar în următorii cincizeci de ani vechii tori au dispărut, și urmașii lor au adoptat principiile care fuseseră pînă atunci un bun al whigilor ; de la urcarea pe tron a lui George I, torii monarho-catolici au devenit un partid aristocrat anglican, iar de la revoluția franceză încoace, o dată cu care li s-a trezit conștiința, principiile politice ale torismului s-au redus tot mai mult la abstracția „conservatismului”, la simpla apărare, lipsită de orice idei, a situației existente, ba și această etapă a fost depășită. Prin sir Robert Peel, torismul s-a decis să admită mișcarea, a recunoscut șubrezenia constituției engleze și face concesiile numai pentru a menține cît mai multă vreme această șandrama putredă. — Whigii au trecut printr-o evoluție tot atît de importantă, s-a format un partid nou, democratic, și cu toate acestea ei susțin că fundamentul din 1688 este destul de larg și pentru 1844 ! Consecința necesară a acestei „evoluții istorice” s-a concretizat prin aceea că contradicțiile interne care constituie esența monarhiei constituționale și care fuseseră scoase îndeajuns la iveală încă de pe vremea cînd filozofia germană modernă se mai situa pe punctul de vedere republican, că aceste contradicții și-au atins punctul culminant în monarhia engleză modernă. Într-adevăr, monarhia constituțională engleză este desăvîrșirea monarhiei constituționale în genere, este singurul stat în care, în măsura în care acest lucru mai este cu puțință în vremea noastră, o *adevărată* aristocrație nobiliară și-a menținut pozițiile alături de o conștiință populară relativ foarte dezvoltată și în care, ca urmare, trinitatea puterii legislative, instaurată pe continent în mod artificial și menținută cu multă greutate există într-adevăr.

Dacă esența statului, ca și a religiei, constă în teama omnirii față de sine însăși, apoi în monarhia constituțională, și mai ales în cea engleză, această teamă își atinge punctul său culminant. Experiența a trei milenii nu a făcut pe oameni mai înțelepți, ci, dimpotrivă, i-a derutat, i-a încurcat, i-a smintit din ce în ce mai mult, și rezultatul acestei sminteli este situația politică din Europa de astăzi. Monarhia pură trezește groază, amintește de despotismul oriental și roman. Dar nici aristocrația pură nu inspiră mai puțină groază ; nu degeaba au

existat patricienii romani și feudalismul medieval, nobilimea venețiană și genoveză. Democrația este însă mai de temut decât amîndouă ; Marius și Sulla, Cromwell și Robespierre, capetele însingerate a doi regi, listele de proscricție și dictatura sînt dovezi elocvente pentru „ororile” democrației. Pe lângă această, este îndeobște cunoscut că nici una dintre aceste forme nu s-a putut menține vreme îndelungată. Ce era de făcut în acest caz ? În loc să meargă drept înainte și din imperfecțiunea sau, mai degrabă, din neomenia tuturor formelor de stat să tragă concluzia că statul însuși este cauza tuturor acestor neomenii și că el însuși este inuman, în loc de toate acestea oamenii s-au liniștit cu gîndul că imoralitatea este legată numai de *formele* de stat ; și au dedus din premisele de mai sus că îmbinarea a trei factori imorali poate să dea un produs moral, și astfel a fost creată monarhia constituțională.

Prima teză a monarhiei constituționale este aceea a echilibrului dintre puteri, și această teză exprimă în modul cel mai desăvîrșit teama omenirii de ea însăși. Nu am cîtuși de puțin intenția să vorbesc despre absurditatea ridicolă, despre imposibilitatea totală a realizării acestei teze ; vreau numai să cercetez dacă ea a fost aplicată în constituția engleză ; așa cum am promis, voi proceda pur empiric, atît de empiric încît înșiși politicienilor noștri empirici li se va părea că am întrecut măsura. Așadar, eu nu mă refer la constituția engleză așa cum se prezintă ea în „Comentariile” lui Blackstone, în fanteziile lui de Lolme¹⁹⁸ sau în lungul șir de statute constituționale de la „Magna Charta”¹⁹⁹ pînă la Reformbill, ci așa cum este ea în realitate.

Să începem cu elementul monarhic. Oricine știe cum stau lucrurile cu suveranul Angliei, fie el de sex masculin sau feminin. Puterea coroanei se reduce în practică la zero, și dacă un lucru cunoscut de toată lumea ar mai avea nevoie de dovezi, faptul că a trecut mai bine de o sută de ani de cînd a încetat orice luptă împotriva coroanei, că nici măcar cartiștii radicali-democrați nu înțeleg să-și piardă timpul cu o asemenea luptă, ar fi o dovadă suficientă. Cum rămîne atunci cu acea treime a puterii legislative care în teorie revine coroanei ? Totuși — și în aceasta teama își atinge culmea —, totuși constituția engleză nu poate exista fără monarhie. Înălțurați coroana, „vîrfurile subiective”, și întregul edificiu artificial se va prăbuși. Constituția engleză este o piramidă răsturnată, al cărei vîrf este în același timp și bază. Și cu cît devenea mai neînsemnat în realitate elementul monarhic, cu atît căpăta mai multă importanță în ochii englezului. Se știe

că nicăieri persoana care nu guvernează nu este mai venerată ca în Anglia. Ziarele engleze întrec cu mult pe cele germane în slugărnicia lor servilă. Acest cult respingător al regelui ca atare, adorarea unei reprezentări găunoase, lipsite de orice conținut — și nici măcar a reprezentării, ci a *cuvîntului* „rege” — constituie însă desăvîrșirea monarhiei, așa cum adorarea simplului *cuvînt* „dumnezeu” constituie desăvîrșirea religiei. Cuvîntul rege este esența statului, după cum cuvîntul „dumnezeu” este esența religiei, chiar dacă ambele cuvinte nu înseamnă absolut nimic. În ambele cazuri, esențialul constă în aceea ca elementul principal, și anume omul care se ascunde în dosul acestor cuvinte, să nu cumva să-și spună cuvîntul.

Să trecem acum la elementul aristocratic. Cu el lucrurile nu stau cu mult mai bine decît cu coroana, cel puțin în sfera care i-a fost atribuită prin constituție. Dacă zeflemelile cu care, de peste o sută de ani încoace, este necontenit împroșcată Camera lorzilor au pătruns, treptat, atît de adînc în opinia publică încît această ramură a puterii legislative este privită de toți ca o casă a invalizilor pentru oamenii de stat ieșiți la pensie, încît propunerea rangului de pair este considerată drept o insultă de către orice membru al Camerei comunelor care încă nu e complet ramolit, se poate lesne imagina de ce respect se bucură cea de-a doua dintre puterile de stat instituite prin constituție. În realitate, activitatea lorzilor în Camera lorzilor a ajuns să fie o pură formalitate lipsită de importanță, și numai arareori această activitate capătă un fel de energie a inerției, așa cum s-a întîmplat în timpul dominației whigilor, între 1830 și 1840, dar chiar și atunci lorzii nu sînt puternici prin ei înșiși, ci datorită partidului tori, ai cărui autentici reprezentanți sînt, iar Camera lorzilor, a cărei superioritate, potrivit teoriei constituției, trebuie să conștie în aceea de a fi deopotrivă de independentă față de coroană ca față de popor, depinde în realitate de un anumit partid, prin urmare de pulsul opiniei publice, și, datorită dreptului coroanei de a numi pe pairi, este dependentă și de aceasta din urmă. Dar cu cît devine mai neputincioasă Camera lorzilor, cu atît cîștigă poziții mai trainice în opinia publică. Partidele constituționale — torii, whigii și radicalii — se tem într-o măsură egală de desființarea acestei forme goale, iar radicalii fac cel mult observația că lorzii, ca singura putere neresponsabilă a constituției, constituie o anomalie și că de aceea pairii ereditari ar trebui înlocuiți prin

pairi aleși. Și de data aceasta teama omenirii de ea însăși este aceea care menține această formă goală, iar pe radicali, care pentru Camera comunelor preconizează o bază pur democratică, această teamă îi împinge și mai departe decât pe celelalte două partide; căci pentru ca învechita Cameră a lorzilor, care și-a trăit de mult traiul, nu cumva să piară, ei caută să-i mai insuflă oleacă de vigoare printr-o transfuzie de sînge popular. Cartiștii știu mai bine ce au de făcut; ei știu că, în fața atacului unei Camere democratice a comunelor, toată șandramaua putredă — coroana, lorzii și așa mai departe — se va prăbuși de la sine, și de aceea nu-și bat capul, ca radicalii, ce formă trebuie să aibă instituția pairilor. — Și după cum venerarea coroanei sporește pe măsură ce puterea acesteia scade, tot așa și în rîndurile poporului respectul față de aristocrație a crescut cu atît mai mult cu cît influența politică a Camerei lorzilor a devenit mai neînsemnată. Nu numai că au fost menținute formalitățile cele mai înjositoare din epoca feudală, că membrii Camerei comunelor trebuie să stea în picioare și cu pălăria în mîna atunci cînd apar în calitate oficială în fața lorzilor, în timp ce aceștia stau jos cu capul acoperit, și că formula oficială cu care trebuie să se adreseze unui reprezentant al nobilimii sună astfel: „Să-mi permită înălțimea voastră” (May it please your lordship) etc.; ceea ce-i mai rău e că toate aceste formalități sînt într-adevăr expresia opiniei publice, care consideră pe lord drept o ființă de ordin superior și nutrește un respect față de arborii genealogici, față de titlurile răsunătoare, de vechile relicve de familie etc., care pentru noi, cei de pe continent, sînt tot atît de respingătoare și de dezgustătoare ca și cultul coroanei. Și în această trăsătură a caracterului englez își găsește expresia aceeași adorare a unei vorbe goale care nu înseamnă nimic, ideea fixă cu totul absurdă că o mare națiune sau omenirea și universal întreg n-ar putea exista fără cuvîntul aristocrație. — Și, totuși, aristocrația se bucură încă în realitate de o influență considerabilă; dar după cum puterea coroanei o constituie puterea miniștrilor, adică a reprezentanților majorității Camerei comunelor — luînd prin urmare cu totul altă direcție decât cea prevăzută de constituție —, tot așa și puterea aristocrației constă în altceva decât în dreptul ei la un loc ereditar în organul legislativ. Aristocrația este puternică prin imensele ei proprietăți funciare, prin bogăția ei în genere, și ea împarte această putere cu toți ceilalți oameni avuți care nu sînt de origine nobilă; puterea lorzilor se exercită

nu în Camera lorzilor, ci în Camera comunelor, și acest lucru ne duce la acea parte componentă a puterii legislative care, potrivit constituției, trebuie să reprezinte elementul democratic.

[„Vorwärts !” nr. 76 din 21 septembrie 1844]

Dacă coroana și Camera lorzilor sînt neputincioase, în mod necesar Camera comunelor trebuie să concentreze în sine întreaga putere. Și chiar așa stau lucrurile. În realitate, Camera comunelor face legile și le aplică prin miniștri, care nu reprezintă decît un comitet al ei. Avînd în vedere această atotputernicie a Camerei comunelor, Anglia ar trebui să fie deci o democrație pură, chiar dacă nominal s-ar menține și celelalte două ramuri ale puterii legislative, dar aceasta numai dacă elementul democratic ar fi el însuși cu adevărat democratic. Dar despre așa ceva nici nu poate fi vorba. Cu prilejul adopțării constituției după revoluția din 1688, comunele au rămas cu totul intacte în componența lor ; orașele, târgurile și circumscripțiile electorale, care înainte avuseseră dreptul să trimită un deputat, și-au păstrat acest drept ; și el nu era cîtuși de puțin un drept democratic, „un drept general al omului”, ci un privilegiu pur feudal, care fusese atribuit de către coroană încă de pe vremea Elisabetei, în mod cu totul arbitrar și ca o favoare, multor orașe care pînă atunci nu fuseseră reprezentate. Dar chiar și caracterul reprezentativ pe care îl aveau — cel puțin la început — alegerile pentru Camera comunelor se pierdu curînd, datorită „dezvoltării istorice”. Componența vechii Camere a comunelor este cunoscută. La orașe, reînnoirea mandatului de deputat depindea fie de o singură persoană, fie de o corporație închisă, care-și completa singură rîndurile ; numai un număr mic de orașe erau deschise, adică aveau un număr destul de mare de alegători, și chiar în acestea corupția cea mai nerușinată înlătura ultimele rămășițe ale unei adevărate reprezentări. Orașele închise se aflau, de cele mai multe ori, sub influența unei singure persoane, de obicei a unui lord, iar în circumscripțiile electorale rurale atotputernicia marilor proprietari funciari înăbușea orice mișcare ceva mai liberă și mai independentă în rîndurile poporului, care și așa, din punct de vedere politic, era complet inert. Vechea Cameră a comunelor nu era altceva decît o corporație medievală închisă, independentă de popor, desăvîrșirea dreptului „istoric” ; această corporație nu putea aduce nici măcar un singur argument cu adevărat rațional, sau aparent

rațional, în favoarea existenței sale ; ea exista în ciuda rațiunii, și tocmai de aceea a negat în 1794, prin glasul propriei ei comisii, că ar fi o adunare de reprezentanți și că Anglia ar fi un stat reprezentativ *. Față de o asemenea constituție, teoria statului reprezentativ, ba chiar a monarhiei constituționale obișnuite cu o cameră a reprezentanților, trebuia să apară cît se poate de revoluționară și de condamabilă, și de aceea torii aveau deplină dreptate atunci cînd calificau Reformbill-ul drept o măsură care subminează constituția și vine de-a dreptul în contradicție cu spiritul și litera ei. Reformbill-ul a fost totuși adoptat, și acum trebuie să vedem care a fost influența acestuia asupra constituției engleze și mai ales asupra Camerei comunelor. Mai întii de toate, condițiile în care se fac alegerile de deputați la sate au rămas neschimbate. Alegătorii sînt aici aproape exclusiv arendași, și aceștia se află în totală dependență de proprietarul lor funciar prin faptul că acesta poate în orice moment să le retragă arenda, întrucît nu există nici un raport contractual între ei. Deputații comitatelor (în opoziție cu orașele) continuă să fie, ca și înainte, deputați ai proprietarilor funciari, căci numai în epocile cele mai agitate, ca în 1831²⁰⁰, arendașii cutează să voteze împotriva acestora. Ba mai mult : Reformbill-ul a înrăutățit chiar situația, prin aceea că a mărit numărul deputaților din comitate. Din cele 252 de locuri de deputați ai comitatelor, torii pot conta întotdeauna pe cel puțin 200, afară doar de cazul cînd printre arendași ar domni o stare de agitație generală, astfel încît intervenția proprietarilor funciari ar constitui o imprudență. La orașe a fost introdusă o reprezentare, cel puțin de formă, și s-a acordat dreptul de vot fiecărui cetățean care locuiește într-o casă cu o valoare locativă anuală de cel puțin 10 lire sterline și care plătește impozite directe (impozit pentru săraci etc.). În felul acesta este exclusă uriașa majoritate a claselor muncitoare, căci, în primul rînd, numai cei însurați locuiesc, firește, în case separate, și chiar dacă pentru o parte considerabilă din aceste case se plătește o chirie anuală de 10 lire sterline, aproape toți cei ce locuiesc în ele se eschivează de la plata impozitelor directe, și prin urmare nu sînt alegători. În cazul adoptării dreptului de vot

* „Second Report of the Committee of Secrecy, to whom the Papers referred to in His Majesty's Message on the 12th May 1794, were delivered” [„Al doilea raport al Comisiei secrete pentru cercetarea documentelor la care se referă mesajul majestății sale din 12 mai 1794”]. („Raport cu privire la societățile revoluționare din Londra”. Londra, 1794), pag. 68 și urm.

universal, preconizat de cartiști, numărul alegătorilor ar crește de cel puțin trei ori. Orașele se află, așadar, în mâinile burgheziei, iar aceasta, la rândul ei, depinde foarte adeseori, în orașele mai mici, direct sau indirect — prin intermediul arendașilor, care sînt principalii clienți ai micilor negustori și ai meșteșugarilor — de proprietarii funciari. Numai în marile orașe ajunge burghezia să domine cu adevărat; în orașele industriale mai mici însă, mai ales în cele din Lancashire, unde elementul burghez este foarte redus ca număr, iar influența populației rurale este foarte neînsemnată, prin urmare acolo unde cel puțin o minoritate a clasei muncitoare a devenit un factor hotărîtor, reprezentarea de formă începe să se apropie într-o oarecare măsură de o reprezentare reală. De aceea, aceste orașe, de exemplu Ashton, Oldham, Rochdale, Bolton etc., trimit în parlament aproape numai radicali. Extinderea dreptului de vot potrivit principiilor cartiștilor ar asigura acestui partid majoritatea alegătorilor atît aici cit și, în genere, în toate orașele industriale. Dar, în afară de aceste influențe felurite și foarte complicate în practică, se resimte și acțiunea diferitelor interese locale și, în sfîrșit, într-o măsură destul de mare, influența unui factor considerabil: corupția. În primul articol din prezenta serie* s-a arătat cum Camera comunelor a declarat, prin comisia ei pentru cercetarea corupției, că a fost aleasă prin corupție, iar Thomas Duncombe, singurul deputat care este adept hotărît al cartismului, a declarat încă de mult pe față în Camera comunelor că nimeni din întreaga adunare, nici el însuși, n-ar putea spune că și-a obținut locul prin votul liber, cinstit al alegătorilor săi. Vara trecută, Richard Cobden, deputat de Stockport și conducător al Ligii împotriva legii cerealelor, a declarat, în cadrul unui miting public la Manchester, că corupția a luat acum proporții mai mari ca oricînd, că la clubul Carlton al torilor și la clubul Reform al liberalilor din Londra reprezentarea orașelor este pur și simplu vîndută la mezat celui ce oferă mai mult și că cluburile acestea acționează ca niște întreprinzători: „pentru atîtea și atîtea lire îți garantăm cutare sau cutare loc” etc. — Și toate acestea, la care se adaugă modul „corect” în care se țin alegerile — starea generală de ebrietate în care decurge votarea, cîrciumile în care alegătorii se îmbată pe socoteala candidaților, dezordinea, încăierările și urletul mulțimii în fața localurilor de vot — completează tabloul nulității reprezentării valabile pe șapte ani.

* Vezi volumul de față, pag. 572—598. — *Nota Red.*

[„Vorwärts!“ nr. 77 din 25 septembrie 1844]

Am văzut că atât coroana cât și Camera lorzilor și-au pierdut însemnătatea pe care o aveau ; am văzut în ce fel se recrotează membrii atotputernicei Camere a comunelor ; se naște acum întrebarea : dar atunci cine guvernează, de fapt, în Anglia ? — Guvernează proprietatea. Datorită proprietății aristocrația poate să dirijeze alegerile de deputați în circumscripțiile rurale și în orașele mici ; datorită proprietății negustorii și fabricanții pot desemna pe deputați în orașele mari și, în parte, și în cele mici ; datorită proprietății atât unii cât și ceilalți își pot spori influența prin corupție. Dominația proprietății este recunoscută în mod fățiș în Reformbill prin instituirea censului. Și întrucît proprietatea și influența obținută datorită ei constituie esența burgheziei, întrucît, așadar, aristocrația se bizuie în alegeri pe proprietatea ei și, prin urmare, nu apare ca aristocrație, ci se situează pe același plan cu burghezia, întrucît influența burgheziei propriu-zise este, în ansamblul ei, cu mult mai puternică decît aceea a aristocrației, domină de fapt burghezia. Dar cum și de ce domină ea ? Pentru că poporul încă n-a înțeles care este esența proprietății, pentru că — cel puțin la țară — el este în genere încă mort din punct de vedere spiritual și de aceea acceptă tirania proprietății. Anglia este, desigur, o democrație, după cum și Rusia este o democrație ; căci poporul domină pretutindeni fără a fi conștient de acest lucru, și în toate statele regimul nu este altceva decît o expresie a gradului de cultură a poporului.

Nu este ușor să ne întoarcem de la această practică a constituției engleze la teoria ei. Practica se află în cea mai flagrantă contradicție cu teoria ; ambele laturi s-au înstrăinat atât de mult una de alta, încît nu se mai aseamănă de loc. De o parte trinitatea puterii legislative, de altă parte tirania burgheziei ; de o parte sistemul bicameral, de altă parte o Cameră a comunelor atotputernică ; de o parte prerogativa regală, de altă parte un guvern ales de către Camera comunelor ; de o parte o Cameră a lorzilor independentă cu legistatori ereditari, de altă parte o casă a invalizilor pentru deputații care și-au trăit traiul. Fiecare dintre cele trei părți componente ale puterii legislative a fost nevoită să-și cedeze puterea unui alt element : coroana — miniștrilor, adică majorității Camerei comunelor ; lorzii — partidului tori, prin urmare unui element popular, și miniștrilor care numesc pe pari, adică în fond tot unui element popular, iar Camera co-

munelor — burgheziei sau, ceea ce e tot una, lipsei de maturitate politică a poporului. În realitate, constituția engleză nici nu mai există; întregul proces complicat de legiferare este o simplă farsă; contradicția dintre teorie și practică a devenit atât de acută, încît este cu neputință ca ea să mai dăinuiască multă vreme; și chiar dacă prin emanciparea catolicilor, despre care vom avea prilejul să mai vorbim în cele ce urmează, și prin reforma parlamentară și cea municipală vitalitatea debilei constituții a fost în aparență oarecum sporită, aceste măsuri înseși constituie o recunoaștere a faptului că s-a pierdut nădejdea în menținerea constituției. În plus ele introduc în ea elemente care se află în contradicție hotărîtă cu principiile ei fundamentale și care, prin urmare, ascut și mai mult conflictul, punînd teoria în contradicție cu sine însăși.

Am văzut cum în constituția engleză organizarea puterilor se bazează exclusiv pe teamă. Această teamă se manifestă și mai mult în regulile conform cărora procedează organele legislative, în așa-numitele Standing Orders*. Orice proiect de lege trebuie citit în fiecare dintre cele două camere de trei ori, la anumite intervale; după a doua citire el este predat unui comitet care îl examinează în amănunțime; în cazurile mai importante „camera se transformă într-un comitet al întregii camere” pentru dezbaterea proiectului și numește un raportor care după terminarea dezbaterilor prezintă cu multă solemnitate un raport cu privire la dezbateri în fața aceleiași camere care a dezbătut proiectul. În trecut fie spus, nu este oare acesta cel mai minunat exemplu de „transcendență înăuntrul imanenței și de imanență înăuntrul transcendenței” pe care și l-ar putea dori un hegelian? „Cunoștința Camerei comunelor despre comitet este cunoștința comitetului despre sine însuși”, iar raportorul este „personalitatea absolută a mijlocitorului, în care ambele sînt identice”. În felul acesta fiecare proiect de lege este dezbătut de opt ori înainte de a putea obține sancțiunea regală. La baza acestei proceduri cu totul ridicole stă, firește, tot teama omenirii de ea însăși. Se recunoaște că progresul constituie esența omenirii, dar lipsește curajul de a proclama deschis acest progres; se întocmesc legi menite să aibă o valabilitate absolută care, prin urmare, pun stavilă progresului, dar, prin dreptul pe care organele legislative și l-au rezervat de a modifica lege, pro-

* — regulile procedurii parlamentare. — *Nota Trad.*

gresul care abia a fost negat este lăsat din nou să intre pe ușa din dos. Dar numai nu prea repede, nu prea în grabă ! Progresul este revoluționar, este primejdios și de aceea trebuie cel puțin ținut în loc printr-o frînă puternică ; înainte de a trece la recunoașterea lui, lucrul trebuie chibzuit de opt ori. Dar și măsurile dictate de această teamă — care în sine nu reprezintă nimic și care nu dovedește decît că înșiși cei stăpîniți de ea nu sînt oameni adevărați, liberi — trebuie neapărat să dea greș. În loc să se asigure o dezbatere mai cuprinzătoare a proiectelor, se procedează la o citire repetată a lor, ceea ce în practică reprezintă o simplă formalitate cu totul de prisos. Discuția principală se reduce de obicei la o primă sau o a doua citire, și uneori și la o dezbatere în comitet, după cum îi convine opoziției. Întreaga zădărnicie a repetării dezbaterilor iese la iveală dacă se ia în considerare că soarta fiecărui proiect este dinainte hotărîtă, iar atunci cînd nu este hotărîtă, dezbaterile nu se învîrtesc în jurul unui anumit proiect, ci în jurul existenței unui guvern sau al altuia. Prin urmare, rezultatul întregii farse, de opt ori repetate, nu este în nici un caz o dezbatere mai calmă în camera propriuzisă, ci cu totul altceva, ceva ce nu a fost cituși de puțin în intenția celor ce au introdus această farsă. O durată mai mare a dezbaterilor dă opiniei publice timpul să-și formeze o părere cu privire la măsurile propuse și, în caz de nevoie, să li se opună prin mitinguri și petiții, adeseori cu succes, cum s-a întîmplat anul trecut cu prilejul proiectului lui sir James Graham în legătură cu educația. Dar acest lucru, după cum s-a mai spus, nu reprezintă scopul inițial, care ar putea fi atins cu mult mai ușor.

Și pentru că veni vorba despre Standing Orders, mai putem menționa încă cîteva puncte care trădează teama constituției engleze și caracterul, la origine corporatist, al Camerei comunelor. Dezbaterile din Camera comunelor nu sînt publice ; admiterea la ședințe este un privilegiu care se obține de obicei numai pe baza dispoziției scrise a unui deputat. În timpul votării, galeriile sînt evacuate ; în ciuda acestui sistem ridicol de a învălui totul în mister, împotriva desființării căruia camera s-a pronunțat întotdeauna cu vehemență, numele deputaților care au votat pentru sau contra pot fi găsite a doua zi în toate ziarele. Deputații radicali nu au putut niciodată să obțină tipărirea proceselor-verbale autentice, — nu sînt decît două săptămîni de cînd a căzut o propunere în acest sens ; urmarea este că pentru conținutul dărilor de

seamă cu privire la dezbaterile parlamentare care apar în ziare este răspunzător numai editorul; el poate fi tras la răspundere pentru publicarea de aserțiuni calomnioase de către oricine se simte ofensat de o declarație a vreunui membru al parlamentului — potrivit legii chiar și de către guvern —, în timp ce autorul calomniei este la adăpost de orice urmărire datorită imunității sale parlamentare. Acest punct și multe altele din Standing Orders arată caracterul exclusiv antipopular al parlamentului de după reformă, iar încăpăținarea cu care Camera comunelor se cramponează de aceste obiceiuri tradiționale arată destul de limpede că ea nu dorește cîtuși de puțin să se transforme dintr-o corporație privilegiată într-o adunare de reprezentanți ai poporului.

[„Vorwärts!“ nr. 78 din 28 septembrie 1844]

O altă dovadă în acest sens este imunitatea membrilor parlamentului, situația excepțională a acestora în fața instanțelor judiciare și dreptul Camerei comunelor de a dispune arestarea oricui crede de cuviință. Îndreptat la început împotriva abuzurilor coroanei, care ulterior a fost despuiată de orice putere, acest privilegiu s-a îndreptat în ultimul timp numai împotriva poporului. În 1771 camera a fost cuprinsă de minie din pricina cutezanței ziarelor care au publicat dezbaterile — lucru pe care are dreptul să-l facă numai camera însăși — și a încercat să pună stavilă acestei cutezanțe, arestînd pe editori, iar apoi și pe funcționarii care i-au pus în libertate. Încercarea, firește, a dat greș; dar ea ne arată ce se ascunde în dosul acestui privilegiu al parlamentului, iar nereușita ne dovedește că și Camera comunelor, cu toate că se situează mai presus de popor, depinde totuși de el și că, prin urmare, nici Camera comunelor nu guvernează.

Într-o țară în care „creștinismul este o parte componentă esențială a legilor țării” (Christianity is part and parcel of the laws of the land), *biserica de stat* face parte în mod necesar din constituție. Potrivit constituției sale, Anglia este în esență un stat creștin, și anume un stat creștin puternic, deplin dezvoltat; statul și biserica sînt pe de-a-ntregul contopite și inseparabile. Dar această unitate dintre biserică și stat se poate concretiza numai într-*una* din confesiunile creștine, cu excluderea tuturor celorlalte, iar sectele excluse sînt, firește, prin aceasta, declarate eretice și supuse prigoanei religioase și politice. Așa stau lucrurile în Anglia, unde asemenea secte,

considerate totdeauna ca făcînd parte dintr-o singură categorie, au fost excluse ca non-conformiști sau dissenters de la orice participare la activitatea de stat, stînjinite și împiedicate în exercitarea cultului lor și urmărite prin legi penale. Cu cît se ridicau mai hotărît împotriva unității dintre biserică și stat, cu atît mai vehement apăra partidul dominant această unitate și o ridica la rangul unei probleme vitale a statului. De aceea, pe vremea cînd în Anglia statul creștin se afla încă în plină înflorire, persecutarea acestor dissenters, și în special a catolicilor, era la ordinea zilei, o persecuție, ce-i drept, mai puțin cruntă, dar mai generală, mai tenace decît cea din evul mediu. Boala acută deveni cronică, izbucnirile subite ale furiei sîngeroase a catolicismului se transformară în calcul politic rece, care încerca să stîrpească eterodoxia printr-o presiune mai slabă, dar mai persistentă. Persecuția fu strămutată pe terenul laic, devenind astfel și mai insuportabilă. Nerecunoașterea celor treizeci și nouă de articole²⁰¹ încetă de a mai fi un sacrilegiu, dar în schimb începu să fie considerată crimă de stat.

Dar progresul istoric nu putea fi oprit ; deosebirea dintre legislația din 1688 și opinia publică din 1828 era atît de mare, încît în acest an pînă și Camera comunelor s-a văzut nevoită să abroge legile cele mai drastice împotriva dissenterilor. Au fost abrogate Test-Actul și paragrafele privitoare la religie din Corporation-Act²⁰² ; în anul următor veni rîndul emancipării catolicilor, în ciuda opoziției turbate a torilor. Torii, reprezentanții constituției, erau pe deplin îndreptățiți să se opună acestei măsuri, întrucît nici unul din partidele liberale, nici chiar radicalii, nu atacau constituția însăși. Constituția trebuia să rămînă și pentru aceștia baza, și pe această bază numai torii erau consecvenți. Ei și-au dat seama și au declarat sus și tare că măsurile menționate mai sus vor atrage după sine falimentul bisericii anglicane și, în mod inevitabil, și al constituției ; că a da dissenterului drepturi civile active însemna să nimicești de facto biserica anglicană, să sancționezi atacurile împotriva ei ; că, în genere, se dă dovadă de o extremă inconsecvență față de stat dacă se acordă catolicului, care mai presus de puterea de stat recunoaște autoritatea papei, dreptul de a participa la administrarea țării și la întocmirea legilor. Liberalii nu au putut să respingă argumentele lor ; emanciparea a fost totuși adoptată, iar profețiile torilor au și început să se îplinească.

Așadar, biserica anglicană a devenit în felul acesta o vorbă goală și se deosebește de celelalte confesiuni doar prin cele 3.000.000 de lire sterline pe care le primește anual și prin cele câteva mici privilegii care reprezintă tocmai ceea ce trebuie pentru a menține trează lupta împotriva ei. Din aceste privilegii fac parte tribunalele ecleziastice, în care episcopul anglican exercită o jurisdicție exclusivă, dar foarte puțin însemnată, și care constituie o povară mai ales prin mărimea cheltuielilor de judecată; apoi impozitul bisericesc local, care este folosit pentru întreținerea clădirilor aflate la dispoziția bisericii de stat; dissenterii se află și ei sub jurisdicția acestor tribunale și trebuie să participe la plata acestui impozit.

Dar nu numai legislația împotriva bisericii, ci și legislația în favoarea ei a contribuit la transformarea bisericii de stat într-o vorbă goală. Biserica irlandeză a fost dintotdeauna o vorbă goală, o biserică de stat sau o biserică guvernamentală desăvârșită, o ierarhie completă, de la arhiepiscop în jos pînă la vicar, căreia nu-i lipsește nimic altceva decît comunitatea și a cărei misiune constă în a predica, a se ruga și a cînta litanii în fața pereților goi. Biserica anglicană are, ce-i drept, un public, cu toate că și ea a pierdut destul teren din cauza dissenterilor, mai ales în Wales și în regiunile industriale, dar păstorilor spirituali bine plătiți nu le pasă prea mult de oile lor. „Dacă vreți ca o castă de preoți să devină obiect de dispreț și să piară, plătiți-o bine”, spune Bentham, iar biserica engleză și cea irlandeză confirmă justetea acestui aforism. În satele și orașele Angliei nimic nu este mai urît și mai disprețuit de popor decît un church-of-England parson*. Și la un popor atît de evlavios cum este cel englez asta nu e lucru puțin.

Se înțelege că cu cît este mai lipsită de conținut și mai neînsemnată reputația bisericii anglicane, cu atît mai tare se cramponează de ea partidul conservator și, în genere, partidul strict constituțional; separarea bisericii de stat ar putea storce lacrimi pînă și lordului John Russell; se înțelege de asemenea că cu cît mai lipsită de conținut este biserica de stat, cu atît apăsarea ei este mai mare și se face mai simțită. Îndeosebi este urîtă biserica irlandeză, pentru că este cea mai lipsită de însemnatate; ea nu are alt scop decît acela de a îndrîji poporul, de a-i aminti că este un popor subjugat, căruia cuceritorul îi impune religia și instituțiile sale.

* — preot al bisericii anglicane. — *Nota Trad.*

'Așadar, Anglia se află acum în stadiul de trecere de la statul creștin determinat la cel nedeterminat, la un stat care nu are la bază vreo confesiune determinată, ci un fel de medie a tuturor confesiunilor existente, un creștinism nedeterminat. Fără îndoială că și vechiul stat creștin determinat a luat măsuri împotriva necredinței, și Apostasy-Act din 1699 o pedepsește chiar prin pierderea drepturilor civile pasive și cu închisoarea; această lege nu a fost niciodată abrogată, dar nici nu a mai fost vreodată aplicată. O altă lege, datînd de pe vremea Elisabetei, prevede că oricine lipsește duminica de la biserică fără motive întemeiate (dacă nu mă înșel, se prevede chiar să fie o biserică episcopală, căci Elisabeta nu recunoștea bisericile dissenterilor) este pedepsit cu amendă sau reclusiune corespunzătoare. Această lege se mai aplică adeseori la țară; chiar aici, în civilizatul Lancashire, la cîteva ore de Manchester, există cîteva judecători de pace bigoți care — după cum a relatat acum două săptămîni, în Camera comunelor, M. Gibson, deputat de Manchester — au condamnat la închisoare, în unele cazuri pînă la șase săptămîni, o mulțime de oameni pentru că nu se duceau regulat la biserică. Principalele legi împotriva necredinței sînt însă cele care prevăd că oricine nu crede în Dumnezeu sau în răsplata sau pedeapsa din lumea cealaltă devine inapt să presteze jurămint și este pedepsit pentru blasfemie. Se consideră blasfemie orice tînde să facă din biblie sau din religia creștină obiect de dispreț, precum și tăgăduirea directă a existenței lui Dumnezeu; ca pedeapsă se prevede închisoarea — de obicei un an — și amendă.

[„Vorwärts!“ nr. 80 din 5 octombrie 1844]

Dar și statul creștin nedeterminat merge spre declin încă înainte de a fi fost recunoscut oficial prin lege. După cum s-a mai spus, Apostasy-Act este cu totul învechit; comandamentul de a merge regulat la biserică este de asemenea destul de învechit și se aplică numai în cazuri excepționale; legea cu privire la blasfemie începe și ea să se învechească — datorită atitudinii neînfricate a socialiștilor englezi, și mai cu seamă a lui Richard Carlyle — și este pusă în aplicare numai pe alocuri, în localități deosebit de bigote, de exemplu la Edinburgh, iar acolo unde lucrul este posibil este ocolită chiar prescripția conform căreia cei bănuiți de necredință n-au dreptul să depună jurămint. Partidul creștin a devenit

atît de slab, încît își dă el singur seama că aplicarea strictă a acestor legi ar atrage după sine, în scurt timp, abrogarea lor, și de aceea preferă să păstreze tăcerea pentru ca măcar sabia lui Damocles a legislației creștine să continue să atîrne deasupra capului necredincioșilor și să servească poate și mai departe ca mijloc de amenințare și intimidare.

În afară de instituțiile politice pozitive analizate pînă acum, mai pot fi incluse în sfera constituției încă cîteva elemente. Despre drepturile cetățeanului aproape că nu a fost vorba pînă acum ; în limitele constituției propriu-zise, individul nu are drepturi în Anglia. Aceste drepturi există fie prin tradiție, fie în virtutea unor statute care nu au nici o legătură cu constituția. Vom vedea mai încolo cum s-a produs această curioasă scindare ; pentru moment trecem la critica acestor drepturi.

Primul dintre acestea este dreptul oricui să-și expună în public părerea, nestînjinit și fără o autorizație prealabilă din partea autorităților, adică libertatea presei. În linii mari este adevărat că nicăieri nu domnește o libertate a presei mai largă ca în Anglia ; și totuși această libertate este încă foarte limitată aici. Legea cu privire la pamflete, legea cu privire la înalta trădare și legea cu privire la blasfemie apasă greu asupra presei, și dacă cazurile de persecuție a presei sînt rare, acest lucru *nu se datorește legii*, ci fricii guvernului de a deveni în mod inevitabil nepopular în cazul că ar lua măsuri împotriva presei. Ziarele engleze aparținînd tuturor partidelor comit zilnic delictе de presă, atît împotriva guvernului cît și împotriva unor persoane particulare ; dar toate aceste delictе sînt trecute cu vederea și se așteaptă pînă ce se ivește posibilitatea intentării unui proces politic, cu care prilej este implicată și presa. Așa s-a întîmplat cu cartiștii în 1842, așa s-a întîmplat de curînd și cu repealer²⁰³-ii irlandezi. De o sută de ani încoace, în Anglia libertatea presei trăiește din mila stăpînirii, ca și libertatea presei din Prusia începînd din 1842.

Al doilea „drept înăscut” (birthright) al englezului este dreptul de a participa la întruniri populare și de a le convoca, drept de care nu se bucură pînă acum nici un alt popor din Europa. Acest drept, deși străvechi, a fost exprimat ulterior într-un statut ca „dreptul poporului de a se întruni pentru a dezbate nemulțumirile sale și pentru a înainta organelor legislative petiții în vederea rezolvării lor”. Aceasta include însă o îngrădire. Dacă la încheierea mitingului nu se adoptă

o petiție, el capătă prin aceasta, dacă nu un caracter de-a dreptul ilegal, cel puțin unul foarte dubios. La procesul lui O'Connell, reprezentantul coroanei a relevat în mod special că mitingurile calificate ca ilegale nu au fost convocate în vederea discutării unor petiții. Principala îngrădire este însă de ordin polițienesc ; autoritatea centrală sau cea locală pot să interzică în prealabil sau să întrerupă și să împrăștie orice miting, și ea a procedat astfel nu numai la Clontarf *, dar destul de des, chiar și în Anglia, la mitingurile cartiste și socialiste. Acest lucru însă nu este considerat ca un atentat împotriva drepturilor înnăscute ale englezilor, deoarece cartiștii și socialiștii sînt niște bieți pîrliți și, prin urmare, sînt lipsiți de drepturi ; nimeni nu se sinchisește de așa ceva, afară de „Northern Star” ²⁰⁴ și „New Moral World” ²⁰⁵, de aceea pe continent nu se află nimic despre toate acestea.

Apoi dreptul de asociere. Sînt permise toate asociațiile care urmăresc scopuri legale prin mijloace legale ; dar de fiecare dată trebuie să se formeze o singură asociație mare care să nu aibă filiale locale. Formarea de asociații care se împart în filiale locale cu organizare separată este permisă numai în scopuri de binefacere, și în genere în scop pecuniar, și poate fi întreprinsă numai pe baza unei autorizații eliberate de un funcționar numit în acest scop. Socialiștii au cerut o asemenea autorizație pentru asociația lor, pretinzînd că ar urmări un asemenea scop ; ea a fost însă refuzată cartiștilor, deși în statutul lor ei au copiat cuvînt cu cuvînt statutul asociației socialiste. Acum ei sînt nevoiți să ocolească legea și sînt puși astfel în situația că o singură greșeală comisă în scris de unul dintre membrii asociației e suficientă pentru ca întreaga asociație să cadă în cursa întinsă de lege. Dar, chiar făcînd abstracție de aceasta, dreptul de asociere în toată deplinătatea lui este un privilegiu al celor bogați ; pentru o asociație trebuie în primul rînd bani, și-i este mai ușor bogatei Ligi împotriva legilor cerealelor să strîngă sute de mii decît săracei asociații a cartiștilor sau Uniunii minerilor britanici să-și acopere măcar cheltuielile asociației. Și o asociație care nu are fonduri la dispoziție nu înseamnă mare lucru și nu poate face agitație.

[„Vorwärts !” nr. 83 din 16 octombrie 1844]

Dreptul care decurge din Habeas Corpus, adică dreptul fiecărui acuzat (exceptînd cazul de înaltă trădare) de a fi elibe-

* — suburbie a Dublinului. — *Nota Trad.*

rat pe cauțiune pînă la începerea procesului, acest drept atît de mult lăudat este de asemenea un privilegiu al celor bogați. Săracul nu poate depune o garanție și de aceea trebuie să meargă la închisoare.

Ultimul dintre aceste drepturi ale individului este dreptul fiecăruia de a fi judecat numai de cei de o seamă cu el, dar și acest drept este un privilegiu al bogaților. Săracul nu este judecat de cel de o seamă cu el ; în toate cazurile el este judecat de către dușmanii săi innăscuți, căci în Anglia bogății și săracii se află în stare de război declarat. Jurații trebuie să aibă o anumită calificare, dar de ce natură este această calificare rezultă din faptul că lista juraților din Dublin, oraș cu 250.000 de locuitori, nu cuprinde decît 800 de persoane care au o asemenea calificare. La ultimele procese ale cartiștilor la Lancaster, Warwick și Stafford, muncitorii au fost judecați de către proprietari funciari și arendași, în majoritate tori, și de către fabricanți sau negustori, în majoritate whigi, însă în ambele cazuri dușmani ai cartiștilor și ai muncitorilor. Dar asta încă nu este totul. Un așa-numit „juriu imparțial” este în genere un nonsens. Cînd, acum patru săptămîni, O’Connell a fost judecat la Dublin, fiecare membru al juriului era dușmanul lui în dubla calitate de protestant și de tori. „De o seamă cu dînsul” ar fi fost catolicii și repealerii, dar nici aceștia nu ar fi fost imparțiali, căci îi erau prieteni. Un catolic în juriu ar fi zădărnicit orice verdict, cu excepția celui de achitare. Cazul acesta este cît se poate de izbitor ; dar, în fond, în orice alt caz situația este aceeași. Curtea cu juri este prin natura ei o instituție politică, iar nu una juridică ; dar, întrucît orice element juridic este la origine de natură politică, în curtea cu juri apare *adevărata* esență a justiției ; iar curtea cu juri engleză, fiind mai evoluată decît oricare alta, reprezintă desăvîrșirea minciunii și a imoralității juridice. Se începe cu ficțiunea „juratului imparțial” ; li se recomandă în mod insistent juraților să uite tot ceea ce au auzit înainte de cercetări în legătură cu cazul respectiv, să judece numai după mărturiile depuse la tribunal, ca și cum așa ceva ar fi cu putință ! Se construiește, apoi, a doua ficțiune : aceea a „judecătorului imparțial” care trebuie să interpreteze legea și să confrunte în mod imparțial, cu totul „obiectiv”, argumentele aduse de ambele părți, ca și cum acest lucru ar fi cu putință ! Ba chiar se pretinde judecătorului ca, în ori ce caz și în ciuda celor arătate mai sus, să nu exercite nici o influență asupra părerii juraților, să nu le sugereze verdictul, adică să formu-

leze premisele așa cum trebuie formulate pentru a se trage concluzia ; dar el personal să nu tragă concluzia nici măcar pentru el însuși, căci acest lucru ar influența în mod vădit asupra felului său de a expune premisele, — toate acestea și o sută de alte imposibilități, neomenii și prostii sînt pretinse numai pentru a acoperi în mod decent prostia și neomenia care stau la baza tuturor acestora. Dar practica nu se lasă înșelată, în practică nimeni nu se sinchisește de aceste fleacuri, și judecătorul le dă juraților destul de lămurit să înțeleagă ce verdict trebuie să dea, iar jurații, docili, dau în mod regulat verdictul care le-a fost sugerat.

Mai departe ! Acuzatul trebuie să fie apărat în fel și chip ; acuzatul este, ca și regele, sacru și intangibil și nu poate face nici un lucru greșit, cu alte cuvinte el nu poate face în genere nimic, iar dacă face totuși ceva, acest ceva nu are nici o valabilitate. Acuzatul poate să-și mărturisească crima, dar asta nu-i ajută la nimic. Legea stabilește că el nu este vrednic de crezare ; în 1819, dacă nu mă înșel, un bărbat și-a învinuit soția de adulter, după ce, în timpul unei boli pe care aceasta a crezut-o mortală, ea îi mărturisise adulterul comis ; dar apărătorul femeii obiectă că mărturisirea acuzatei nu poate constitui o dovadă și plîngerea fu respinsă *. Intangibilitatea acuzatului își găsește apoi expresia în formele de procedură juridică cu care este investită curtea cu juri engleză și care oferă un cîmp atît de bogat pentru chițibuse-riile avocaților. Este pur și simplu de necrezut ce vicii de formă ridicole pot răsturna un întreg proces. În 1800 un om a fost găsit vinovat de falsificare de bancnote, dar a fost achitat pentru că apărătorul său descoperise, înainte de pronunțarea sentinței, că pe bancnota falsă numele figura sub forma prescurtată de Bartw, în timp ce în actul de acuzare era scris în întregime Bartholomew. După cum am spus, judecătorul a considerat obiecția ca fiind satisfăcătoare și l-a achitat pe acela care fusese dovedit vinovat **. — În 1827, la Winchester, o femeie a fost învinuită de pruncucidere, dar a fost achitată pe motiv că în procesul-verbal de examinare a cadavrului juriul a întărit „prin jurămîntul său” (The jurors of our Lord the King upon their oath present that, etc.) că s-a întimplat cutare și cutare lucru, cînd de fapt acest juriu compus din 13 persoane nu a depus un singur jurămînt, ci

* Wade, „British History”, Londra 1838.

** Ibid.

13 jurăminte, și prin urmare ar fi trebuit să se spună : „prin jurămintele lor” (upon their oaths) *. Acum un an, la Liverpool, un băiat, prins pe cînd fura cuiva batista din buzunar, a fost arestat ; aceasta s-a petrecut într-o duminică seara. Tatăl băiatului a obiectat că polițistul l-a arestat în mod ilegal, întrucît există o lege care prevede că nimănui nu-i este permis să se ocupe duminica cu îndeletnicirea prin care își cîștigă existența, prin urmare poliția nu are dreptul să aresteze pe nimeni duminica. Judecătorul fu de acord cu acest argument, dar continuă să-l interogheze pe băiat și, cînd acesta recunoscă că este hoț de profesie, îi aplică o amendă de 5 șilingi pentru faptul că și-a exercitat profesia duminica. Aș putea să aduc sute de asemenea exemple, dar și cele de pînă acum sînt destul de grăitoare. Legea engleză apără intangibilitatea acuzatului și se întoarce împotriva societății pentru apărarea căreia există ea de fapt. Ca și în Sparta, nu crima este pedepsită, ci modul prostesc în care a fost comisă. Orice apărare se întoarce împotriva aceluia pe care vrea să-l apere ; legea vrea să apere societatea și o lovește pe ea ; ea vrea să apere pe acuzat, și îi aduce prejudicii, căci este limpede că acela care este prea sărac pentru a putea opune chițibușeriei oficiale un apărător tot atît de chițibușar va avea împotriva sa toate formele create pentru ocrotirea lui. Cine este prea sărac pentru a-și asigura un apărător sau un număr suficient de mare de martori este pierdut dacă cazul lui este cît de cît îndoielnic. El primește spre examinare prealabilă numai actul de acuzare și depozițiile făcute la început în fața judecătorului de pace și, prin urmare, nu cunoaște în amănunt probele strînse împotriva lui (și tocmai pentru cel nevinovat lucrul acesta este mai periculos decît pentru oricine) ; el trebuie să răspundă de îndată ce rechizitoriul s-a terminat, dar are cuvîntul o singură dată ; dacă nu lămurește toate chestiunile, dacă îi lipsește un martor pe care el nu-l considerase necesar, este pierdut.

[„Vorwärts !” nr. 84 din 19 octombrie 1844]

Încununarea tuturor acestor dispoziții este prevederea că cei 12 jurați trebuie să-și dea verdictul în unanimitate.

Ei sînt închiși într-o cameră de unde nu li se dă drumul pînă ce nu au căzut de acord sau pînă ce judecătorul nu s-a

* Ibid.

convins că este imposibil ca ei să ajungă la o identitate de păreri. Acest procedeu este însă cît se poate de neomenos și potrivit naturii umane în genere, căci este ridicol să preținzi de la 12 oameni să fie absolut de aceeași părere asupra unei chestiuni. Procedeu este însă consecvent. Procedura inchizitorială torturează pe acuzat trupește sau sufletește; curtea cu juri declară pe acuzat intangibil și-i torturează pe martori printr-un interogatoriu neîntrerupt, care nu rămîne cu nimic mai prejos față de procedeele inchiziției, ba îi torturează chiar și pe jurați; ea trebuie să obțină un verdict chiar dacă ar fi să piară lumea; jurații sînt ținuți ca și la închisoare pînă ce își dau verdictul; și dacă le dă cumva prin cap să-și respecte jurămîntul, se alcătuieste un nou juriu, procesul este reluat de la început, și așa mai departe pînă ce fie acuzatorul, fie jurații sînt obosiți de luptă și capitulează fără condiții. Aceasta constituie o dovadă suficientă că întreaga procedură judiciară nu poate exista fără tortură și că este în toate cazurile o barbarie. Dar altfel nici nu se poate; dacă vrei să capeți o certitudine matematică asupra unor lucruri care nu îngăduie o asemenea certitudine, trebuie să ajungi în mod necesar la absurditate și la barbarie. Tot practica este aceea care scoate la iveală ceea ce se ascunde în spatele tuturor acestor lucruri; în practică jurații rezolvă totul foarte simplu și își calcă jurămîntul cu conștiința împăcată, dacă altfel nu se poate. În 1824, la Oxford, niște jurați nu au putut să cadă de acord. Unul dintre ei susținea că acuzatul este vinovat; ceilalți 11 că este nevinovat. În sfîrșit, se ajunsese la o tranzacție: cel care făcea opinie separată de *unul singur* scrise pe actul de acuzare „vinovat” și se retrase; apoi veni primul jurat împreună cu ceilalți jurați, luă hîrtia și scrise înaintea cuvîntului „vinovat” particula „ne” (Wade, „British History”). — Un alt caz este relatat de Fonblanque, redactor al revistei „Examiner”, în lucrarea sa „England under seven Administrations”²⁰⁶. Și de data aceasta jurații nu au putut să ajungă la un acord și, pînă la urmă, au recurs la tragerea la sorti: au luat două fire de pai și le-au tras; a fost adoptată părerea părții care a tras firul mai lung.

Fiindcă tot ne-am oprit asupra instituțiilor juridice, să privim chestiunea ceva mai îndeaproape pentru a căpăta o privire de ansamblu asupra situației juridice din Anglia. Precum se știe, codul penal englez este cel mai sever din Europa. Încă în 1810 el nu rămînea cu nimic în urma Caroli-

nei²⁰⁷ în ceea ce privește barbaria : arderea pe rug, tragerea pe roată, sfișierea în patru bucăți, scoaterea măruntaielor din trupul viu etc. erau pedepse favorite. De atunci au fost, ce-i drept, suprimate ororile cele mai revoltătoare, dar în codul penal s-au păstrat încă intacte o mulțime de cruzimi și de infamii. Pedepsa cu moartea este prevăzută pentru șapte feluri de crime (asasinat, înaltă trădare, viol, sodomie, furt prin spargere, jaf prin violență și incendiere cu intenția de a ucide) și chiar la aceste cazuri se limitează abia din 1837 pedeapsa cu moartea, înainte mult mai larg aplicată. Dar, în afară de această pedeapsă, codul penal englez cunoaște încă două moduri de pedepsire intenționat barbare : deportarea, adică abrutizarea în societatea altor oameni, și detențiunea celulară, adică abrutizarea prin izolare. Este greu de presupus că s-ar fi putut găsi pedepse mai sălbatice și mai josnice decât aceste două pentru a distruge cu o consecvență sistematică, din punct de vedere fizic, intelectual și moral, pe cel ce cade victimă legii și pentru a-l coborî pînă la nivelul fiarelor. Criminalul deportat ajunge într-o asemenea stare de demoralizare și de bestialitate respingătoare, încît pînă și caracterul cu cele mai bune înclinații este sortit să fie înfrînt în decurs de 6 luni ; cine va dori să citească relatările martorilor oculari despre New-Southwales și insula Norfolk va fi de acord cu afirmația mea că tot ce s-a spus mai sus este încă departe de a oglindi realitatea. Deținutul izolat în celulă ajunge să înnebunească ; închisoarea model din Londra a trebuit să trimită la Bedlam, numai în primele trei luni de la înființarea ei, trei alienați mintali, fără să mai vorbim de cei cu manie religioasă, care sînt considerați de obicei ca fiind normali.

Legile penale împotriva infracțiunilor politice sînt redactate aproape în aceiași termeni ca și cele prusiene ; mai ales „instigarea la nemulțumire” (exciting discontent) și „limbajul provocator” (seditious language) apar în aceeași redactare neprecisă care dă posibilități atît de largi de interpretare judecătorului și juraților. Și aici pedepsele sînt mai severe decât în alte cazuri, deportarea fiind pedeapsa principală.

Dacă aceste pedepse severe și aceste infracțiuni politice atît de vag delimitate nu duc în practică la rezultatele care ar fi fost de așteptat judecînd după textul legii, aceasta este, pe de o parte, o lipsă a legii însăși, atît de încîlcită și de neclară încît un avocat abil găsește oricînd o portiță de scăpare pentru acuzat. Legea engleză este fie dreptul cutumiar

(common law), adică dreptul nescris, așa cum exista el pe vremea cînd a început adunarea la un loc a statutelor și cum a fost întocmit mai tîrziu, de către somități juridice — acest drept este, firește, imprecis și îndoielnic în punctele sale principale —, fie dreptul statutar (statute law), constînd dintr-un șir nesfîrșit de acte parlamentare răzlețe adunate în decurs de 500 de ani, care se contrazic reciproc și creează în locul unei „stări de drept” o stare de lipsă de drept. Aici totul depinde de avocat ; cine și-a pierdut destul de temeinic timpul cu acest talmeș-balmeș juridic, cu acest haos de contradicții, este atotputernic într-o instanță judiciară engleză. Lipsa de precizie a legii a dus, firește, la credința în autoritatea hotărîrilor luate în cazuri analoge de judecătorii anteriori, ceea ce n-a făcut decît să agraveze această lipsă de precizie, întrucît hotărîrile, la rîndul lor, se contrazic între ele, astfel că rezultatul anchetei depinde iarăși de erudiția și prezența de spirit a avocatului. Pe de altă parte, însemnătatea cu totul redusă a legii penale engleze nu este, la rîndul ei, decît o nouă dovadă de bunăvoință etc. și de considerație față de opinia publică, de care guvernul nu este cîtuși de puțin silit să țină seamă prin lege ; iar faptul că organele legislative nu sînt de loc dispuse să modifice această stare de lucruri îl dovedește opoziția îndîrjită împotriva oricărei reforme legislative. Dar nu trebuie niciodată uitat că proprietatea este aceea care domină și că, în consecință, această dovadă de bunăvoință se manifestă numai față de infractorii „respectabili” ; pe spinarea săracului, a așa-zisului paria, a proletarului, cade întreaga greutate a barbariei legiferate și nimănui nu-i pasă de acest lucru.

Această favorizare a bogatului este clar exprimată și în cuprinsul legii. În timp ce toate infracțiunile grave atrag după sine cele mai grele pedepse, aproape toate infracțiunile de importanță secundară sînt pedepsite cu amendă, amenzile fiind, firește, aceleași pentru săraci ca și pentru bogați ; dar pentru bogat ele nu contează decît puțin sau de loc, în timp ce săracul, în nouă cazuri din zece, nu le poate plăti și este trimis, fără multă vorbă, pentru „default of payment” * pe cîteva luni la muncă silnică. Este de ajuns să citești rapoartele poliției în primul ziar englez ce-ți cade în mînă, pentru a te convinge de adevărul acestei afirmații. Cruzimea față de săraci și favorizarea celor bogați constituie un fenomen atît de

* — neplată. — *Nota Trad.*

general în fața tuturor instanțelor judiciare, este practică atît de fățiș, cu atîta nerușinare și descrisă cu atîta cinism în ziare, încît arareori poți citi un ziar fără să fii cuprins de indignare. Bogătașul este întotdeauna întîmpinat cu o politețe deosebită, și, oricît de gravă ar fi fost infracțiunea lui, „judecătorii regretă totuși întotdeauna foarte mult” că trebuie să-l condamne la o amendă de obicei cît se poate de neînsemnată. Aplicarea legii este, în această privință, cu mult mai neomenoasă decît legea însăși; „Law grinds the poor and rich men rule the law” * și „there is one law for the poor and another for the rich” ** sînt constatări absolut adevărate și devenite de mult proverbiale. Și cum ar putea fi altfel? Judecătorii de pace, ca și jurații, sînt doar și ei bogați și sînt recrutați din burghezie; ei părăsesc deci pe cei de o seamă cu ei și sînt dușmani înnașcuți ai săracilor. Și dacă ar fi să se ia în considerare influența socială a proprietății, pe care nu o putem analiza aici, atunci într-adevăr nu va mai avea de ce să se mire nimeni de o stare de lucruri atît de barbară.

Despre legislația socială *propriu-zisă*, în care jostnicia întrece orice margini, va fi vorba mai tîrziu. Aici, oricum, n-ar putea fi înfățișată în întreaga ei semnificație.

Să rezumăm cele expuse în această critică a situației juridice din Anglia. Este absolut indiferent ce ni se poate obiecta din punctul de vedere al „statutului juridic”. Faptul că Anglia nu este o democrație oficială nu ne îndreptățește să avem idei preconcepute despre instituțiile ei. Pentru noi prezintă importanță *un singur* lucru, care s-a vădit pretutindeni: că între teorie și practică există o contradicție flagrantă. Toate puterile constituționale — coroana, Camera lorzilor și Camera comunelor — s-au topit în fața ochilor noștri; am văzut că biserica de stat și toate așa-numitele drepturi înnașcute ale englezilor sînt vorbe goale, că pînă și curtea cu juri este în realitate numai o aparentă; că legea însăși nu are o existență propriu-zisă; într-un cuvînt, că un stat care s-a situat pe o bază legală precis determinată reneagă și calcă în picioare această bază a sa. Englezul este liber nu datorită legii, ci în ciuda legii, dacă poate fi, în genere, liber.

* — „legea asuprește pe săraci, iar bogații țin în mînă legea”. — *Nota Trad.*

** — „există o lege pentru săraci și alta pentru bogați”. — *Nota Trad.*

Am văzut apoi ce abis de minciuni și de imoralitate rezultă din această stare de lucruri ; oamenii se prosternază în fața unor vorbe goale și tăgăduiesc realitatea, nu vor să știe de ea, refuză să recunoască ceea ce există într-adevăr, ceea ce au creat ei înșiși ; ei se înșală singuri și introduc un limbaj convențional cu categorii artificiale, fiecare din ele constituind un pasquill * la adresa realității ; din lașitate se agață de aceste abstracții goale, numai pentru a nu recunoaște față de ei înșiși că în viață, în practică, este vorba de cu totul altceva. Întreaga constituție engleză și întreaga opinie publică constituțională nu este nimic altceva decît o mare minciună, care este sprijinită și acoperită de un număr de minciuni mai mici, ori de cîte ori se întîmplă ca adevărata ei esență să iasă prea fățiș la iveală. Și chiar dacă oamenii ajung să-și dea seama că această întregă construcție nu este decît neadevăr și ficțiune, chiar și în acest caz se cramponează strîns de ea, ba mai strîns ca oricînd, pentru ca nu cumva acele vorbe goale, cele cîteva litere înșirate fără nici un sens să se spulbere, căci aceste cuvinte sînt cheia de boltă a lumii, și fără ele lumea și omenirea ar trebui să se prăbușească în bezna haosului ! Față de această urzeală de minciuni fățișe și ascunse, de fățarnicie și auto-înșelare, nu poți decît să întorci capul cu profund dezgust.

Poate oare să dureze o asemenea situație ? Nici vorbă nu poate fi de așa ceva. Lupta practicii împotriva teoriei, a realității împotriva abstracției, a vieții împotriva vorbelor goale lipsite de orice sens, într-un cuvînt lupta omului împotriva neomeniei trebuie să ajungă la un deznodămînt, și nu încapе îndoială de partea cui va fi victoria.

Lupta a și început. Constituția este zdruncinată din temelii. Cum va arăta viitorul apropiat reiese din cele spuse mai sus. Elementele noi, eterogene din constituție sînt de natură democratică ; opinia publică, cum se va vedea cu timpul, se dezvoltă și ea în sens democratic ; în viitorul apropiat Anglia va fi o democrație.

Dar ce fel de democrație ! Nu democrația revoluției franceze, a cărei opoziție o constituiau monarhia și feudalismul, ci acea democrație a cărei opoziție o formează burghezia și proprietatea. Acest lucru ni-l arată întreaga dezvoltare anterioară. Burghezia și proprietatea domină, săracul este lipsit de drepturi, este asuprit și jecmănit, constituția se leapădă

* — satiră. — *Nota Trad.*

de el, legea îl calcă în picioare ; în Anglia lupta burgheziei împotriva aristocrației înseamnă lupta săracilor împotriva bogaților. Democrația spre care se îndreaptă Anglia este o democrație *socială*.

Dar simpla democrație nu este în stare să remedieze răci-
lele sociale. Egalitatea democratică este o himeră, lupta să-
racilor împotriva celor bogați nu poate fi dusă pînă la capăt
pe terenul democrației sau al politicii în genere. Și această
treaptă este, prin urmare, numai o etapă, ultimul mijloc pur
politic care mai trebuie încercat și din care trebuie să se
dezvolte imediat un element nou, un principiu care depășe-
ște cadrul oricărei politici existente.

Acest principiu este principiul socialismului.

Anexe

Adnotări

- 1 „*Observații în legătură cu recente instrucțiuni cu privire la cenzura prusiană*” — primul articol de publicistică cu care Karl Marx și-a început activitatea sa politică ca democrat revoluționar.

Problema ridicată în articol — situația presei în Prusia — devenise deosebit de acută la începutul deceniului al 5-lea al secolului al XIX-lea în legătură cu înviorarea mișcării liberale și democrației în Germania, care se afla pe atunci în ajunul unei revoluții burgheze. Noile instrucțiuni cu privire la cenzură date de guvernul prusian la 24 decembrie 1841 dezavauau, ce-i drept în vorbe, constrângerea activității literare, în fapt însă nu numai că mențineau cenzura reacționară prusiană, dar o și înăspreau.

Articolul lui Marx, care demasca liberalismul fictiv al recentelor instrucțiuni cu privire la cenzură, nu a fost publicat în Germania; scris între 15 ianuarie și 10 februarie 1842, el a fost publicat abia în februarie 1843, în Elveția, în primul volum al culegerii „*Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*” (Inedite din domeniul filozofiei și publicisticii germane moderne). Această culegere în două volume, editată de Arnold Ruge, cuprindea, în afară de două articole ale lui Karl Marx, și articole scrise de Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Friedrich Köppen, Arnold Ruge ș. a.

Cu articolul „*Observații în legătură cu recente instrucțiuni cu privire la cenzura prusiană*” Marx și-a început culegerea sa de articole, apărută sub îngrijirea lui Hermann Becker, la Colonia în 1851. (Karl Marx's gesammelte Aufsätze, herausgegeben von Hermann Becker. I. Heft, Köln, 1851). Din cauza persecuțiilor din partea autorităților, această ediție a fost oprită după apariția primelor numere. — 3.

- 2 Din poezia lui Goethe „*Rechenschaft*” (Socoteală). „*Nur die Lumpen sind bescheiden, Brave freuen sich der Tat*” (Numai calicii sînt modești, oamenii cinstiți se bucură de fapta lor). — 7.
- 3 Din studiul lui Schiller „*Über naive und sentimentalische Dichtung*” (Despre poezia naivă și sentimentală). — 7.
- 4 Din romanul lui Laurence Sterne „*The life and opinions of Tristram Shandy*” (Viața și părerile lui Tristram Shandy), vol. I, cap. XI. — 7.
- 5 Din prefața lui Voltaire la comedia sa „*L'Enfant prodigue*” (Fiul risipitor). — 8.

- 6 Actul federal a fost adoptat de Congresul de la Viena la 8 iunie 1815; pe baza acestui act numeroasele state germane au fost unite în mod formal în așa-numita Federație germană. Crearea Federației germane nu a lichidat totuși fărâmițarea Germaniei; organul comun al Federației germane — Bundestagul (dieta), care era alcătuit din reprezentanții statelor germane și care se întrunea la Frankfurt pe Main — a devenit bastionul reacțiunii germane.
- Paragraful respectiv din articolul 18 al Actului federal glăsuiește: „Adunarea federală se va ocupa, la prima ei întrunire, cu redactarea unor dispoziții uniforme privind *libertatea presei* și garantarea drepturilor scriitorilor și editorilor împotriva *reproducerii*”. — 9.
- 7 *Lettres de cachet* — ordine secrete ale regilor Franței înaintea Revoluției franceze, prin care persoane indezirabile erau întemnițate ani de-a rândul sau exilate din țară fără vreo anchetă judiciară sau sentință prealabilă. — 11.
- 8 Aluzie la tratativele pe care diplomații prusieni le-au dus, din însărcinarea regelui Frederic Wilhelm al IV-lea, cu papa de la Roma în scopul aplanării conflictului dintre guvernul prusian și biserica catolică. În acest conflict, cunoscut sub numele de „*disensiunile bisericesti*” sau „*disensiunile de la Colonia*”, era vorba de problema cărei biserici să aparțină copiii rezultați din căsătorii mixte (între catolici și protestanți). Conflictul izbucnise în 1837 în legătură cu arestarea arhiepiscopului de la Colonia, învinuit de înaltă trădare pentru că refuzase să facă pe plac regelui Frederic Wilhelm al III-lea al Prusiei. Acestui conflict i s-a pus capăt în timpul domniei lui Frederic Wilhelm al IV-lea prin capitularea guvernului prusian. „Prusia a sărutat în fața întregii lumi papucii papei...” — așa a rezumat Marx într-o scrisoare către Ruge, din 9 iulie 1842, rezultat acestui conflict. — 13.
- 9 Din „*Don Quijote*” al lui Miguel de Cervantes Saavedra, partea a 4-a, capitolul 47. — 20.
- 10 Este vorba de polemica împotriva lui Ludwig Feuerbach dusă de David Friedrich Strauss în cartea sa „*Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft*” (Dogma creștină în dezvoltarea ei istorică și în lupta împotriva științei moderne); primul volum al lucrării lui Strauss a apărut în 1840, al doilea în 1841. În legătură cu această polemică au fost publicate în revista tinerilor hegelieni „*Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*” un șir de articole având ca subiect critica religiei. În articolele apărute în nr. 105 din 1 noiembrie 1841 și în nr. 7 și 8 din 10 și 11 ianuarie 1842 sub pseudonimul „*Un berlinez*” și „*Tot un berlinez*”, se încercase să se șteargă deosebirea dintre poziția lui Strauss și cea a lui Feuerbach. Karl Marx, care a semnat articolul său cu „*Un ne-berlinez*”, a subliniat prin aceasta că era de altă părere decât autorii articolelor menționate. — 28.
- 11 Marx se referă la lucrarea lui Ludwig Feuerbach „*Das Wesen des Christenthums*” (Esența creștinismului), care a apărut la Leipzig în iunie 1841. — 29.

- 12 „Die Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags (Erster Artikel). Debatten über Pressfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen“ (Dezbaterile celei de-a 6-a diete renane [Primul articol]. Dezbaterile în legătură cu libertatea presei și cu publicarea proceselor-verbale ale dietei). Marx a consacrat dezbaterilor celei de-a 6-a diete renane trei articole, dintre care au fost publicate numai primul și al treilea (vezi volumul de față, pag. 30—85 și 121—164). În primul articol din această serie Marx a continuat critica la adresa cenzurii reacționare prusiene, pe care o începuse în articolul încă nepublicat pe vremea aceea „Bemerkungen über die neueste preussische Zensurinstruktion“ (Observații în legătură cu recentele instrucțiuni cu privire la cenzura prusiană) (vezi adnotarea 1); el a demascat mediocritatea presei reacționare prusiene și i-a opus exemplul unei prese îndrăznețe, combative, care exprimă nevoile și năzuințele poporului. Marx a tratat în acest articol și o altă problemă care frământa masele populare și partea progresistă a burgheziei din Germania prerevoluționară: problema reprezentanței poporului. Servindu-se pentru exemplificare de felul cum a fost tratată problema libertății presei și a publicării proceselor-verbale ale dezbaterilor dietei, Marx a arătat că dieta nu a avut nimic comun cu o reprezentanță a poporului, că ea a apărat privilegiile de castă în detrimentul intereselor poporului.

O dată cu publicarea articolului consacrat dezbaterilor cu privire la libertatea presei începe colaborarea lui Marx la „Gazeta renană“.

„Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe“ (Gazeta renană pentru politică, comerț și industrie) — cotidian care a apărut la Colonia de la 1 ianuarie 1842 pînă la 31 martie 1843. Ziarul a fost înființat de reprezentanți ai burgheziei renane cu vederi opoziționiste față de absolutismul prusac. Au fost atrași să colaboreze la ziar și cîțiva hegelieni de stînga. Din aprilie 1842 K. Marx a devenit colaborator la „Gazeta renană“, iar din octombrie al aceluiași an — redactor-șef. În „Gazeta renană“ au fost publicate de asemenea cîteva articole ale lui Friedrich Engels. Sub conducerea redacțională a lui Marx, ziarul a căpătat un caracter revoluționar-democrat tot mai net. Această orientare a „Gazetei renane“, care se bucura în Germania de o popularitate tot mai mare, a provocat îngrijorare și nemulțumire în cercurile guvernamentale și a declanșat campania furibundă a presei reacționare împotriva acestui ziar. La 19 ianuarie 1843 guvernul prusian a dat o dispoziție prin care a interzis apariția „Gazetei renane“ pe data de 1 aprilie 1843, iar pînă atunci să fie supusă unei cenzuri deosebit de severe. Întrucît acționarii „Gazetei renane“ intenționau să modereze tonul ziarului pentru a obține astfel revocarea dispoziției guvernului, Marx a anunțat la 17 martie 1843 că părăsește redacția „Gazetei renane“ (vezi volumul de față, pag. 223). — 30.

- 13 *Dietele provinciale* au fost instituite în Prusia în 1823. Ele erau formate din: 1) reprezentanți ai stării principilor din fostele case domnitore ale imperiului german, ai căror capi de familie erau membri ai dietei pe baza dreptului dobîndit prin naștere; 2) reprezentanții cavalerilor, adică ai nobililor; 3) reprezentanții orașelor; 4) reprezentanții comunelor rurale. Prin faptul că participarea la alegerile pentru dietă era condiționată de posedarea unei proprietăți funciare,

cea mai mare parte a populației era exclusă de la aceste alegeri. Cenzul electoral și întregul mecanism al alegerilor asigura nobilimii majoritatea în diete. Dietele erau convocate de rege, iar competența lor se limita la probleme privind economia locală și administrarea provinciilor. În domeniul politic, dietele aveau numai funcții consultative foarte limitate; ele aveau dreptul să-și spună părerea în legătură cu unele proiecte de lege pe care guvernul le prezenta spre a fi discutate.

A 6-a dietă renană a ținut ședințe de la 23 mai pînă la 25 iulie 1841 la Düsseldorf. La dezbaterile în legătură cu libertatea presei s-a ajuns cu ocazia discutării problemei publicării proceselor-verbale ale dietei (acest drept a fost acordat dietei pentru prima oară printr-un decret regal emis la 30 aprilie 1841), precum și în legătură cu petițiile trimise de un șir de orașe prin care se cerea libertatea presei. — 30.

- 14 „*Preussische Staats-Zeitung*” (sau „*Staats-Zeitung*”) — denumire prescurtată pentru „*Allgemeine Preussische Staats-Zeitung*”, fondat la Berlin în 1819; în deceniul al 5-lea al secolului al XIX-lea ziarul a devenit semioficiosul guvernului prusian. — 30.
- 15 „*Vossische Zeitung*” — „*Königlich privilegierte Berlinische Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen*”; cotidian, care în 1751 a trecut în proprietatea lui Christian Friedrich Voss și curînd după aceasta a căpătat denumirea de „*Vossische Zeitung*”. — 30.
- 16 „*Spencersche Zeitung*” — „*Berlinische Nachrichten von Staats- und gelehrten Sachen*”, care își trage numele după editorul său. A apărut la Berlin din 1740 pînă în 1874. La începutul deceniului al 5-lea al secolului al XIX-lea ziarul era semioficiosul guvernului. — 30.
- 17 *Epimenide* — preot din Creta care, după cum spune legenda, a dormit fără întrerupere mai bine de cincizeci de ani. — 31.
- 18 Aluzie la articolul „*Die inländische Presse und die inländische Statistik*” (Presa internă și statistica internă) apărut în „*Allgemeine Preussische Staats-Zeitung*”. — 31.
- 19 Este vorba evident despre Confucius, care era socotit în secolul al XIX-lea drept autorul primului comentariu al Jih-king-ului. În acest monument antic al literaturii chineze sînt cuprinse bazele concepției filozofiei naturii, a cărei idee fundamentală o constituie caracterul schimbător a tot ceea ce există.
Kuas — semne formate din diferite îmbinări a trei linii drepte și frînte simbolizînd, potrivit acestei concepții, lucrurile și fenomenele din lume. — 32, 55.
- 20 Marx îl numește pe Pitagora „statisticianul universal”, deoarece Pitagora considera că numărul reprezintă esența tuturor lucrurilor. — 32.
- 21 Marx se referă la maxima lui Heraclit: „Inimile seci sînt cele mai înțelepte și cele mai bune”. — 33.

- 22 „*Allgemeine Zeitung*” — fondat în 1798, cotidian care a apărut din 1810 pînă în 1882 la Augsburg. — 33.
- 23 „*Journal des Débats*” — titlu prescurtat al cotidianului francez burghez „*Journal des Débats politiques et littéraires*”, fondat la Paris în 1789. În timpul monarhiei din iulie — ziar guvernamental, organ al burgheziei orleaniste. — 33.
- 24 Din poezia lui Schiller „*Die Worte des Glaubens*” (Cuvintele credinței). — 34.
- 25 Din lucrarea lui Goethe „*Verschiedenes über Kunst*” (Despre artă), capitolul 2. Citatul sună după cum urmează: „Artistul să nu zugrăvească, și nici nu poate să zugrăvească, ceea ce n-a iubit sau nu iubește”. — 36.
- 26 Aici și mai departe Marx citează: „*Sitzungs-Protokolle des sechsten Rheinischen Provinzial-Landtags*” (Procesele-verbale ale ședințelor celei de-a 6-a diete provinciale renane). Coblenz, 1841. — 37.
- 27 Este vorba despre școala istorică a dreptului — curent reacționar în știința istoriei și a dreptului, care a apărut în Germania la sfîrșitul secolului al XVIII-lea. Pentru a cunoaște caracterul acestei școli, vezi articolele lui Karl Marx „*Manifestul filozofic al școlii istorice a dreptului*” și „*Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere*”. (Vezi volumul de față, pag. 86—94 și 413—427). — 37.
- 28 Din „*Visul unei nopți de vară*” de Shakespeare, actul V, scena întâi. — 38.
- 29 „*Berliner politisches Wochenblatt*” a apărut din 1831 pînă în 1841, avînd drept colaboratori pe Karl Ludwig von Haller, Heinrich Leo, Friedrich von Raumer și alții; s-a bucurat de sprijinul și ocrotirea prințului moștenitor Frederic Wilhelm (din 1840 regele Frederic Wilhelm al IV-lea). — 43.
- 30 Strofă parafrazată din poezia lui Uhland „*Die Rache*” (Răzbu-narea). — 55.
- 31 Versuri parafrazate din poezia lui Goethe „*Der Zauberlehrling*” (Uce-nicul vrăjitor). — 55.
- 32 Marx citează aceste versuri și cele care urmează mai jos, ale lui Hariri, scriitor arab din evul mediu, după cartea lui Friedrich Rückert: „*Die Verwandlungen des Abu Seid von Seruk oder die Makamen des Hariri*” (Metamorfozele lui Abu Seid din Serug sau Makamele lui Hariri). — 73.
- 33 Din „*Istoria războiului peloponezian*” a lui Tucidide, cartea a doua. — 85.
- 34 Din „*Istoria lui Herodot*”, cartea a șaptea.
Spertias și *Bulis* — spartani care au fost trimiși împăratului persan Xerxe ca ispășire pentru uciderea unui sol persan de către lacedemonieni. — 85.

- 35 *Papageno* — personaj din opera lui Mozart „Flautul fermecat”, care prindea păsări și purta haine făcute din pene de păsări. — 86.
- 36 Marx se referă la cartea lui Gustav Hugo. „Lehrbuch eines civilistischen Cursus, Zweyter Band, welcher das Naturrecht, als eine Philosophie des positiven Rechts, besonders des Privatrechts, enthält” (Manualul unui curs de drept civil, vol. II, care cuprinde dreptul natural ca o filozofie a dreptului pozitiv, în special a dreptului privat). Ediția a patra, mult modificată, Berlin 1819. Toate citatele pe care Marx le dă în articolele sale sint extrase din sus-menționata carte ; în parte ele sint mult prescurtate. — 86.
- 37 Este vorba despre lucrarea „Der zehnte Mai 1788. Beytrag zur Geschichte der Rechtswissenschaft” (10 mai 1788. Contribuție la istoria dreptului) a juristului reacționar german Friedrich Karl von Savigny, apărută la Berlin în 1838, cu ocazia împlinirii a cincizeci de ani de cînd Gustav Hugo obținuse titlul de doctor. — 87.
- 38 Din piesa lui Shakespeare „Hamlet”, actul II, scena a doua. — 87.
- 39 Este vorba de un obicei care exista înainte la rajputani (sau rajpuți) ; rajputani se numesc așa-zișii urmași ai vechii caste a războinicilor din India — Kșatria. — 88.
- 40 „*Tinăra Germanie*” — un grup de scriitori și critici cu tendințe liberale, care a apărut în deceniul al 4-lea al secolului al XIX-lea în Germania și care a stat cîtăva vreme sub influența lui Heine și Börne. Oglindind în operele lor beletristice și în publicațiile lor starea de spirit opoziționistă a micii burghezii, scriitorii care făceau parte din grupul „*Tinăra Germanie*” (Gutzkow, Laube, Wienberg, Mundt ș.a.) s-au pronunțat pentru libertatea conștiinței și a presei. Concepțiile membrilor grupului „*Tinăra Germanie*” se caracterizau printr-o lipsă de maturitate ideologică și inconsecvență politică ; curînd cei mai mulți dintre ei au devenit niște liberali burghezi. După 1848 grupul s-a descompus.
- În capitolul său despre căsătorie, Marx se referă la „*Libertatea dragostei*” propovăduită în lucrările unor scriitori din grupul „*Tinăra Germanie*”. — 91.
- 41 Aluzie la cartea lui Friedrich Karl von Savigny : „*Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*” (Despre chemarea timpului nostru în domeniul legislației și al științelor juridice), Heidelberg 1814, și la numirea lui Savigny în 1842 ca ministru pentru revizuirea legislației. — 93.
- 42 „*Kölnische Zeitung*” — cotidian care a apărut sub acest titlu la Colonia cu începere din 1802. În deceniul al 4-lea și la începutul deceniului al 5-lea al secolului al XIX-lea, ziarul a luat apărarea bisericii catolice împotriva protestantismului care predomină în Prusia. În 1842 publicistul reacționar Karl Heinrich Hermes — agent secret al guvernului prusian — a devenit redactor politic al lui „*Kölnische Zeitung*”, care ducea pe atunci o campanie furibundă împotriva „*Gazetei renane*”, condusă de Marx. — 95.

- 43 Marx îl citează pe Lucian după ediția: „Griechische Prosaiker in neuen Übersetzungen“. Fünftes Bändchen (Prozatorii greci în noi traduceri. Volumul al cincilea), Stuttgart 1827, pag. 176. — 96.
- 44 *Vedele* (sau *Vedas*) — capodopere antice în versuri și proză ale literaturii și religiei indiene, create în decursul mai multor secole — nu mai târziu de secolul al VI-lea î.e.n. — 102.
- 45 Este vorba despre „Charte constitutionelle“ (Carta constituțională), adoptată în Franța după revoluția burgheză din 1830 și care a servit drept constituție monarhiei din iulie. — 103.
- 46 Din piesa lui Shakespeare „Regele Lear“, actul II, scena a doua. — 106.
- 47 Aluzie la faptul că redactorul lui „Kölnische Zeitung“, Hermes, participase în tinerețe la mișcarea opoziționistă a studențimii germane. — 106.
- 48 *Coribanții* — preoți ai cultului zeiței Chibela; *cabirii* — preoți ai cultului zeilor din Grecia antică. Coribanții și cabirii aveau în Asia Mică aceleași funcții ca și cureții din Creta — preoții zeiței Rea, mama lui Zeus. Conform legendei, cureții au înăbușit, lovind săbiile de scuturi, țipetele noului născut Zeus. — 108.
- 49 Marx se referă la polemica inverșunată dusă de presa germană reacționară împotriva criticii filozofice a religiei; începutul acestei critici l-a constituit cartea lui David Friedrich Strauss „Das Leben Jesu“ (Viața lui Iisus), al cărei prim volum a apărut în 1835, iar al doilea în 1836. — 108.
- 50 „*Hamburger Correspondent*“ — titlul prescurtat al lui „Staats- und Gelehrten-Zeitung des Hamburgischen unpartheyischen Correspondenten“. A apărut ca ziar cotidian cu orientare reacționar-monarhistă în deceniul al 5-lea al secolului al XIX-lea. — 108.
- 51 „*Deutsche Jahrbücher*“ — titlul prescurtat al revistei literar-filozofice a hegelienilor de stînga „Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst“. Revista a apărut cu începere din iulie 1841 la Leipzig, sub conducerea lui Arnold Ruge. Înainte (1838—1841) ea apăruse sub titlul „Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst“. Mutarea sediului redacției din orașul prusian Halle în Saxonia și schimbarea titlului revistei au fost provocate de primejdia interzicerii lui „Hallische Jahrbücher“ pe teritoriul Prusiei. Dar nici sub noul ei titlu revista nu a putut să se mențină multă vreme. În ianuarie 1843 „Deutsche Jahrbücher“ au fost interzise de guvernul saxon, și printr-o hotărîre a dietei această interzicere a fost extinsă pentru întreaga Germanie. — 108, 473.
- 52 „*Königsberger Zeitung*“ — titlul prescurtat al cotidianului „Königlich Privilegierte Preussische Staats-, Kriegs- und Friedens-Zeitung“; a apărut sub acest titlu la Königsberg din 1752 pînă în 1850. În deceniul al 5-lea al secolului al XIX-lea a fost un ziar burghez progresist. — 114.

- 53 Este vorba despre o corespondență din Berlin din 21 august 1842, scoasă din revista lui Weitling „Die junge Generation”, retipărită în „Gazeta renană” nr. 273 din 30 septembrie 1842 (vezi și adnotarea 171). — 116.
- 54 Marx se referă la pamfletul „Die Augsburger «Allgemeine Zeitung» in ihrer tiefsten Erniedrigung” (Groaznica înjosire a lui „Allgemeine Zeitung” din Augsburg), publicat în 1842 în numerele 1 și 2 ale revistei „Mefistofeles”.
„Mefistofeles. Revue der deutschen Gegenwart in Skizzen und Umrissen” — revistă editată de la 1842 până la 1844 de scriitorul burghez german Friedrich Steinmann; în total au apărut 5 numere. — 116.
- 55 Este vorba despre cel de-al zecelea congres al savanților din Franța, care a avut loc la Strassburg de la 28 septembrie până la 9 octombrie 1842. La congres au luat parte savanți din Germania, Elveția, Anglia, Belgia, Rusia și din alte țări. În una din secțiile congresului au fost dezbătute propunerile fourieriștilor în vederea îmbunătățirii situației sociale a claselor neavute. Participanții la congres au analizat situația oamenilor muncii de pe poziții burgheze filantropice. — 117.
- 56 *Autonomii* — astfel au fost numiți reprezentanții fostelor familii domnitoare ale principilor și conților, care, pe baza actului federal din 1815, și-au păstrat autonomia, în sensul că puteau dispune de domeniile lor moștenite după bunul lor plac, independent de legislația generală privind problemele de moștenire, ale dreptului de tutelă etc. — 119.
- 57 Publicarea celui de-al doilea articol al lui Marx cu privire la debaterile celei de-a 6-a diete renane, al cărui manuscris nu s-a păstrat, a fost interzisă de cenzură. În scrisoarea către Ruge din 9 iulie 1842 Marx scria: „Al doilea articol al meu despre dietă, care se referă la problema disensiunilor bisericești, a fost interzis de cenzură. În acest articol am arătat că apărătorii statului au adoptat punctul de vedere al bisericii, iar apărătorii bisericii — punctul de vedere al statului”.
„Disensiunile bisericești” — vezi adnotarea 8. — 121.
- 58 „Dezbaterile celei de-a 6-a diete renane (Articolul al treilea). Dezbaterile asupra legii cu privire la furtul de lemne”. În acest articol Marx ia pentru prima oară apărarea intereselor materiale ale masei populare. Elaborarea acestui articol i-a dat lui Marx primul imbold ca să se ocupe de economia politică. Despre acest lucru Marx a scris în prefața la lucrarea sa „Contribuții la critica economiei politice” (1859) următoarele: „În 1842—1843, în calitate de redactor al «Gazetei renane», m-am pomenit pentru prima oară în situația de a trebui să mă pronunț și eu asupra unor așa-zise interese materiale. Dezbaterile dietei renane cu privire la furtul de lemne și la parcelarea proprietății funciare, polemica oficială pe care d-l von Schaper — pe atunci rezident al provinciei renane — o pornise împotriva «Gazetei renane» în chestiunea situației țăranilor din Valea Mosellei și, în sfârșit, dezbaterile în jurul liber-schimbismului și al pro-

- teccionismului vamal îmi dădură pentru prima oară ocazia să mă ocup cu chestiuni economice". — 121.
- 59 Marx se referă la codul penal al lui Carol al V-lea („Constitutio criminalis carolina”), adoptat în 1532 de Reichstagul de la Regensburg; caracteristic pentru acest cod erau pedepsele sale extrem de aspre. — 123.
- 60 Montesquieu, „De l'esprit des lois”, (Despre spiritul legilor), volumul întâi, cartea a șasea, capitolul XII. — 125.
- 61 Este vorba despre așa-numitele „legi ale barbarilor” (leges barbarorum), întocmite începând din secolul al V-lea pînă în secolul al IX-lea și care reprezentau în esență o formulare în scris a dreptului cutumiar al diferitelor triburi germanice (franci, frizi ș.a.). În opoziție cu „leges romanorum”, destinate populației romane a unor triburi germanice, ele au fost numite „leges barbarorum”. — 130.
- 62 Din piesa lui Shakespeare „Neguțătorul din Veneția”, actul IV, scena întâi. — 135.
- 63 „Le National” — cotidian francez, a apărut la Paris din 1830 pînă în 1851; în deceniul al 5-lea a fost organul republicanilor burghezi moderați. — 135.
- 64 *Jurisdicția patrimonială* — dreptul feudal al moșierului de a-i judeca și de a-i pedepsi pe țărani săi. — 136.
- 65 *Străvechiul oracol din Dodona* — loc renumit în Epir, în Grecia antică, unde era venerat Zeus. Lăcașul zeului era un stejar sfânt. Din freamătul frunzelor sale se interpreta voința sa. — 143.
- 66 Goethe, „Reineke Fuchs”, cîntul al șaselea. — 145.
- 67 Din piesa lui Shakespeare „Neguțătorul din Veneția”, actul IV, scena întâi. — 157.
- 68 Întimplarea amintită de Marx s-a petrecut în timpul asedierii orașului Anvers în 1584—1585 de către trupele regelui Filip al II-lea al Spaniei, care au înăbușit răscoala Țărilor de Jos împotriva Spaniei absolutiste. — 158.
- 69 *Parlamentul sîinților* (sau Barebone Parliament) — este vorba despre micul parlament convocat de Cromwell în iulie 1653 și dizolvat în luna decembrie a aceluiași an, din care au făcut parte mulți reprezentanți ai comunităților religioase locale. Aceștia au criticat politica lui Cromwell, recurgînd la o formă religioasă mistică, și au căpătat de aceea porecla de „sfînți”. — 159.
- 70 *Tidong* (Tidoeng) — ținut din insula Borneo. — 161.
- 71 Aluzie la discutarea de către cea de-a 6-a dietă renană a proiectului de lege cu privire la încălcarea regulilor de vînătoare. Acest proiect de lege îi lipsea pe țărani chiar și de dreptul de a vîna iepuri pe propriul lor lot de pămînt. — 164.

- 72 În acest articol Karl Marx critică proiectul de lege cu privire la divorț întocmit în 1842 sub conducerea lui Savigny. Proiectul de lege cu privire la divorț a fost elaborat și discutat în cel mai mare secret în cercurile guvernamentale. Cu toate acestea „Gazeta renană” a publicat la 20 octombrie 1842 proiectul de lege, declanșând astfel o largă discuție publică asupra proiectului de lege în coloanele „Gazetei renane”, ale lui „Leipziger Allgemeine Zeitung” și ale altor organe de presă. Publicarea proiectului de lege cu privire la divorț și refuzul categoric al redacției „Gazetei renane” de a divulga numele persoanei care a trimis textul proiectului de lege a fost una din cauzele interzicerii „Gazetei renane”. — 165.
- 73 Din nota redacției la articolul „Proiectul noii legi cu privire la căsătorie”, publicat în suplimentul „Gazetei renane” nr. 319 din 15 noiembrie 1842. — 166.
- 74 Din lucrarea lui Hegel „Grundlinien der Philosophie des Rechts” (Elemente de filozofie a dreptului). Adaos la § 163. — 166.
- 75 „Leipziger Allgemeine Zeitung” — cotidian care a apărut cu începere din 1837. La începutul deceniului al 5-lea al secolului al XIX-lea era un ziar burghez progresist. Difuzarea acestui ziar pe teritoriul Prusiei a fost interzisă printr-un decret al guvernului din 28 decembrie 1842. A apărut în Saxonia la 1 aprilie 1843. — 169.
- 76 „Elberfelder Zeitung” — cotidian care a apărut la Elberfeld din 1834 până în 1904. În deceniul al 4-lea și al 5-lea ale secolului al XIX-lea a avut o orientare conservatoare. — 173.
- 77 „Düsseldorfer Zeitung” — cotidian german care a apărut sub acest titlu la Düsseldorf din 1826 până în 1926. În deceniul al 5-lea al secolului al XIX-lea ziarul a avut o orientare burghezo-liberală. — 173.
- 78 Este vorba de „Rhein- und Mosel-Zeitung” — cotidian catolic care a apărut la Koblenz din 1831 până în 1850. — 174.
- 79 Este vorba de evenimentele legate de anularea constituției de către regele Hanovrei în 1837. Acest act arbitrar a provocat protestul a șapte profesori liberali de la universitatea din Göttingen (frații Grimm, Dahlmann, Gervinus, Ewald, Albrecht și Weber), care au fost destituiți pentru aceasta din funcțiile lor; câțiva dintre ei au fost expulzați din țară. Evenimentele de la Hanovra au avut un larg ecou în întreaga Germanie. „Leipziger Allgemeine Zeitung” a luat apărarea profesorilor de la Göttingen. — 174.
- 80 „Münchener politische Blätter” — titlu prescurtat al revistei clericale „Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland”, care a apărut la München cu începere din 1838. În deceniul al 5-lea al secolului al XIX-lea revista a luat apărarea bisericii catolice împotriva protestantismului predominant în Prusia. — 175.
- 81 „Viespile” [Les Guêpes] — revistă lunară satirică scoasă la Paris din 1839 de publicistul francez mic-burghez Alphonse Karr. — 175.

- 82 Marx poreclește aici pe „Allgemeine Zeitung” din Augsburg cu numele unei prorocițe legendare din Ierusalim. — 177.
- 83 Este vorba de o scrisoare adresată de poetul Georg Herwegh lui Frederic Wilhelm al IV-lea în legătură cu faptul că guvernul prusian interzisese difuzarea pe teritoriul Prusiei a revistei radicale lunare „Der deutsche Bote aus der Schweiz”, proiectată de Herwegh. Scrisoarea lui Herwegh a fost publicată în „Leipziger Allgemeine Zeitung” la 24 decembrie 1842, ceea ce a atras după sine dispoziția ministerială de suspendare a acestui ziar și de expulzare a lui Herwegh din Prusia. — 178.
- 84 Este vorba despre articolul „Presa prusiană”, publicat în „Gazeta renană” nr. 6 din 6 ianuarie 1843. — 179.
- 85 Este vorba de comisiile alcătuite pe stări ale dietelor provinciale, instituite în Prusia în 1841. Alese de dietele provinciale din sinul lor (pe stări sociale), aceste comisii constituiau un organ consultativ comun — „Comisiile unite”. Cu ajutorul acestui organ, care constituia doar o ficțiune a unei instituții reprezentative, socotea Frederic Wilhelm al IV-lea să introducă noi impozite și să obțină un împrumut. — 180.
- 86 Molière, „Les Fâcheux” (Pisălogii), actul I, scena a cincea. — 181.
- 87 Marx se referă la cartea lui Lucilio Vanini „Amphitheatrum aeternae providentiae” (Amfiteatrul eternei providențe divine), publicată în limba latină în 1615. — 182.
- 88 Voltaire, „La Bible enfin expliquée” (Biblia pe înțelesul tuturor). — 182.
- 89 Din piesa lui Shakespeare „Henric al IV-lea”, partea I, actul III, scena întâi. — 182.
- 90 Din lucrarea lui Lessing „Eine Parabel. Nebst einer kleinen Bitte und einem eventuellen Absagungsschreiben” (O parabolă. În plus o mică rugămintă și un eventual refuz). — 188.
- 91 În acest articol Karl Marx apăra tezele susținute de corespondentul din Valea Moselei, P. I. Coblenz, democrat și jurist mic-burghez, în articolele anonime apărute în „Gazeta renană”. Coblenz fusese învinuit de rezidentul Provinciei renane, von Schaper, că a denaturat faptele și a calomniat guvernul. Intrucît Coblenz nu se pricepea să argumenteze destul de temeinic și sub toate aspectele afirmațiile făcute în articolele sale și să combată, în felul acesta, învinuirile ce i se aduceau, Marx și-a asumat această sarcină. Sprijinindu-se pe bogatul material adunat de el privind situația nenorocită a țăranilor din Valea Moselei, Marx a supus, în numele corespondentului din Valea Moselei, unei critici aspre ordinea social-politică din Prusia. Din cele cinci puncte prevăzute pentru răspuns (vezi volumul de față, pag. 194), Marx a reușit să trateze în ziar numai două. Urmarea scrisă de Marx a fost interzisă de cenzură. Manuscrisul nu s-a păstrat. Publicarea articolului scris în apărarea corespondentului din Valea Moselei a fost una din cauzele principale ale dispoziției

ministeriale din 19 ianuarie 1843 de interzicere a „Gazetei renane” pe data de 1 aprilie 1843 și de cenzurare deosebit de severă a ei pînă la acea dată. — 191.

- 92 *Lucrarea lui Marx „Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului”, scrisă la Kreuznach în vara anului 1843, există sub formă de manuscris numărînd 39 de coli, numerotate de Marx cu cifre romane. Prima coală a manuscrisului nu s-a păstrat. Acest manuscris cuprinde o profundă analiză critică a §§ 261—313 ale lucrării lui Hegel „Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse” (Elemente de filozofie a dreptului sau schița dreptului natural și a științei despre stat). Aceste paragrafe se referă la secțiunea cărții lui Hegel în care este tratată problema statului. Despre concluziile trase de Marx pe baza analizei critice a concepțiilor lui Hegel, Engels a scris în articolul „Karl Marx” (1869) :*

„Critica filozofiei hegeliene a dreptului l-a făcut pe Marx să tragă concluzia că nu statul prezentat de Hegel ca o «încununare a întregului edificiu», ci, dimpotrivă, «societatea civilă», pe care el o tratează atît de vitreg, este sfera în care trebuie căutată cheia pentru înțelegerea procesului istoric de dezvoltare a omenirii”. („Demokratisches Wochenblatt” nr. 34 din 21 august 1869). — 225.

- 93 *Santa Casa (casa sfîntă) — astfel era numită închisoarea inchiziției la Madrid. — 237.*
- 94 *Cifrele XIV și X indică colile corespunzătoare ale manuscrisului (vezi volumul de față, pag. 272—276 și 257—261). — 305.*

- 95 *Cele trei scrisori ale lui Marx au fost publicate în „Analele germano-franceze” într-un supliment intitulat „Ein Briefwechsel von 1843” (Corespondență din 1843), care cuprindea și scrisori ale lui Ruge, Bakunin și Feuerbach.*

„Analele germano-franceze” au fost editate în limba germană la Paris avînd drept redactor pe Karl Marx și Arnold Ruge. A apărut numai primul număr dublu, în februarie 1844. În acest număr au fost publicate lucrările lui Karl Marx : „Contribuții la problema evreiască” și „Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere”, apoi lucrările lui Friedrich Engels : „Schiță a unei critici a economiei politice” și „Situația Angliei. «Past and Present» by Thomas Carlyle” (vezi volumul de față, pag. 382—412, 413—427, 544—571, 572—598).

Aceste lucrări marchează trecerea definitivă a lui Marx și Engels la materialism și comunism. Cauza principală a încetării apariției acestei reviste au fost divergențele principale dintre Marx și burghezul radical Ruge. — 371.

- 96 *Este vorba de planul privitor la editarea revistei „Analele germano-franceze”. — 378.*
- 97 *Etienne Cabet, „Voyage en Icarie”, Roman philosophique et social. (Călătorie în Icaria, roman filozofic și social), Paris, 1842. Prima ediție a cărții sale a editat-o Cabet în 1840, în două volume, sub titlul : „Voyage et aventures de lord William Carisdall en Icarie” (Călătoria și aventurile lordului William Carisdall în Icaria). — 380.*

- 98 Marx citează cartea lui T. Hamilton „Die Menschen und die Sitten in den Vereinigten Staaten von Nordamerika” (Oamenii și moravurile din Statele Unite ale Americii de Nord), vol. I, Mannheim 1834, pag. 146. — 389.
- 99 Este vorba de cărțile: Bruno Bauer, „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker” (Critica istoriei evanghelice a sinopticilor), vol. 1—2, Leipzig 1841; vol. 3, Braunschweig 1842, și David Friedrich Strauss, „Das Leben Jesu”. (Viața lui Iisus), vol. 1—2, Tübingen 1835—1836. Aceste cărți cuprind o critică a religiei făcută de pe poziții hegeliene de stînga. — 407.
- 100 Din pamfletul lui Thomas Münzer îndreptat împotriva lui Luther: „Hoch verursachte Schutzrede und Antwort wider das geistlose, sanftlebende Fleisch zu Wittenberg, welches mit verkehrter Weise durch den Diebstahl der heiligen Schrift die erbärmliche Christenheit also ganz jämmerlich besudelt hat” (Pledoarie bine fundamentată și răspuns împotriva cărnii ghiftuite și fără suflet de la Wittenberg, care prin denaturarea și falsificarea sfintei scripturi a pîngărit în modul cel mai nerușinat deplorabila creștinătate). Pamfletul a fost publicat de Münzer în 1524. — 410.
- 101 Marx se referă la vasta sa lucrare „Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului” (vezi manuscrisul neterminat al acestei lucrări în volumul de față, pag. 225—367), pe care voia s-o pregătească pentru tipar și s-o publice imediat după „Introducerea” apărută în „Analele germano-franceze”. Despre principalele cauze care au făcut ca această intenție să nu fie realizată Marx a scris în prefața la „Ökonomisch-philosophische Manuskripte 1844” (Manuscrisele economice-filozofice din anul 1844) următoarele:
- „În «Analele germano-franceze» am anunțat o critică a științelor juridice și a științei despre stat sub forma unei critici a filozofiei hegeliene a dreptului. Cu ocazia elaborării pentru tipar a reieșit că îmbinarea criticii îndreptate numai împotriva speculațiilor filozofice cu însăși critica diferitelor subiecte nu este de loc indicată, că această îmbinare constituie o piedică în expunere și îngreuiază înțelegerea. În plus, avînd în vedere abundența și diversitatea subiectelor care trebuiau tratate, înghesuirea acestui material într-o singură operă ar fi fost posibilă numai în condițiile unei expuneri cu totul aforistice, iar o asemenea expunere aforistică ar fi produs, la rîndul ei, *impresia* unei sistematizări arbitrare”.
- Pornind de la aceste considerente, Marx a ajuns atunci la concluzia că e mai indicat să publice o critică a dreptului, a moralei, a politicii etc. în broșuri separate, iar ca o încheiere a tuturor acestor broșuri să publice o lucrare de sinteză care să cuprindă o critică la adresa filozofiei idealiste, speculative. Necesitatea luptei împotriva tinerilor hegelieni, ca și împotriva altor reprezentanți ai ideologiei germane burgheze și mic-burgheze, l-a determinat totuși pe Marx să-și schimbe planul inițial și să facă, în strînsă legătură cu elaborarea bazelor noii concepții revoluționar-materialiste despre lume, o critică temeinică a filozofiei idealiste, speculative. Această sarcină a fost îndeplinită de Marx și Engels în lucrările „Sfînta familie” și „Ideologia germană”, pe care le-au scris împreună. — 414.

- 102 Marx se referă la filozoful Anaharsis, de origine scit, pe care, potrivit spuselor lui Diogene Laertius, grecii îl numărau printre cei șapte înțelepți greci. — 418.
- 103 *Legile din septembrie* — legi reacționare, emise de guvernul francez în septembrie 1835 în urma atentatului din 28 iulie împotriva regelui; ele limitau activitatea curților cu juri și introduceau măsuri aspre împotriva presei. Pentru presă era prevăzută o majorare a impozitelor pentru publicațiile periodice; se mai prevedeau pedepse cu închisoarea și amenzi mari pentru persoanele care atacau proprietatea și orînduirea de stat existentă. — 423.
- 104 Acest articol al lui K. Marx este îndreptat împotriva lui Arnold Ruge, care scria la „Vorwärts!” sub pseudonimul „Un prusian”.
„Vorwärts!” — ziar german, bisăptăminal, a apărut la Paris din ianuarie pînă în decembrie 1844. În afară de articolul sus-menționat al lui Marx, au fost publicate în acest ziar și articole ale lui Engels. Sub influența lui Marx, care, începînd din vara anului 1844, a colaborat în modul cel mai strîns cu redacția ziarului, acesta a început să capete un caracter comunist. Ziarul făcea rînduieților reacționare din Prusia o critică necruțătoare. La cererea guvernului prusian guvernul Guizot a dispus în ianuarie 1845 ca Marx și alți cîțiva colaboratori ai ziarului să fie expulzați din Franța. — 428.
- 105 Este vorba despre răscoala din 4—6 iunie 1844 a țesătorilor din Silezia, prima mare luptă de clasă între proletariat și burghezie în Germania. — 428.
- 106 „*La Réforme*” — cotidian francez, organ al republicanilor democrați mic-burghezi; a apărut la Paris din 1843 pînă în 1850. Din octombrie 1847 pînă în ianuarie 1848 Engels a publicat în acest ziar o serie de articole. — 428.
- 107 Marx se referă la decretul din 18 iunie 1843 al regelui Frederic Wilhelm al IV-lea al Prusiei în legătură cu participarea unor funcționari guvernamentali la banchetul organizat de liberali la Düsseldorf în cinstea celei de-a 7-a diete renane; decretul interzicea funcționarilor publici să participe la asemenea manifestații. — 429.
- 108 Marx îl citează pe Francis Bacon după traducerea în limba franceză, făcută de John Ramsay, a cărții lui MacCulloch „Discours sur l'origine, les progrès, les objets particuliers et l'importance de l'économie politique” (Dizertații asupra originii, progreselor, obiectelor particulare și importanței economiei politice), Geneva-Paris, 1825, pag. 131—132. — 432.
- 109 *Somerset House* — un palat vechi din partea de vest a Londrei, în care își aveau sediul diferite autorități. — 434.
- 110 Marx se referă la cîntecul revoluționar „Das Blutgericht”, foarte răspîndit în districtele textile din Silezia în ajunul răscoalei țesătorilor. — 441.
- 111 Marx citează cartea lui Michel Chevalier „Des intérêts matériels en France” (Despre interesele materiale în Franța), care a apărut în 1838 în cîteva ediții la Paris și la Bruxelles. — 444.

- 112 Este vorba despre răscoalele muncitorilor din Lyon, din noiembrie 1831 și aprilie 1834. — 444.
- 113 „*Scrisori din Wuppertal*”. — Cu această primă lucrare publicistică a început colaborarea lui Friedrich Engels la revista „*Telegraph für Deutschland*”, care a durat din 1839 până în 1841.
„*Telegraph für Deutschland*” — revistă literară fondată de Karl Gutzkow; a apărut la Hamburg din 1838 până în 1848. La sfârșitul deceniului al 4-lea și începutul celui de-al 5-lea al secolului trecut ea a reprezentat concepțiile „Tinerei Germanii”. — 449.
- 114 „*Prietenii luminii*” — curent religios îndreptat împotriva pietismului care domnea în biserica oficială protestantă și care se caracteriza printr-un misticism extrem și prin ipocrizie. Această opoziție religioasă a fost una din formele de manifestare a nemulțumirii burgheziei germane din deceniul al 5-lea al secolului al XIX-lea față de rindurile reacționare din Germania. — 449.
- 115 Din poezia lui Goethe „*Mignon*”. — 450.
- 116 Engels se referă la *luteranii* care în septembrie 1817 au fost uniți cu de-a sila cu reformații (calviștii) în biserica evanghelică unită, și la adversarii acestei uniri (*vechii luterani*), adepți ai „adevăratei” biserici luterane. — 453.
- 117 Este vorba de mesaje ireverențioase, pline de amenințări, dintre papa Grigore al VII-lea și împăratul german Enric al IV-lea în anii 1075—1076 în legătură cu lupta pentru supremație dintre puterea bisericească și cea laică. — 457.
- 118 Este vorba de manifestările opoziționiste ale asociațiilor studențești germane de gimnastică. Aceste asociații, care au apărut în Germania la începutul secolului al XIX-lea, au luat parte activă la lupta de eliberare a poporului german împotriva dominației lui Napoleon; ele nu au fost totuși libere de influențe naționaliste. După Congresul de la Viena (1814—1815), mulți membri ai asociațiilor de gimnastică cu stare de spirit opoziționistă au luptat pentru unificarea Germaniei și s-au ridicat împotriva regimului reacționar din statele germane. De aceea în 1819 ei au fost învinuiți de „demagogie” și au fost expuși unor represalii pe baza hotărârilor de la Karlsbad. — 457.
- 119 *Festivitatea de la Wartburg* a fost organizată de studențimea germană la 18 octombrie 1817 cu ocazia celei de-a 300-a aniversări de la reformă și a celei de-a 4-a aniversări a bătăliei popoarelor, care a avut loc la Leipzig. Festivitatea s-a transformat într-o demonstrație a studențimii cu stare de spirit opoziționistă, împotriva regimului lui Metternich. — 457.
- 120 Este vorba de Hermann (Arminius), căpetenia tribului heruscilor; el a condus triburile germanice care au înfrânt legiunile romane în pădurea Teuturgică în anul al 9-lea. — 460.
- 121 Poezia „*Die Götter Griechenlands*” (Zei Greciei), în care Schiller zugrăvește lumea zeilor antici în culori vii, luminoase, sună în pre-

- lucrarea lui Stier ca o condamnare a grecilor pentru „cultul lor nelegiuit”. — 461.
- 122 O recenzie la cartea lui I. Ch. F. Winkler „Harfenklänge” (Sunete de harpă) a fost publicată în revista „Telegraph für Deutschland” nr. 208 din decembrie 1838 (vezi adnotarea 113). — 462.
- 123 *Rektoratschulen* — așa se numeau în Provincia renană și în Westfalia școlile elementare de cinci clase. — 465.
- 124 Este vorba despre proprietarii firmei comerciale din Barmen „Einer și fiii”, la care Ferdinand Freiligrath a lucrat ca angajat din 1837 până în 1839. — 467.
- 125 Motive din basmul popular „Crăiasa broaștelor” găsim în poezia lui Ferdinand Freiligrath „Schwalbenmärchen” (Legenda rîndunicii), iar din basmul popular „Albă ca zăpada” — în poezia „Meerfahrt” (O plimbare pe mare). — 467.
- 126 „*Morgenblatt*” — titlul prescurtat al cotidianului literar „Morgenblatt für gebildete Leser”, care a apărut la Stuttgart și Tübingen din 1807 până în 1865. Între 1840 și 1841 au apărut în acest ziar câteva corespondențe ale lui Friedrich Engels cu privire la probleme de literatură și artă. — 467.
- 127 Din comedia contelui August von Platen „Der romantische Oedipus” (Oedip cel romantic), actul III, scena a patra. — 468.
- 128 *Montanus Eremita* — sihastrul din munți. Așa îl numește în mod ironic Engels pe scriitorul german Vincens von Zuccalmaglio, care a publicat în 1836, sub pseudonimul „Montanus”, cartea: „Die Vorzeit der Länder Cleve-Mark, Jülich-Berg und Westphalen” (Din trecutul țărilor Cleve-Mark, Jülich-Berg și Westfalia). — 469.
- 129 „*Königsberger Literatur-Blatt*” a apărut la Königsberg din octombrie 1841 până în martie 1845 sub conducerea lui Alexander Jung; a fost sub influența „Tinerei Germanii” (vezi și adn. 41). — 472.
- 130 Alexander Jung, „Briefe über die neueste Literatur” (Scrisori despre literatura contemporană), Hamburg 1837. — 473.
- 131 Alexander Jung, „Königsberg in Preussen und die Extreme des dortigen Pietismus” (Königsbergul din Prusia și extremele pietismului local), Braunsberg 1840. — 473.
- 132 Este vorba despre cartea lui David Friedrich Strauss „Die christliche Glaubenslehre, in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft” (Dogma creștină privită în dezvoltarea ei istorică și în lupta ei cu știința modernă), vol. 1—2, Tübingen și Stuttgart, 1840—1841. — 474.
- 133 Ludwig Börne, „Briefe aus Paris” (Scrisori din Paris), părțile 1—2, Hamburg, 1832; părțile 3—6, Paris 1833—1834. — 477.

- 134 Heinrich Heine, „Über Ludwig Börne” (Despre Ludwig Börne), Hamburg 1840. — 480.
- 135 *Patkul* și *Werner* — personaje din „*Patkul*” (tragedie, 1842) și „*Werner, oder Herz und Welt*” (*Werner*, sau inimă și lume), (piesă, 1840) scrise de Karl Gutzkov. — 480.
- 136 Victor Cousin, „Despre filozofia franceză și cea germană”. Tradusă din limba franceză de Hubert Beckers. Cu o prefață critică scrisă de consilierul intim von Schelling. Stuttgart și Tübingen, 1834. — 483.
- 137 Broșura lui F. Engels „*Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie*” (Schelling și revelația. Critica celui mai recent atac al reacțiunii împotriva filozofiei libere), a apărut anonim la Leipzig în aprilie 1842. — 484.
- 138 Este vorba despre cartea lui Bruno Bauer apărută anonim: „*Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*” (Trîmbița la judecata de apoi a lui Hegel ateistul și antihristul. Un ultimatum), Leipzig 1841. — 485.
- 139 Recenzia lui Eduard Meyen la cartea lui Alexander Jung „*Vorlesungen über die moderne Literatur der Deutschen*” (Prelegeri despre literatura modernă a germanilor) a fost publicată în „*Gazeta renană*” nr. 149—151 din 29—31 mai 1842. — 485.
- 140 Aluzie la intenția nerealizată a lui Alexander Jung de a deveni preot după terminarea facultății de teologie. — 486.
- 141 Acest articol era destinat de Engels revistei radicale lunare „*Der deutsche Bote aus der Schweiz*”, pe care Georg Herweg intenționa în 1842 s-o scoată la Zürich în locul revistei cu același nume care apăruse înainte acolo. Dar planul de a scoate o nouă revistă nu s-a realizat, iar articolele destinate acestei reviste au fost editate în vara anului 1843 sub forma culegerii „*Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*” (Douăzeci și una de coli din Elveția), deoarece cărțile cu peste douăzeci de coli de tipar nu erau supuse cenzurii. — 487.
- 142 Karl Ludwig von Haller, jurist și istoric reacționar elvețian, a precizat în lucrarea sa în șase volume „*Restauration der Staats-Wissenschaft...*” (Restaurarea științei despre stat...), editată între 1816 și 1834, restaurarea deplină a orînduirii feudale absolutiste și reluarea ideii reacționare a statului medieval bazat pe stări și corporații. — 488.
- 143 Este vorba despre dreptul acordat de Frederic Wilhelm al IV-lea în 1841 vechilor luterani de a-și întemeia o biserică proprie. — 490.
- 144 Este vorba despre arestarea arhiepiscopului de Colonia în legătură cu așa-numitele „disensiuni de la Colonia” sau „disensiuni bisericesti” (vezi adnotarea 8). — 490.
- 145 Engels se referă la promisiunile solemne făcute de Frederic Wilhelm al IV-lea în 1840, cînd deputații diferitelor provincii și orașe ale Prusiei (Königsberg, Breslau ș. a.) au depus jurămintul de credință; regele declarase atunci: „Făgăduiesc aici în fața lui Dumnezeu... că

mă voi îngriji și voi promova bunăstarea, propășirea și onoarea *tuturor* stărilor sociale. Toate confesiunile supușilor mei sînt pentru mine la fel de sfinte. Voi, ști să apăi toate drepturile lor". — 492.

- 146 *Carta poporului* (peoples charter) — un document care cuprindea revendicările cartiștilor; ea a fost publicată la 8 mai 1838 ca proiect de lege care urma să fie depus în parlament; ea cuprindea șase puncte: votul universal (pentru bărbații care au împlinit vîrsta de 21 de ani), alegeri parlamentare anuale, vot secret, egalitatea circumscripțiilor electorale, desființarea censului de avere pentru candidații în alegerile parlamentare, diurne pentru deputați. De la acest document și-a primit numele cartismul, care era o mișcare revoluționară, dar nu o mișcare socialistă. Despre însemnătatea cartismului, care în 1848 s-a destrămat, Lenin a spus că... „Anglia a dat lumii cartismul, cea dintîi mișcare revoluționară proletară, mișcare largă, cu adevărat de masă, încheată din punct de vedere politic...” (Lenin, Opere alese în două volume, vol. II, ed. rusă, 1946, pag. 457 [vezi și V. I. Lenin, Opere, vol. 29, E.S.P.L.P. 1956, pag. 293]). — 495.
- 147 *Legi de navigație* — legi engleze care au fost emise în 1660, 1663 și 1673. Ele stabileau că importurile celor mai importante mărfuri din țările de peste ocean și din țările din Europa și a tuturor mărfurilor din Rusia și Turcia trebuie să se facă numai pe vapoare englezești sau pe vapoarele țării de unde provin mărfurile respective. În afară de aceasta, cabotajul englez a rămas rezervat exclusiv vapoarelor englezești. Aceste măsuri au fost îndreptate în primul rînd împotriva comerțului practicat de olandezi cu mărfurile altor țări. Ele mai aveau drept scop să consolideze dominația colonială engleză. Aceste legi au fost abrogate între anii 1793 și 1854. — 500.
- 148 Englez se referă la încercarea muncitorilor englezi de a declara în august 1842 o grevă generală într-un șir de districte industriale (Lancashire, Yorkshire ș. a.). Într-un șir de localități s-a ajuns în cursul grevei la ciocniri armate cu armata și poliția. — 501.
- 149 „*The Examiner*” — hebdomadur englez cu orientare burgheză liberală; a apărut la Londra din 1808 pînă în 1881. — 504.
- 150 *Liga împotriva legilor cerealelor* — ligă liber-schimbistă, a fost întemeiată în 1838 de fabricanții Cobden și Bright din Manchester. Asanumitele legi ale cerealelor, care urmăreau limitarea, respectiv interzicerea importului de cereale din străinătate, au fost introduse în Anglia în interesul latifundiarilor de acolo, al landlorzilor. Liga a revendicat completa libertate a comerțului și a luptat pentru abolirea legilor cerealelor în scopul reducerii salariilor muncitorilor și slăbirii pozițiilor economice și politice ale aristocrației funciare. În lupta ei împotriva proprietarilor funciari, Liga a încercat să folosească masele muncitorești. Dar tocmai în acest timp muncitorii cei mai înaintați din Anglia au pornit pe calea unei mișcări politice de sine stătătoare, cu un pronunțat caracter muncitoresc (Cartismul). Lupta dintre burghezia industrială și aristocrația funciară s-a încheiat în 1846 prin adoptarea legii cu privire la abolirea legilor cerealelor. Ulterior Liga s-a desființat. — 504.

- 151 *Sliding-Scale* (scară mobilă) — sistem de stabilire a taxelor vamale la cereale folosit în Anglia și în alte țări potrivit căruia taxa vamală scade atunci când prețul cerealelor se urcă și se urcă atunci când prețul cerealelor scade. — 505.
- 152 Este vorba de muncitorii din orașul Bolton (lingă Manchester). — 507.
- 153 Este vorba despre reforma electorală înfăptuită de parlamentul englez în iunie 1832. Reforma era îndreptată împotriva monopolului politic al aristocrației funciare și al aristocrației financiare și a permis accesul în parlament al reprezentanților burgheziei industriale. Proletariatul și mica burghezie, care au fost principala forță în lupta pentru reformă, au fost înșelate de burghezia liberală și nu au căpătat dreptul de vot. — 509.
- 154 *Emanciparea catolicilor* — desființarea de către parlamentul englez în 1829 a restricțiilor în ceea ce privește drepturile catolicilor. Catolicii, în majoritate irlandezi, au căpătat dreptul de a fi aleși în parlament și de a ocupa unele funcții guvernamentale; totodată cenzul de avere a fost mărit de cinci ori. Cu ajutorul acestei manevre clasele dominante din Anglia urmăreau să atragă de partea lor burghezia irlandeză și să scindeze mișcarea națională irlandeză. — 509.
- 155 *Dissenterii* (desidenții) — acei protestanți din Anglia care nu aderau la biserica anglicană, biserica de stat. — 511.
- 156 *Asociația națională cartistă* a fost întemeiată în iulie 1840, la Manchester, prin contopirea uniunilor locale răzlețe. Acest partid de masă al muncitorilor — primul de acest fel în istoria mișcării muncitorești — număra prin 1841—1842 aproape patruzeci de mii de membri. Activității Asociației îi lipsea unitatea ideologică și tactică a rindurilor membrilor ei și în plus se manifesta ideologia mic-burgheză a majorității liderilor cartismului. După înfringerea cartismului în 1848, Asociația a ajuns la declin și în deceniul al 6-lea și-a încetat activitatea (vezi și adnotarea 146). — 516.
- 157 *„Oracolul rațiunii”* („The Oracle of Reason”) — revistă săptămânală ateistă care a apărut din 1841 pînă în 1843 la Londra și în alte orașe ale Angliei. — 518.
- 158 Jean Jacques Rousseau, „Du contrat social; ou principes du droit politique” (Despre contractul social; sau principii de drept politic), Amsterdam, 1762.
„Système de la nature ou les loix du monde physique et du monde moral”. Par M. Mirabaud (Sistemul naturii sau legile lumii fizice și ale lumii morale, de M. Mirabaud), Londra, 1770. Adevăratul autor al cărții a fost materialistul francez Paul Henri Holbach, care din motive conspirative a semnat cartea sa cu numele secretarului Academiei franceze Mirabaud, decedat în 1760. — 519.
- 159 Lorenz von Stein, „Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte” (Socialismul și comunismul în Franța de astăzi. Contribuție la istoria contemporană), Leipzig, 1842. — 521.

- 160 *Uniunea anglo-irlandeză* a fost impusă Irlandei de guvernul englez după înăbușirea răscoalei irlandeze din anul 1798. Uniunea, care a intrat în vigoare la 1 ianuarie 1801, a lichidat ultimele rămășițe ale autonomiei Irlandei și a dizolvat parlamentul irlandez. Revendicarea anulării uniunii (*Repeal of Union*) a devenit din deceniul al 3-lea al secolului al XIX-lea lozincă cea mai populară din Irlanda. Liberalii burghezi care se aflau în fruntea mișcării naționale, O'Connell și alții, au considerat totuși agitația pentru anularea uniunii doar ca un mijloc pentru a obține de la guvernul englez mici concesiuni pentru burghezia irlandeză. În 1835 O'Connell, ajungând la o înțelegere cu whiggii englezi, a pus definitiv capăt acestei agitații. Dar sub influența mișcării de masă, liberalii irlandezi s-au văzut siliți să întemeieze în 1840 *Repeal-Association* (Asociația pentru anularea uniunii), pe care au încercat s-o îndrepte pe calea compromisului cu clasele dominante din Anglia. — 521.
- 161 *Arendașul principal* — intermediar care lua pământ în arendă de la proprietarii funciari, iar apoi îl subarenda în loturi mici. În Irlanda, între proprietarul funciar și aceia care lucrau efectiv pământul se interpuneau adesea chiar zece-doisprezece arendași intermediari. — 522.
- 162 Cu articolul „*Progress of Social Reform on the Continent*” (Progresele reformei sociale pe continent) a început colaborarea lui Friedrich Engels la publicația săptămînală a socialiștilor oweniști englezi „*The New Moral World and Gazette of the Rational Society*”. Colaborarea lui Engels la acest organ a durat pînă în mai 1845. Articolul lui Engels a fost publicat cu unele prescurtări și în ziarul cartist „*The Northern Star*” nr. 313 și 315 din 11 și 25 noiembrie 1843. — 525.
- 163 Este vorba de grupul de socialiști utopiști englezi care au întemeiat în 1842 în Ham-Common (la periferia Londrei) comuna-colonie „*Concordium*”; ca adepți ai misticului englez G. P. Greves, socialiștii Ham-Common propovăduiau autodesăvîrșirea morală și o viață de ascet; colonia nu a ființat decît scurtă vreme. — 527.
- 164 „*La Phalange*” — organul fourieriștilor, a apărut la Paris din 1832 pînă în 1849; și-a schimbat în repetate rînduri titlul, volumul, formatul și periodicitatea apariției. Din 1840 pînă în 1843 a apărut de 3 ori pe săptămîină. Cînd fourieriștii au scos, în august 1843, cotidianul „*La Démocratie pacifique*”, sub titlul „*La Phalange*” a început să apară o revistă teoretică. — 529.
- 165 *Travailleurs Égalitaires* — societate secretă a comuniștilor francezi — adepți ai lui Babeuf — înființată în 1840, din care făceau parte în special muncitori. *Umanitarii* — societate secretă a comuniștilor, adepți ai lui Babeuf, care s-au grupat în 1841 în jurul ziarului „*L'Humanitaire*”. Aceste societăți au stat sub influența ideologică a lui Théodore Dézamy și urmau curentul revoluționar și materialist din sinul comunismului utopic francez. — 530.
- 166 Disputa publică dintre John Watts, care era pe atunci un propagandist activ al owenismului, și oratorul cartist Jonathan Bairstow a avut loc la Manchester la 11, 12 și 13 octombrie 1843. După cit se vede Friedrich Engels a fost prezent la dispută. — 532.

- 167 Pierre-Joseph Proudhon, „Qu'est-ce que la propriété ? Ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement”. (Ce este proprietatea ? Sau, cercetări cu privire la principiul dreptului și al guvernării), Paris 1840. — 533.
- 168 „*Le Populaire de 1841*” — organ de propagandă al comunismului icarian, comunism utopic pașnic ; a apărut la Paris din 1841 până în 1852 ; a fost condus până în 1849 de Etienne Cabet ; a fost intitulat astfel spre deosebire de cotidianul radical „*Populaire*”, pe care-l editase Cabet din 1833 până în 1835. — 533.
- 169 „*La Revue indépendante*” — revistă lunară social-politică ; a stat sub influența socialismului utopic ; a apărut la Paris din noiembrie 1841 până în februarie 1848, fiind condusă de Pierre Leroux, George Sand și Louis Viardot. — 533.
- 170 Este vorba de lucrarea lui Luther : „*Ermanunge zum fride auff die zwelff artickel der Bawrschafft ynn Schwaben. Auch widder die reubischen und mordischen rotten der andern bawren*” (Îndemn de pace, ca răspuns la cele 12 articole ale țărănimii din Suabia. Și împotriva celorlalte bande asasinice și prădalnice ale țăranilor), 1525 (cuprinsă în ediția critică completă de la Weimar a operelor lui Luther sub titlul „*Widder die stürmenden bawren*” [Predici împotriva țăranilor răsculați], vol. 18, Weimar 1908). — 535.
- 171 „*Die junge Generation*” — revistă lunară, organ care făcea propagandă pentru un comunism utopic egalitar ; a fost editată în Elveția de Wilhelm Weitling din septembrie 1841 până în mai 1843. Până în ianuarie 1842 revista a apărut sub titlul „*Der Hülfereuf der deutschen Jugend*” (Strigătul de ajutor al tineretului german). — 536.
- 172 Engels se referă aici la publicitatea făcută de Weitling cărții sale „*Das Evangelium der armen Sünder*” (Evanghelia sărmanilor păcătoși) în mai 1843. Cartea lui Weitling a apărut abia în 1845 la Berna sub titlul „*Das Evangelium des armen Sünders*” (Evanghelia unui sărman păcătos). — 536.
- 173 Engels se referă la cartea „*Die Kommunisten in der Schweiz nach den bei Weitling vorgefundenen Papieren. Wörtlicher Abdruck des Kommissionsberichtes an die H. Regierung des Standes Zürich*” (Comuniștii în Elveția, potrivit documentelor găsite la Weitling. Copie textuală a raportului comisiei adresat onor guvernului cantonului Zürich), Zürich 1843. Autorul cărții, apărută anonim, a fost juristul și politicianul reacționar elvețian Johann Caspar Bluntschli. — 536.
- 174 Este vorba despre pamfletul lui Friedrich Engels „*Schelling und die Offenbarung*” (Schelling și revelația) (vezi adnotarea 137). — 538.
- 175 Edgar Bauer a fost condamnat la patru ani închisoare pentru cartea sa „*Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat*” (Disputa criticii cu biserica și statul) confiscată de guvernul prusian. — 541.
- 176 „*The Times*” — cel mai mare cotidian englez conservator ; a fost fondat la Londra în 1785. — 542.

- 177 *Saint-Giles* — cartier din Londra locuit de sărăcime. — 542.
- 178 „*Schiță a unei critici a economiei politice*” — prima lucrare economică a lui Friedrich Engels, în care el analizează din punctul de vedere al socialismului structura economică a societății burgheze și categoriile fundamentale ale economiei politice burgheze. Această lucrare a lui Engels s-a bucurat de înalta apreciere a lui Marx, care în prefața operei sale „*Contribuții la critica economiei politice*” (1859) a numit-o „o schiță genială referitoare la critica categoriilor economice”. Cu toate că această lucrare constituie o mărturie a trecerii definitive a lui Engels de la idealism la materialism și de la democratismul revoluționar la comunism, ea nu s-a dezbărat totuși complet de influența comunismului etic „filozofic”. În critica pe care Engels o face societății burgheze, el mai pornește încă pe alocuri de la principiile abstracte ale unei morale și umanități general omenești. — 544.
- 179 Adam Smith, „*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*” (Cercetare asupra naturii și cauzelor avuției națiunilor), Londra 1789. — 546.
- 180 John Wade, „*History of the Middle and Working Classes*” (Istoria claselor de mijloc și a claselor muncitoare), ed. a 3-a, Londra 1835. — 560.
- 181 Archibald Alison, „*The Principles of Population, and their Connection with Human Happiness*” (Principiile populației și legătura dintre acestea și fericirea omenească), vol. 1—2, Londra 1840. — 563.
- 182 „*Marcus*” — pseudonimul autorului citorva broșuri apărute în Anglia la sfârșitul deceniului al 4-lea al secolului al XIX-lea, în care se propovăduia teoria mizantropă a lui Malthus. — 564.
- 183 Este vorba despre noua „lege cu privire la săraci”, adoptată în Anglia în 1834. Această lege prevedea o singură formă de ajutorare a săracilor: cazarea lor în case de muncă cu regim de muncă obligatorie ca în închisori. Aceste case de muncă erau denumite de popor „bastiliile legii cu privire la săraci”. — 564.
- 184 Archibald Alison, „*The Principles of Population...*” (Principiile populației...), vol. I, Londra 1840, pag. 548. — 568.
- 185 Andrew Ure, „*The Philosophy of Manufactures*” (Filozofia manufacturilor), Londra 1835. — 570.
- 186 Engels se referă la lucrarea despre istoria socială a Angliei, pe care intenționa s-o scrie și pentru care strânsese material în timpul șederii lui în această țară (noiembrie 1842 până în august 1844). În această lucrare Engels intenționa să consacre un capitol special situației muncitorilor englezi. Ulterior Engels și-a schimbat planul și a hotărât să închine proletariatului englez o lucrare specială, pe care a și scris-o după întoarcerea sa în Germania. Lucrarea „*Situația clasei muncitoare din Anglia*” a apărut la Leipzig în 1845. — 571.

- 187 Este vorba despre abrogarea Test-actelor, potrivit cărora funcțiile publice nu puteau fi ocupate decât de persoane care aparțineau bisericii anglicane (vezi și adnotările 154 și 197). — 573.
- 188 „*Laisser faire, laisser aller*” — principiul economic fundamental, liberalist al „jocului liber al forțelor”. Parola economiștilor burghezi, adepți ai liber-schimbismului și ai neamestecului statului în sfera relațiilor economice. — 582.
- 189 Este vorba despre lucrarea lui Ludwig Feuerbach „*Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*” (Teze preliminare cu privire la reforma filozofiei), publicată în 1843 în partea a 2-a a culegerii „*Anekdotata zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*” (Inedite din domeniul filozofiei și publicisticii germane moderne). — 590.
- 190 Intemeierea de *colonii în țară* (Home-colonies) — așa și-a intitulat Robert Owen societățile sale comuniste model. — 596.
- 191 În același fel l-a apreciat Engels pe Carlyle într-o adnotare la lucrarea sa „*Situația clasei muncitoare din Anglia*” (1845). În a doua ediție germană a acestei lucrări (1892) Engels a adăugat la această adnotare următoarele: „Însă revoluția din februarie a făcut din Carlyle un reacționar în toată puterea cuvântului; minia îndreptățită împotriva filistinilor s-a transformat la el într-o burzuluială acrită filistină la adresa valului istoric care l-a azvîrlit la mal”. — 597.
- 192 Engels se referă la următoarele descoperiri: a savantului englez *Black*, care, bazându-se pe metoda cantitativă, a pus bazele chimiei gazelor, a savantului englez *Joseph Priestley*, care a descoperit pe cale empirică oxigenul, și a savantului francez *Lavoisier*, care a explicat în mod teoretic această descoperire și a combătut teoria flogistică. Lui Engels nu-i erau cunoscute pe atunci descoperirile științifice și invențiile tehnice făcute în Rusia; el nu a cunoscut în special lucrările lui M. V. Lomonosov, care pe la mijlocul secolului al XVIII-lea a pus bazele științifice ale chimiei, prin elaborarea analizei cantitative și a atomisticii chimice și prin descoperirea legii conservării materiei. — 600.
- 193 Cînd Engels a scris acest articol, istoria relațiilor agrare în Anglia nu fusese încă studiată. Așa cum au stabilit cercetările istorice de mai târziu, principala masă a țărănimii engleze, eliberată de dependența personală iobăgistă, au constituit-o în secolele XV—XVII așa-numiții *copyholders* (embaticari, care plăteau renta feudală). Termenii *vilains*, *bordars*, *cottars* sînt folosiți în știința modernă pentru a denumi diferitele categorii de țărani iobași din Anglia, din timpul evului mediu. — 605.
- 194 În 1892 Engels a adăugat următoarele la o notă analogă din lucrarea sa „*Situația clasei muncitoare din Anglia*”: „Schița istorică făcută aici cu privire la revoluția industrială nu este exactă în ceea ce privește unele amănunte; în 1843—1844 nu existau însă izvoare mai bune de unde să-mi fi putut aduna materialul”. — 616.

- 195 William Godwin, „Enquiry Concedning Political Justice and its Influence on Morals and Happiness” (Studiu cu privire la dreptatea politică și la influența ei asupra moralei și fericirii), vol. 1—2, Londra 1796. — 617.
- 196 Este vorba despre cartea istoricului reacționar german Friedrich von Raumer „England im Jahre 1835” (Anglia în anul 1835), care a apărut în 1836 în două părți la Leipzig. — 621.
- 197 *Test-act* din 1673 prevedea ca persoanele care ocupau funcții publice să renege supremația papei și să recunoască dogmele bisericii anglicane. Îndreptată inițial împotriva reacțiunii catolice, această lege s-a transformat apoi într-un instrument de luptă împotriva diferitelor secte și curente religioase care se abăteau, într-o măsură sau alta, de la dogmele bisericii anglicane oficiale.
Habeas-Corpus-Act. Această lege a fost adoptată de parlamentul englez în 1679. Despre esența lui Habeas Corpus vezi volumul de față, pag. 637.
Bill of Rights (legea drepturilor), adoptată de parlamentul englez în 1689, a limitat drepturile regelui în favoarea parlamentului și a pecetluit compromisul dintre aristocrația funciară și virfurile burgheziei financiare și comerciale la care s-a ajuns prin lovitura de stat din 1688. — 622.
- 198 Este vorba despre lucrarea juristului englez William Blackstone: „Blackstone's Commentaries on the Laws and Constitution of England” (Comentariile lui Blackstone referitoare la legile și constituția Angliei), care a apărut în 1765—1769, precum și despre cartea juristului elvețian Jean Louis de Lolme: „Constitution de l'Angleterre” (Constituția Angliei), publicată în 1771. Ambele lucrări fac apologia monarhiei constituționale engleze. — 623.
- 199 *Magna Charta Libertatum* — document prezentat regelui englez Ioan-fără-țară de către marii seniori feudali răsculați, care se bucurau de sprijinul cavalerilor și al orașenilor. Carta, iscălită la 15 iunie 1215, limita drepturile regelui, în special în favoarea marilor seniori feudali, și făcea anumite concesii cavalerilor și orașelor; masei principale a populației, țăranilor iobagi, carta nu le-a adus nici un fel de drepturi. — 623.
- 200 Este vorba despre lupta maselor largi populare din Anglia pentru o reformă electorală, luptă care a ajuns la apogeu în 1831. — 627.
- 201 *Cele treizeci și nouă de articole* — crezul bisericii anglicane, adoptat de parlamentul englez din 1571. — 633.
- 202 *Corporation Act*, adoptat în 1661, prevedea ca persoanele care ocupau funcții eligibile (se referea în special la organele administrative orașenești) să recunoască dogmele bisericii anglicane (vezi și adn. 197). — 633.
- 203 *Repealer-ii* — vezi adnotarea 160. — 636.
- 204 „*The Northern Star*” — cotidian englez, organul cartiștilor; fondat în 1837; a apărut pînă în 1852, mai întîi la Leeds, iar din

noiembrie 1844 la Londra. Fondator și redactor al ziarului a fost Feargus O'Connor. În deceniul al 4-lea a lucrat ca redactor la acest ziar și George Julian Harney. Din septembrie 1845 până în martie 1848 a colaborat la acest ziar și Friedrich Engels. — 637.

- 205 „*The New Moral World*” — cotidian al socialiștilor utopiști, fondat de Robert Owen în 1834; a apărut până în 1846, mai întâi la Leeds, iar din octombrie 1841 la Londra; din noiembrie 1843 până în mai 1845 a colaborat la acest ziar și Friedrich Engels. — 637.
- 206 Albany Fonblanque, „*England under Seven Administrations*” (Anglia sub șapte administrații), vol. I—III, Londra 1837. — 641.
- 207 *Carolina* — vezi adnotarea 59. — 642.

Indice bibliografic, inclusiv lucrările menționate de Marx și Engels

La lucrările citate de Marx și Engels au fost indicate, în măsura în care acest lucru a putut fi stabilit, edițiile presupuse că ar fi fost folosite de ei. În unele cazuri, în special acolo unde izvoarele bibliografice nu sînt precizate, au fost indicate edițiile mai noi. Unele izvoare n-au putut fi găsite. Ziarele și revistele sînt menționate aici doar în măsura în care au servit de izvoare.

„*Abendzeitung*”, vezi Püttmann.

Alison, Archibald, „The Principles of Population, and their Connection with Human Happiness” [Principiile populației și legătura dintre acestea și fericirea omenească], vol. 1—2, Londra, 1840. — 563, 565, 567.

„*Allgemeine Preussische Staats-Zeitung*” (Berlin) nr. 75 din 16 martie 1842, nr. 78 din 19 martie 1842, nr. 86 din 26 martie 1842 (vezi și adnotarea 14 și 18). — 30—35.

„*Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten*” [Codul civil general pentru statele prusiene], ed. a 2-a, Berlin, 1794, și ediția nouă, Berlin, 1804. — 104.

Augustinus, „De civitate Dei” [Despre cetatea domnului], libri XXII, Leipzig, 1825. — 88, 111.

[*Bacon, Francis*] *Francisci Baconi Baronis de Verulamio*, „De dignitate et augmentis scientiarum” [Despre demnitatea și propășirea științelor], tomus I, Wirceburgi, 1779. — 113.

Baines, Edward, „History of the Cotton Manufacture in Great Britain...” [Istoria manufacturii bumbacului în Marea Britanie...], Londra [1835]. — 610—611.

Bauer, Bruno, „Die Judenfrage” [Problema evreiască], Braunschweig, 1843. — 382—405, 409.

— „Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden” [Capacitatea evreilor și a creștinilor de azi de a deveni liberi], în „Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz” [Douăzeci și una de coli din Elveția], editată de Georg Herwegh, partea I, Zürich și Winterthur, 1843. — 390—391, 406—412.

— „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker” [Critica istoriei evanghelice a sinopticilor], vol. 1—2, Leipzig, 1841 (vezi și adnotarea 99). — 407.

- [*Bauer, Bruno*] „Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum“ [Trimbița la judecata de apoi a lui Hegel, ateistul și antihristul. Un ultimatum], Leipzig, 1841. — 485.
- Bauer, Edgar*, „Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat“ [Cearta criticii cu biserica și statul], Berna, 1844 (vezi și adnotarea 175). — 541.
- Beaumont, Gustave de*, „Marie ou l'esclavage aux États-Unis...“ [Marie sau sclavia în Statele Unite...], partea 1—2, Bruxelles, 1835. — 387, 396, 398, 409.
- Beltz, Karl Chr.*, „Lateinische Schulgrammatik...“ [Manual de gramatică latină...], vezi Eichhoff.
- „*Berliner Jahrbücher*“ (nume prescurtat pentru „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik“ [Analele pentru critica științifică], Berlin), vezi Hinrichs.
- „*Bibel oder die ganze Heilige Schrift*“ [Biblia sau toată sfânta scriptură], Ozee 6, 12; Facerea 1, 31; 3, 22; Evanghelia de la Ioan 14, 6; Epistola I a apostolului Pavel către Corinteni 1, 18—21; 2, 14; Epistola I sobornicească a apostolului Petru 2, 2; Evanghelia de la Luca 6, 20. — 44, 71, 72, 459, 460, 512.
- [*Blackstone, William*] „Blackstone's Commentaries on the Laws and Constitution of England...“ [Comentariile lui Blackstone referitoare la legile și la Constituția Angliei...], editată de John Gifford, Londra, 1820 (vezi și adnotarea 198). — 623.
- [*Bluntschli, Johann Caspar*] „Die Kommunisten in der Schweiz nach den bei Weitling vorgefundenen Papieren. Wörtlicher Abdruck des Kommissionsberichts an die H. Regierung des Standes Zürich“ [Comuniștii în Elveția, potrivit documentelor găsite la Weitling. Copie textuală a raportului comisiei adresat onor. guvernului cantonului Zürich], Zürich, 1843 (vezi și adnotarea 173). — 537.
- [*Börne, Ludwig*] „Ludwig Börnes gesammelte Schriften“ [Ludwig Börne, Opere complete], ediție completă în 6 volume și anexă: Scrieri postume în 2 volume, Leipzig, Hesse, vol. 5 și 6: „Briefe aus Paris“ [Scrisori din Paris]. — 477.
- Buchez, P. J. B. et P. C. Roux*, „Histoire parlementaire de la Révolution française ou Journal des Assemblées Nationales, depuis 1789 jusqu'en 1815...“ [Istoria parlamentară a revoluției franceze sau jurnalul adunărilor naționale din 1789 până în 1815...], vol. 28, Paris, 1836. — 402.
- Buonarroti*, „History of Babeuf's Conspiracy for Equality; with the Author's Reflections on the Causes and Character of the French Revolution...“ Translated from the French language [Istoria conspirației lui Babeuf pentru egalitate; reflexiile autorului cu privire la cauzele și caracterul revoluției franceze... Traducere din limba franceză], Londra, 1836. — 527.
- Cabet, Étienne*, „Voyage en Icarie“ [Călătorie în Icaria], Paris, 1842, și alte ediții (vezi și adnotarea 97). — 380, 532.
- Carlyle, Thomas*, „Chartism“ [Cartism], Londra, 1840. — 576.
- „Past and Present“ [Trecut și prezent], Londra, 1843. — 572—598, 606.

- „*Carolina*”, vezi „*Constitutio criminalis carolina*”.
- Cervantes de Saavedra, Miguel*, „*Der sinnreiche Junker Don Quixote von la Mancha*” [Ingeniosul Don Quijote de la Mancha], traducere din spaniolă de Dietrich Wilhelm Soltau, vol. 1—4, Leipzig, 1825 (vezi și adnotarea 9). — 20.
- „*La Charte Constitutionelle*” [Carta constituțională], Constituție franceză, în franceză și germană, Berlin, 1830 (vezi și adnotarea 45). — 104.
- Chevalier, Michel*, „*Des intérêts matériels en France*”. Travaux publics [Despre interesele materiale în Franța. Lucrări publice], Paris-Bruxelles, 1838 (vezi și adnotarea 111). — 443, 444.
- Clausen, Joh. Chr. Heinrich*, „*Pindaros der Lyriker*” [Pindar ca liric], în „*Programm des Gymnasiums Elberfeld 1834*” [Manualul liceului din Elberfeld, 1834]. — 464, 465—466.
- „*Code Napoleon*” [Codul lui Napoleon], Paris și Leipzig, 1808. — 466.
- [*Constitutio criminalis carolina*] „*Die Carolina und ihre Vorgängerinnen*” [Carolina și legile care au precedat-o], text, interpretare, istoric; prelucrată și editată, împreună cu alți savanți, de J. Kohler. I. „*Die peinliche Gerichtsordnung Kaiser Karls V. Constitutio criminalis carolina*” [Procedura penală a regelui Carol al V-lea. *Constitutio criminalis carolina*], prelucrată în mod critic de J. Kohler și Willy Scheel, Halle, 1900 (vezi și adnotarea 59). — 123, 641—642.
- Cousin, Victor*, „*Über französische und deutsche Philosophie*” [Despre filozofia franceză și cea germană], traducere din limba franceză de Hubert Beckers, cu o prefață critică de consilierul intim von Schelling, Stuttgart și Tübingen, 1834. — 483.
- „*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. 1791*” [Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului. 1791], în Wilhelm Wachsmuth, „*Geschichte Frankreichs im Revolutionszeitalter*” [Istoria Franței în era revoluțiilor] (în culegerea Heeren-Uckert, Istoria statelor europene), vol. 1, Hamburg, 1840. — 398—400, 401.
- „*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. 1793*” [Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului. 1793], în P. J. B. Buchez et. P. C. Roux, „*Histoire parlementaire de la Révolution française ou Journal des Assemblées Nationales, depuis 1789 jusqu'en 1815...*” [Istoria parlamentară a revoluției franceze sau jurnalul adunărilor naționale din 1789 până în 1815...], vol. 31, Paris, 1837. — 398—402.
- „*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. 1795*” [Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului. 1795], în P. J. B. Buchez et P. C. Roux, „*Histoire parlementaire de la Révolution française ou Journal des Assemblées Nationales, depuis 1789 jusqu'en 1815...*” [Istoria parlamentară a revoluției franceze sau jurnalul adunărilor naționale din 1789 până în 1815...], vol. 36, Paris, 1838. — 398, 400.
- Dezbaterile în legătură cu libertatea presei*, vezi „*Procesele-verbale ale sesiunii celei de-a 6-a diete provinciale renane*”.
- „*Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*” [Analele germane pentru știință și artă], vezi Ruge, Arnold.

- Dingelstedt, F.*, „Ferdinand Freiligrath. Ein Literaturbild“ [Ferdinand Freiligrath. O figură a literaturii], în „Jahrbuch der Literatur“, anul 1, Hamburg, 1839. — 467.
- Duncombe, Thomas*, vezi „Hansard's Parliamentary Debates...“ [Dezbatările parlamentare ale lui Hansard...].
- Edictul cenzurii* „Erneuertes Zensur-Edict für die Preussischen Staaten exclusive Schlesien“ [Noul edict cu privire la cenzură pentru statele prusiene exclusiv Silezia], datat Berlin, 19 decembrie 1788. — 212.
- Edictul cenzurii* din 18 octombrie 1819. „Verordnung, wie die Zensur der Druckschriften nach dem Beschluss des deutschen Bundes vom 20sten September d. J. auf fünf Jahre einzurichten ist. Vom 18ten Oktober 1819“ [Ordonanță pentru reglementarea cenzurii tipăriturilor în următorii cinci ani, potrivit hotărârii din 20 septembrie a.c. a Federației germane. Dată la 18 octombrie 1819], în „Gesetzsammlung für die Königlich-Preussischen Staaten“ [Codicele de legi pentru statele regalo-prusiene], anul 1819, nr. 20. — 3, 9, 213.
- Eichhoff, K. și Karl Chr. Beltz*, „Lateinische Schulgrammatik mit Rücksicht auf die neuere Gestaltung der deutschen Sprachlehre für die unteren und mittleren Gymnasialklassen und für Progymnasien bearbeitet“ [Manual de gramatică latină, la a cărui întocmire s-a ținut seamă de noua structură a gramaticii germane pentru clasele inferioare și medii de liceu și pentru gimnazii], Elberfeld, 1837. — 465.
- Enciclica*, vezi Grigorie al XVI-lea.
- [*Engels, Friedrich*] „Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie“ [Schelling și revelația. Critica celui mai recent atac al reacțiunii împotriva filozofiei libere], Leipzig, 1842 (vezi și adnotarea 137). — 483—434, 538.
- Eshil*, „Der gefesselte Prometheus“ [Prometeu în lanțuri], în greacă și germană cu o introducere, adnotări și un Prometeu eliberat, de G. F. Schoemann, Greifswald, 1843. — 417.
- Ewich, Johann Jakob*, „Human, der Lehrer einer höhern Volksschule, in seinem Wesen und Wirken“ [Human, profesorul de la o școală medie; viața și activitatea lui], vol. 1—2, Wesel, 1829. — 463.
- Feuerbach, Ludwig*, „Das Wesen des Christenthums“ (Esența creștinismului), Leipzig, 1841 (vezi și adnotarea 11). — 29.
- „Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie“ [Teze provizorii cu privire la reforma filozofiei], în „Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik“ [Inedite din domeniul filozofiei și publicisticii germane moderne], de Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Friedrich Köppen, Karl Nauwerck, Arnold Ruge și câțiva autori nenumiți, editate de Arnold Ruge, vol. I—II, Zürich și Winterthur, 1843. — 590.
- Fonblanque, Albany*, „England under Seven Administrations“ [Anglia sub șapte administrații], vol. I—III, Londra, 1837. — 641.
- [*Freiligrath, Ferdinand*] „Ferdinand Freiligraths Werke in 9 Bdn.“ [Operele lui Ferdinand Freiligrath în 9 volume], Berlin, Leipzig. Knaur, f. a.; vol. 1: „Die Auswanderer“ [Emigranții], „Der Falk“ [Șoimul], „Prinz Eugen, der edle Ritter“ [Prințul Eugen, nobilul cavaler], „Die

- Schreiner-gesellen" [Calfele de timplar], „Schwalbenmärchen" [Legenda rîndunicii]; vol. 2: „Der ausgewanderte Dichter" [Poetul emigrat] (fragmente dintr-un ciclu neterminat), „Im Walde" [În pădure], „Zwei Feldherrngräber" [Două morminte de căpitani de oști] (vezi și adnotarea 125). — 466—467.
- Godwin, William, „Enquiry Concerning Political Justice, and its Influence on Morals and Happiness" [Studiu cu privire la dreptatea politică și la influența ei asupra moralei și fericirii], vol. 1—2, ed. a 2-a, Londra, 1796 (și alte ediții). — 617.
- [Goethe, Johann Wolfgang von] „Goethes Werke"„. [Operele lui Goethe], editate de Karl Heinemann, ediție revăzută în mod critic și lămurită, vol. 1—30, Leipzig și Viena, Institutul pentru bibliografie; vol. 1: „Mignon" [Mignon], „Rechenschaft" [Socoteala], „Der Zauberlehrling" [Ucenicul vrăjitor]; vol. 4: „Reineke Fuchs" [Reineke Vulpoiul] (vezi și adnotările 2, 31, 66). — 7, 55, 145.
- „Goethes sämtliche Werke" [Operele complete ale lui Goethe], ediție nouă, revăzută și completată, în 36 de volume, Stuttgart și Berlin, Cotta; vol. 30: „Verschiedenes über Kunst" [Despre artă] (vezi și adnotarea 25). — 35—36.
- Graham, Sir James, „Factories' Education" [Despre educarea în fabrici], discurs ținut în parlament la 7 martie 1843, în „Hansard's Parliamentary Debates: Third Series; Commencing with the Accession of William IV. Vol. LXVII. Comprising the Period from the twenty-eight Day of February, to the twenty-fourth Day of March 1843" [Dezbaterile parlamentare ale lui Hansard, seria a 3-a, începînd de la urcarea pe tron a lui William al IV-lea, vol. LXVII; cuprinde perioada de la 28 februarie pînă la 24 martie 1843], Londra, 1843. — 513, 631.
- Grigorie al XVI-lea, Enciclica „Mirari vos" [Mirați-vă !] din 15 august 1832. — 182.
- Gäll. Fr., „Kinderheimath in Bildern und Liedern" [Patria copiilor în imagini și cîntece], cu o introducere de Gustav Schwab, Stuttgart, 1837. — 468—469.
- Gutzkow, Karl, „Patkul", dramă politică în 5 acte; „Werner, oder Herz und Welt" [Werner, sau inimă și lume], piesă în 5 acte, în „Dramatische Werke von Karl Gutzkow" [Operele dramatice ale lui Karl Gutzkow], Leipzig, 1842—1857. — 480.
- Haller, Karl Ludwig von, „Restauration der Staats-Wissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustands; der Chimäre des künstlich-bürgerlichen entgegengesetzt" [Restaurarea științei despre stat, sau teoria stării de lucruri natural-sociale; opusă himerei teoriei stării de lucruri artificial-burgheze], vol. 1—6, Winterthur, 1816—1834 (vezi și adnotarea 142). — 488.
- „Hallische Jahrbücher", vezi „Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst" [Analele germane pentru știință și artă].
- Halsgerichtsordnung [Codul penal], vezi „Constitutio criminalis carolina".
- Hamilton [Thomas], „Die Menschen und die Sitten in den Vereinigten Staaten von Nordamerika" [Oamenii și moravurile din Statele Unite

- ale Americii de nord], traducere după ed. a 3-a engleză, Mannheim, 1834. — 389, 408.
- „*Hansards' Parliamentary Debates*: Third Series; Commencing with the Accession of William IV. Vol. XIV. Comprising the Period from the third Day of July, to the sixteenth Day of August, 1832” [Dezbaterile parlamentare ale lui Hansard, seria a 3-a, începînd de la urcarea pe tron a lui William al IV-lea, vol. XIV; cuprinde perioada de la 3 iulie pînă la 16 august 1832], Londra, 1833. — 627.
- „Vol. LXXII. Comprising the Period from the first Day of February, to the twenty-first Day of February, 1844” [Vol. LXXII; cuprinde perioada de la 1 februarie pînă la 25 februarie 1844], Londra, 1844. — 631, 632, 635.
- Hanseman, David*, „Preussen und Frankreich. Staatswirtschaftlich und politisch, unter vorzüglicher Berücksichtigung der Rheinprovinz” [Prusia și Franța, sub aspect politic și economic, ținînd seamă în special de Renania], ed. a 2-a, îmbunătățită și completată, Leipzig, 1834. — 212.
- Hantschke, J. C. Leberecht*, „Hebräisches Übungsbuch für Schulen. In 2 Abt. durchaus praktisch eingerichtet” [Manual de limba ebraică pentru școli, partea I și a II-a, întocmit într-un mod foarte practic], cu o introducere de G. B. Winer, Leipzig, 1823. — 465.
- Hariri*, vezi Rückert.
- [*Hegel, Georg Wilhelm Friedrich*] „Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse” [Elemente de filozofie a dreptului sau schița dreptului natural și a științei despre stat], editată de Eduard Gans, Berlin, 1833, în „*Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke*” [Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Opere], ediție completă, scoasă de un grup de prieteni ai răposatului, vol. 8 (vezi și adnotările 74 și 92). — 166, 225, 227—367, 389—390, 401.
- Heine, Heinrich*, „Sämtliche Werke” [Opere complete], editată de Ernst Elster, ediție revăzută și interpretată în mod critic, vol. 1—7, Leipzig și Viena, vol. 3: „Reisebilder” [Impresii de călătorie]; vol. 4: Despre Denunțatorul din introducerea la vol. 3 al „Salonului”. — 466.
- „Über Ludwig Börne” [Despre Ludwig Börne], Hamburg, 1840. — 480.
- Herodot*, „*Historiae*” [Istorie]; în limba germană vezi „*Die Geschichten des Herodotos*” [Istoria lui Herodot], traducere de Friedrich Lange, partea 1—2, Leipzig, Reclam jun. (vezi și adnotarea 34). — 85.
- Hey, W.*, „*Erzählungen aus dem Leben Jesu*” [Povestiri din viața lui Iisus], prezentate într-o formă poetică pentru tineret (pentru ediția populară ilustrată a bibliei, editată de Olivier), Hamburg, 1838. — 468—469.
- „*Fünzig Fabeln für Kinder*” [Cincizeci de fabule pentru copii], cu ilustrații, semnat de Otto Speckter, Hamburg, 1833. — 468—469.
- „*Noch fünfzig Fabeln in Bildern*” [Încă cincizeci de fabule cu ilustrații], Hamburg, 1837. — 468—469.
- Hinrichs, H. F. W.* [Recenzie la cartea lui Bruno Bauer] „*Die Posaene des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*” [Trîmbița la judecata de apoi a lui Hegel, ateistul și anti-ristul. Un ultimatum], Leipzig, 1842, în „*Jahrbücher für wissenschaft-*

- liche Kritik" [Analele pentru critică științifică], nr. 52—55 din martie 1842. — 485.
- [Holbach, Paul Henri] „Système de la nature, ou les loix du monde physique et du monde moral” [Sistemul naturii sau legile lumii fizice și ale lumii morale], editată de M. Mirabaud, partea 1—2, Londra, 1770 (vezi și adnotarea 158). — 519.
- Holzdiebstahlgesetz [Legea cu privire la furtul de lemne], vezi „Procesele-verbale ale ședințelor celei de-a 6-a diete renane”.
- Hugo, Gustav, „Lehrbuch eines civilistischen Cursus...” [Manualul unui curs de drept civil...], ed. a 4-a, foarte modificată, vol. 1—2, Berlin, 1819 (vezi și adnotarea 36). — 86—94.
- Instrucțiuni cu privire la cenzură, date de guvernul prusian la 24 decembrie 1841, în „Allgemeine Preussische Staats-Zeitung” nr. 14 din 14 ianuarie 1842 (vezi și adnotarea 1). — 3, 30, 31, 212, 216.
- Jemand, W. [Wilhelm Langewiesche] „Der ewige Jude” [Jidovul rătăcitor], tragedie didactică, Iserlohn, 1831. — 468.
- Jung, Alexander, „Briefe über die neueste Literatur. Denkmale literarischen Verkehrs” [Scrisori despre literatura contemporană. Monumente de relații literare], Hamburg, 1837. — 473.
- „Königsberg in Preussen und die Extreme des dortigen Pietismus” [Königsbergul din Prusia și extremele pietismului local], Braunsberg, 1840. — 472—473.
- „Vorlesungen über die moderne Literatur der Deutschen” [Prelegeri despre literatura modernă a germanilor], Danzig, 1842. — 472—486.
- [Kay] „Recent Measures for the Promotion of Education in England” [Noi măsuri pentru promovarea educației în Anglia], în Eugène Buret, „De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France...” [Despre mizeria claselor muncitoare în Anglia și Franța...], partea I—II, Paris, 1840. — 432—436.
- Knebel, H., „Französische (Schul-) Grammatik für Gymnasien und Pro-gymnasien” [Manual de gramatică franceză pentru licee și gimnazii], avînd ca anexă o carte cu exerciții de traducere din limba germană în limba franceză, scrisă de Er. Höchsten, Koblenz, 1834; ed. a 2-a, îmbunătățită și completată, Koblenz, 1836. — 464.
- Königliche Cabinetsordere vom 18. Juli 1843 [Decretul regal din 18 iulie 1843], în „Allgemeine Preussische Staats-Zeitung” nr. 29 din 26 iulie 1843 (vezi și adnotarea 107). — 429.
- „Königsberger Literatur-Blatt”, condus de Alexander Jung, nr. 1 din 6 octombrie 1841; nr. 2 din 13 octombrie 1841; nr. 3 din 20 octombrie 1841; nr. 4 din 27 octombrie 1841; nr. 7 din 17 noiembrie 1841; nr. 8—12 din 24 noiembrie, 1, 8, 15 și 22 decembrie 1841; nr. 13 din 29 decembrie 1841; nr. 26 din 30 martie 1842; nr. 29 din 20 aprilie 1842; nr. 35 din 1 iunie 1842; nr. 36 din 8 iunie 1842 (vezi și adnotarea 129). — 482—485.
- Köster, Heinrich, „Kurze Darstellung der Dichtungsarten” [Scurtă prezentare a genurilor poetice], în „Neunter Bericht über die höhere Stadt-

- schule in Barmen" [Al nouălea raport asupra școlii superioare din Barmen], Barmen, 1837. — 464.
- Krug, Fr. W.*, „Poetische Erstlinge und prosaische Reliquien. Bestehend aus mehreren eigenen religiösen und Natur-Gedichten, nebst einigen interessanten und erbaulichen, noch wenig bekannten Mitteilungen von H. Stilling und G. Terstegen. Einem resp. wohlwollenden Publikum freimütig dargeboten und mitgeteilt" [Debuturi poetice și relicve prozaice. Culegere cuprinzând mai multe poezii religioase și pasteluri proprii, precum și unele comunicări interesante și înălțătoare, prea puțin cunoscute, întocmite de H. Stilling și G. Terstegen. Pusă la îndemâna unor publicului binevoitor cu toată sinceritatea], Barmen, 1831. — 470.
- Krummacher, Friedrich Adolf*, „Parabeln" [Parabole], Duisburg, 1809. — 457.
- Kruse, Karl Ad. F. W.*, „Grundregeln der englischen Aussprache, nach Walker's System. Zum Memoriren und Nachschlagen eingerichtet und mit einigen Leseübungen versehen zunächst für die Klassen der Realschule in Elberfeld" [Regulile de bază ale pronunțării limbii engleze potrivit sistemului lui Walker; întocmită pentru o ușoară memorizare și consultare și prevăzută cu unele exerciții de lectură, destinată în primul rînd pentru uzul școlii reale din Elberfeld], Elberfeld, 1837. — 464.
- Lamennais [Félicité Robert] de*, „Paroles d'un croyant, 1833" [Cuvintele unui credincios, 1833], Bruxelles, 1834. — 533.
- Laube, Heinrich*, „Geschichte der deutschen Literatur" [Istoria literaturii germane], vol. 1—4, Stuttgart, 1839—1840. — 474.
- [Lessing, Gotthold, Ephraim]* „Lessing's sämtliche Schriften" [Operele complete ale lui Lessing], editate de Karl Lachmann, ediție revăzută și completată de Wendelin von Maltzan, vol. 1—12, Leipzig, 1853—1857; vol. 10: „Eine Parabel. Nebst einer kleinen Bitte und einem eventuellen Absageschreiben. Braunschweig 1778" [O parabolă. Cu o mică rugămintă și un eventual refuz. Braunschweig, 1778]. — 188.
- Lieth, C. L. T.*, „Gedichte für das erste Jugend-Alter, zur Bildung des Herzens und Geistes. Aus Deutschlands besten Dichterwerken für Schule und Haus gesammelt" [Poezii pentru prima tinerețe pentru cultivarea sufletului și a spiritului culese pentru școală și acasă din cele mai bune opere poetice ale Germaniei], partea 1—2, Crefeld, 1834—1835. — 468.
- Luther, Martin*, „Sämtliche Schriften und Werke, welche aus allen vorher ausgegebenen Sammlungen zusammengetragen worden" [Scrieri și opere complete, adunate din toate culegerile anterioare], editate de Heinrich Zedler, 22 de părți și un indice, Leipzig, 1729—1741, vol. 16. — 28, 29.
- „Widder die stürmenden bawren" [Predici împotriva țăranilor răsculați], în „Operele lui Luther", ediție completă, revăzută în mod critic, Weimar, 1908, vol. 18 (vezi și adnotarea 170). — 534.
- MacCulloch, John Ramsay*, „Discours sur l'origine, les progrès, les objets particuliers et l'importance de l'économie politique" [Disertații asu-

- pra originiei, progreselor, obiectelor particulare și importanței economiei politice], Geneva-Paris, 1825 (vezi și adnotarea 108). — 432.
- M[eyen], E., Recenzie la lucrarea „Vorlesungen über die moderne Literatur der Deutschen von Alexander Jung” [Prelegeri despre literatura modernă a germanilor de Alexander Jung], în „Gazeta renană”, nr. 149—151 din 29—31 mai 1842. — 485.
- Mirabaud, Jean Baptiste, „Système de la nature...” [Sistemul naturii...], vezi Holbach, Paul Henri.
- „Mitteilungen des Vereins zur Förderung der Weinkultur an der Mosel und Saar zu Trier” [Buletinul asociației din Trier pentru promovarea viticulturii în Valea Moselei și în regiunea Saar], caietul al IV-lea. — 197—222.
- Molière, Jean Baptiste Poquelin, „Les Fâcheux” [Pisălogii], Paris, 1890 (vezi și adnotarea 86). — 181
- Montanus [Vincenz von Zuccalmaglio], „Die Vorzeit der Länder Cleve-Mark, Jülich-Berg und Westphalen” [Din trecutul țărilor Cleve-Mark, Jülich-Berg și Westfalia], vol. 1: (caiet 1—4), ed. a 2-a, Solingen și Gummersbach, 1837; vol. 2: (caiet 5—8) 1838—1839 (vezi și adnotarea 128). — 469.
- Montesquieu, Charles Louis de, „De l'esprit des lois” [Despre spiritul legilor], vol. I—IV, Copenhaga și Geneva, 1764 (vezi și adnotarea 60). — 125.
- Mosen, Julius, „Ahasver”, poezie epică, Dresda și Leipzig, 1838. — 468.
- Mundt, Theodor, „Madonna. Unterhaltungen mit einer Heiligen” [Madona. Conversații cu o sfință], Leipzig, 1835. — 474.
- Münzer, Thomas, „Hoch verursachte Schutzrede und Antwort wider das geistlose, sanftlebende Fleisch zu Wittenberg, welches mit verkehrter Weise durch den Diebstahl der heiligen Schrift die erbärmliche Christenheit also ganz jämmerlich besudelt hat” [Pledoarie bine fundamentată și răspuns împotriva cărnii ghiftuite și fără suflet de la Wittenberg, care prin denaturarea și falsificarea sfintei scripturi a pîngărit în modul cel mai nerușinat deplorabila creștinătate], în Leopold Ranke, „Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation” [Istoria germană în secolul reformei], vol. 1—2, Berlin, 1839 (vezi și adnotarea 100). — 410.
- Owen, Robert, „The Marriage System of the New Moral World; with a Faint Outline of the Present very Irrational System; as Developed in a Course of Ten Lectures” [Sistemul de căsătorie preconizat de New Moral World; cu o mică schiță a sistemului actual, foarte irațional; prezentat într-un ciclu de 10 lecții], Leeds, 1838. — 519.
- Platen-Hallermünde, contele August von, „Der romantische Oedipus” [Oedip cel romantic], comedie în 5 acte, în „Gesammelte Werke. Ausgabe in einem Bd.” [Opere complete, ediție apărută într-un volum], Stuttgart, 1838 (vezi și adnotarea 127). — 468.
- Pol, Johann, „Gedichte” [Poezii], Heefeld, 1837. — 470.
- Porter, George Richardson, „The Progress of the Nation, in its Various Social and Economical Relations, from the Beginning of the 19th

- Century to the Present Time" [Progresul națiunii în ceea ce privește diferitele ei relații sociale și economice de la începutul secolului al XIX-lea pînă în vremurile noastre], Londra, 1836—1843. — 609—617.
- Proudhon, Pierre-Joseph*, „Qu'est-ce que la propriété? Ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement” Premier mémoire [Ce este proprietatea? Sau cercetări cu privire la principiul dreptului și al guvernării. Prima expunere], Paris, 1841. — 533.
- Püttmann, H.*, Recenzie la volumul „F. Freiligrath, Gedichte” [Poezii], în „Abendzeitung” (Dresda) nr. 19 din 6 martie 1839. — 468.
- Raumer, Friedrich Ludwig Georg von*, „England im Jahre 1835” [Anglia în anul 1835], partea 1—2, Leipzig, 1836 (vezi și adnotarea 196). — 621.
- „*Rhein- und Mosel-Zeitung*” nr. 15 din 15 ianuarie 1843. Supliment. — 188, 189—190.
- Richter, Heinrich și Wilhelm*, „Erklärte Haus-Bibel, oder allgemein verständliche Auslegung der ganzen heiligen Schrift alten und neuen Testaments, nach vielen englischen, deutschen u.a. Auslegern bearbeitet” [Biblie de casă comentată, sau o interpretare pe înțelesul tuturor a sfintei scripturi — vechiul și noul testament — la a cărei întocmire s-a ținut seamă de mai mulți comentatori englezi, germani etc.], vol. 1—6, Barmen și Schwelm, 1834—1840. — 462.
- Rousseau, Jean-Jacques*, „Du contrat social; ou principes du droit politique” [Contractul social; sau principii ale dreptului politic], Amsterdam, 1762. — 88, 405, 519.
- [Rückert, Friedrich]* „Fünf Märlein zum Einschläfern für mein Schwesterlein” [Cinci povești ca să-mi adorm surioara], în „Gesammelte Gedichte von Fr. Rückert” [Poezii de Fr. Rückert], vol. 1—6, Erlangen, 1834—1838, vol. 1. — 468—469.
- „Die Verwandlungen des Abu Seid von Serug, oder die Makamen des Hariri” [Metamorfozele lui Abu Seid din Serug sau Makamele lui Hariri], ed. a 2-a completată, Stuttgart și Tübingen 1837 (vezi și adnotarea 32). — 73, 74.
- Ruge, Arnold*, Recenzie la „Königsberg in Preussen und die Extreme des dortigen Pietismus von Dr. Alex. Jung. Braunsberg 1840” [Königsbergul din Prusia și extremele pietismului local, de dr. Alex. Jung. Braunsberg, 1840], în „Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst” [Analele germane pentru știință și artă] nr. 153—155 din 27—29 decembrie 1841 (vezi și adnotarea 131). — 473.
- Savigny, Friedrich Karl von*, „Der zehnte Mai 1788. Beytrag zur Geschichte der Rechtswissenschaft” [10 mai 1788. Contribuție la istoria dreptului], Berlin, 1838 (vezi și adnotarea 37). — 87.
- Schifflin, Philipp*, „Anleitung zur Erlernung der französischen Sprache” [Îndreptar pentru învățarea limbii franceze], cursul 1, ed. a 3-a, îmbunătățită, Elberfeld, 1839; cursul 2 și 3, Elberfeld, 1833. — 463.
- [Schiller, Friedrich von]* „Schillers Werke” [Operele lui Schiller], ediție nouă în 6 volume, cu o introducere de Franz Mehring, Berlin, 1927; vol. 1: „Die Worte des Glaubens” [Cuvintele credinței], poezie; vol. 5: „Über naive und sentimentalische Dichtung” [Despre poezia naivă și sentimentală]. — 7, 35.

- [*Shakespeare, William*] „Shakespeare's dramatische Werke nach der Übersetzung von August Schlegel und Ludwig Tieck" [Operele dramatice ale lui Shakespeare în traducerea lui August Schlegel și Ludwig Tieck], ed. a 2-a, revăzută, vol. 1—12, Berlin, 1876—1877; vol. 1: „König Heinrich IV" [Regele Henric al IV-lea]; vol. 4: „Sommer-nachtstraum" [Visul unei nopți de vară]; vol. 6: „Der Kaufmann von Venedig" [Neguțatorul din Veneția]; „Hamlet, Prinz von Dänemark" [Hamlet, prințul Danemarcei]; vol. 11: „König Lear" [Regele Lear] (vezi și adnotările 28, 38, 46, 62, 67, 89). — 38, 87, 106, 135, 157, 182, 321—322.
- „*Sitzungs-Protokolle des sechsten Rheinischen Provinzial-Landtags*" [Procese-verbale ale ședințelor celei de-a 6-a diete provinciale renane], Coblenz, 1841, tipărite ca manuscris (vezi și adnotările 13 și 26). — 35—85, 121—164.
- Smith, Adam*, „An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations" [Cercetare asupra naturii și cauzelor avuției națiunilor], vol. 1—3, Londra, 1789. — 546, 549, 617.
- Stein, Lorenz von*, „Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs" [Socialismul și comunismul în Franța de astăzi], un supliment la istoria contemporană, Leipzig, 1842. — 521.
- Sterne, Laurence*, „The Life and Opinions of Tristram Shandy Gentleman" [Viața și părerile lui Tristram Shandy], în „The Works of Laurence Sterne in ten volumes complete" [Operele lui Laurence Sterne în zece volume complete], vol. 2, Londra, 1793. — 7.
- Stier, Rudolf*, „Christliche Gedichte" [Poezii creștine], Basel, 1825 (vezi și adnotarea 121). — 461.
- Strauss, David Friedrich*, „Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft" [Dogma creștină în dezvoltarea ei istorică și în lupta împotriva științei moderne], vol. 1—2, Tübingen, Stuttgart, 1840—1841 (vezi și adnotarea 10). — 28, 474.
- „Das Leben Jesu" [Viața lui Iisus], ed. a 4-a, vol. 1—2, Tübingen, 1840. — 407, 512, 538, 575.
- Sue, Eugène*, „Les mystères de Paris" [Misterele Parisului], Bruxelles, 1843. — 542.
- Tacit, Cornelii*, „Historiae", în „Opera omnia" [Opere complete], Bero-lini, 1770. — 27.
- Tucidide*, „Geschichte des Peloponnesischen Krieges" [Istoria războiului peloponezian], traducere de Theodor Braun, partea 1—2, Leipzig; edit. Insel. — 85.
- [*Uhland, Ludwig*] „Die Rache" [Răzbunarea], în „Uhlands gesammelte Werke in 6 Bänden" [Operele lui Uhland în 6 volume], Stuttgart, Cotta; vol. 1 (vezi și adnotarea 30). — 55.
- Ure, Andrew*, „The Philosophy of Manufactures: or, an Exposition of the Scientific, Moral and Commercial Economy of the Factory System of Great Britain" [Filozofia manufacturilor, sau expunerea economiei științifice, morale și comerciale a sistemului de fabrică în Marea Britanie], ed. a 3-a, Londra, 1861. — 570.

- Vanini, Lucilio*, „Amphitheatrum aeternae providentiae...” [Amfiteatrul eternei providențe divine...] (vezi și adnotarea 87). — 182.
- Voltaire, François-Marie Arouet de*, „L'enfant prodigue” [Fiul risipitor], în „Oeuvres complètes de Voltaire”, tome septième [Voltaire, Opere complete, vol. 7], Gotha, 1784. — 8.
- Wade, John*, „British History, Chronologically Arranged, comprehending a Classfield Analysis of Events and Occurrences in Church and State...” [Istoria britanică, orînduită în ordine cronologică ; cuprinde o analiză clasificată a evenimentelor și întâmplărilor din biserică și stat...], Londra, 1843. — 638—641.
- „History of the Middle and Working Classes...” [Istoria claselor de mijloc și a claselor muncitoare...], Londra, 1835. — 560.
- Weitling, Wilhelm*, „Das Evangelium des armen Sünders” [Evanghelia unui sârman păcătos], ed. a 2-a, îmbunătățită și completată, Birsfeld, 1846. — 536.
- „Garantien der Harmonie und Freiheit” [Chezășiile armoniei și ale libertății], Vivis, 1842. — 441, 536.
- Wülling, Friedrich Ludwig*, „Ein Heftchen wackerer Gesänge” [Un caieteț de cîntece temerare], 1832. — 469.
- „Leier und Schwert oder Bienen, mit und ohne Stachel” [Lira și spada sau albine cu sau fără ac], ediție pentru mecenați și prieteni, Barmen, 1830. — 469.
- „Jugendblüthen” [Flori de tinerețe], Barmen, 1830. — 469.
- Zöpl, Heinrich*, „Grundsätze des Allgemeinen und Constitutionell-Monarchistischen Staatsrechts, mit Rücksicht auf das gemeingültige Recht in Deutschland...” [Principiile dreptului constituțional general și ale monarhiei constituționale, cu luarea în considerare a dreptului cu valabilitate generală în Germania...], ed. a 2-a, nemodificată, Heidelberg, 1841. — 373.
- Zuccalmaglio, Vincenz von*, vezi Montanus.

Indice de publicații periodice ¹

- „*Abendzeitung*” (Dresda). — 39, 468.
 „*Allgemeine Literatur-Zeitung*”, vezi „*Neue Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung*”.
 „*Allgemeine Preussische Staats-Zeitung*” (Berlin). — 30—35, 163, 172, 176, 467.
 „*Allgemeine Zeitung*” (Augsburg). — 33, 108, 116—120, 174, 177, 514, 517, 542.
 „*Allgemeine Zeitung*” (Elberfeld), vezi „*Elberfelder Zeitung*”.
 „*Barmer Wochenblatt zur Belehrung und Unterhaltung*”. — 468.
 „*Barmer Zeitung*”. — 467.
 „*Berliner Jahrbücher*”, vezi „*Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*”.
 „*Berliner politisches Wochenblatt*”. — 43, 108, 117, 375.
 „*Berlinische Nachrichten von Staats- und gelehrten Sachen*”. — 30.
 * „*Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*” (Leipzig). — 108, 484, 538.
 ** „*Deutsch-Französische Jahrbücher*” (Paris). — 371, 442, 543, 571, 598.
 „*Dorzeitung*”. — 468.
 „*Düsseldorfer Zeitung*”. — 173.
 „*Elberfelder Zeitung*”. — 173, 175, 467.
 „*Europa, Chronik der gebildeten Welt*” (Stuttgart). — 468.
 „*Evangelische Kirchen-Zeitung*” (Berlin). — 461.
 „*The Examiner*” (Londra). — 505, 641.
 „*Frankfurter Journal*”. — 204.
 „*Fremdenblatt*” (Elberfeld). — 468.
 „*Gemeinnütziges Wochenblatt*” (Bernkastel). — 214.
 „*Les Guêpes*” (Paris). — 175.
 „*Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*” *nebst Intelligenzblatt*. — 472, 473.
 „*Hamburger Correspondent*”, vezi „*Staats- und Gelehrten-Zeitung des Hamburgischen unpartheyischen Correspondenten*”.
 „*Historisch-politische Blätter für das katolische Deutschland*” (München). — 175, 184, 188—190.
 „*Intelligenzblatt*”, supliment la „*Elberfelder Zeitung*”. — 467.
 „*Jahrbuch der Literatur*” (Hamburg). — 467.

¹ Cu o stelută (*) sînt indicate zierele și revistele la care au colaborat K. Marx și F. Engels între 1839 și 1844. Cu două stelute (**) — zierele și revistele care au fost conduse de Marx sau care au fost sub influența lui. — *Nota Red.*

- „*Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*“ (Berlin). — 467, 485.
 „*Journal des Débats politiques et littéraires*“ (Paris). — 33.
 „*Die junge Generation*“ (Elveția). — 536.
 „*Kölnische Zeitung*“. — 95, 105, 108, 115, 171, 172, 174, 177—182.
 „*Königlich Privilegierte Berlinische Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen*“. — 30.
 „*Königlich Privilegierte Preussische Staats- Kriegs- und Friedens-Zeitung*“ (Königsberg). — 114.
 „*Königsberger Literatur-Blatt*“. — 472, 473, 482, 484, 485.
 „*Königsberger Zeitung*“, vezi „*Königlich Privilegierte Preussische Staats- Kriegs- und Friedens-Zeitung*“
 „*Leipziger Allgemeine Zeitung*“. — 169—175, 177, 178, 182—187, 189, 190.
 „*Mefistofeles. Revue der deutschen Gegenwart in Skizzen und Umrissen*“ (Leipzig). — 116.
 „*Mittheilungen des Vereins zur Förderung der Weinkultur an der Mosel und Saar zu Trier*“. — 197—198, 204.
 * „*Morgenblatt für gebildete Leser*“ (Stuttgart și Tübingen). — 467.
 „*Münchener politische Blätter*“, vezi „*Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland*“
 „*Le National*“ (Paris). — 135.
 „*Neue Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung*“. — 465.
 * „*The New Moral World and Gazette of the Rational Society*“ (Londra). — 541, 637.
 „*The Northern Star, and Leeds General Advertiser*“ (Leeds). — 637.
 „*The Oracle of Reason: Or, Philosophy Vindicated*“ (Bristol, apoi Sheffield și Londra). — 518.
 „*La Phalange*“, *Revue de la Science Sociale* (Paris). — 529.
 „*Der Pilot*“ allgemeine *Revue der einheimischen und ausländischen Literatur- und Volkszustände* (Altona). — 481.
 „*Le Populaire de 1841*“ (Paris). — 533, 536.
 „*Preussische Staats-Zeitung*“, vezi „*Allgemeine Preussische Staats-Zeitung*“
 „*Provinzialzeitung*“ (Elberfeld). — 467.
 „*La Réforme*“ (Paris). — 428, 430.
 „*Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe*“ (Colonia). — 106, 114, 119, 165, 173, 174, 177, 178, 180—182, 184, 187, 188, 190, 191—193, 195, 196, 223, 485, 539, 540.
 „*Rhein- und Mosel-Zeitung*“ (Koblenz). — 175, 176, 181, 183—190, 221.
 * „*Der Schweizerische Republikaner*“ (Zürich).
 „*Spencersche Zeitung*“, vezi „*Berlinische Nachrichten von Staats- und gelehrten Sachen*“.
 „*Staats- und Gelehrten-Zeitung des Hamburgischen unpartheyischen Correspondenten*“. — 108, 175.
 „*Staats-Zeitung*“, vezi „*Allgemeine Preussische Staats-Zeitung*“.
 „*Täglicher Anzeiger für Berg und Mark*“ (Elberfeld). — 468.
 * „*Telegraph für Deutschland*“ (Hamburg).
 „*The Times*“ (Londra). — 542.
 ** „*Vorwärts!*“, revistă germană la Paris. — 428, 440, 599, 605, 611, 617, 620, 626, 629, 635, 637.
 „*Vossische Zeitung*“, vezi „*Königlich Privilegierte Berlinische Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen*“.
 „*Wupperthaler Lesekreis*“, supliment la „*Barmer Zeitung*“. — 468.

Karl Marx
date din viața și din activitatea lui
(1818-august 1844)

- 1818
- 5 mai* Se naște la Trier, Brückengasse 664 (actualmente Brückenstrasse 91), Karl Marx, ca fiu al avocatului Heinrich Marx și al soției sale Henriette, născută Pressburg (Presborck).
- 1830
- Octombrie* Marx intră la liceul Frederic-Wilhelm din Trier.
- 1835
- 24 septembrie* Marx termină liceul din Trier și își ia la 24 septembrie bacalaureatul.
- 15 octombrie* Marx intră la facultatea de drept a universității din Bonn.
- 1836
- Mijlocul lunii octombrie* Marx se mută la Berlin și la 22 octombrie este înmatriculat ca student la facultatea de drept a universității din Berlin.
- Sfârșitul anului 1836—1838* Pe lângă studiile de la facultatea de drept, Marx studiază cursuri de filozofie, istorie și istorie a artelor; el traduce în limba germană opere ale autorilor antici și studiază limbile engleză și italiană.
- 1837
- Aprilie-august* Marx studiază cu asiduitate filozofia lui Hegel și face cunoștință cu Bruno Bauer, Friedrich Koeppen și alții din grupul tinerilor hegelieni.
- 10 noiembrie* Într-o scrisoare amănunțită adresată tatălui său, Marx îl informează despre viața și studiile sale la Berlin.

1839

Începutul anului 1839-martie 1841 Marx studiază filozofia greacă și se ocupă în special de concepțiile cu privire la filozofia naturii ale filozofului materialist Epicur. El își scrie teza de doctorat pe tema: „Deosebirea dintre filozofia naturii a lui Democrit și filozofia naturii a lui Epicur”.

1841

30 martie Marx își termină studiile la universitatea din Berlin.

6 aprilie Marx trimite teza sa despre: „Deosebirea dintre filozofia naturii a lui Democrit și filozofia naturii a lui Epicur” profesorului Bachmann, decanul facultății de filozofie a universității din Jena.

15 aprilie Marx primește de la facultatea de filozofie a universității din Jena diploma de doctor în filozofie.

Mijlocul lunii aprilie Marx pleacă de la Berlin, prin Frankfurt pe Main, la Trier, unde rămâne pînă la începutul lui iulie.

Începutul lunii iulie Marx se mută la Bonn, cu intenția de a ocupa o catedră la universitatea din Bonn.

Aprox. iulie Marx studiază opera lui Ludwig Feuerbach „Esența creștinismului”.

Toamna În urma excluderii din învățămîntul universitar a mai multor savanți progresiști, Marx renunță la ideea de a ocupa o catedră universitară. Presa devine acum tribuna pentru răspîndirea concepțiilor sale revoluționar-democrate.

1842

Între 15 ianuarie și 10 februarie Marx scrie pentru revista tinerilor hegelieni „Deutsche Jahrbücher” articolul „Observații în legătură cu recentele instrucțiuni cu privire la cenzura prusiană”. Din cauza cenzurii, acest articol nu a putut să fie publicat în „Deutsche Jahrbücher”; el a apărut abia la mijlocul lui februarie 1843 în primul volum al culegerii „Anekdotă zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik” (Inedite din domeniul filozofiei și publicisticii germane moderne), editat în Elveția.

Sfîrșitul lunii ianuarie Marx scrie articolul „Luther ca arbitru între Strauss și Feuerbach”; articolul a apărut în 1843 în volumul al doilea din „Anekdotă”.

Aprilie Marx începe să colaboreze la „Gazeta renană”, organ al burzheziei renane opoziționiste. El scrie pentru acest ziar primul din cele cinci articole plănuite de dînsul cu privire la dezbaterile celei de-a 6-a diete renane, din vara anului 1841, „Dezbaterile în legătură cu libertatea presei și cu publicarea proceselor-verbale ale dietei”. Articolul semnat „De un

- renan" a apărut în „Gazeta renană”, în mai 1842, în șase numere consecutive.
- Iunie* Marx scrie pentru „Gazeta renană” al doilea articol cu privire la dezbaterile celei de-a 6-a diete renane. Acest articol, care pune în lumină conflictul dintre guvernul prusian și biserica catolică, nu a fost publicat, fiind interzis de cenzură.
- Între 29 iunie și 4 iulie* Marx scrie un articol în legătură cu „Articolul de fond din nr. 179 al lui «Kölnische Zeitung»”, care a apărut în numerele din 10, 12 și 14 iulie ale „Gazetei renane”.
- 9 august* Articolul lui K. Marx „Manifestul filozofic al școlii istorice a dreptului” apare în suplimentul „Gazetei renane”, cu excepția „Capitolului despre căsătorie”, interzis de cenzură.
- Prima jumătate a lunii octombrie* Marx se mută la Colonia și devine de la 15 octombrie redactor al „Gazetei renane”. Sub conducerea lui, ziarul capătă o orientare democrat-revoluționară tot mai netă.
- 15 octombrie* Marx scrie articolul „Comunismul și «Allgemeine Zeitung» din Augsburg”, care a apărut în „Gazeta renană” la 16 octombrie.
- Octombrie* Marx scrie cel de-al treilea articol privind dezbaterile celei de-a 6-a diete renane, „Dezbaterile asupra legii cu privire la furtul de lemne”; acest articol, în care Marx se ocupă pentru prima oară de probleme economice, a fost publicat în „Gazeta renană” în cinci numere consecutive, de la 25 octombrie pînă la 3 noiembrie.
- Octombrie 1842—începutul anului 1843* Marx studiază lucrările socialiștilor utopiști francezi : Charles Fourier, Etienne Cabet, Théodore Dézamy, Pierre Leroux, Victor Considérant, precum și ale lui Pierre-Joseph Proudhon.
- A doua jumătate a lunii noiembrie 1842* Marx se întâlnește pentru prima oară cu Engels, care, în drum spre Anglia, vizitează redacția „Gazetei renane” la Colonia.
- Sfîrșitul lunii noiembrie* Marx rupe relațiile cu cercul din Berlin al tinerilor hegelieni, așa-numiții liberi, care încercaseră să transforme „Gazeta renană” într-un organ de presă rupt de viață și de lupta politică, care să propage concepțiile lor filozofice idealiste.
- 18 decembrie* Marx scrie articolul „Proiectul de lege cu privire la divorț”, care a apărut în „Gazeta renană” din 19 decembrie.
- 31 decembrie 1842—15 ianuarie 1843* Cu ocazia interzicerii lui „Leipziger Allgemeine Zeitung”, Marx scrie o serie de articole care au fost publicate în „Gazeta renană” în perioada 1—16 ianuarie 1843.

1843

- Intre 1 și 20 ianuarie* Marx scrie seria de articole „Justificarea corespondentului din valea Moselei”. În legătură cu aceasta, el studiază materiale și documente despre situația viticultorilor din valea Moselei. Articolele au apărut în „Gazeta renană” de la 15 la 20 ianuarie.
- 19 ianuarie* Guvernul prusian dispune interzicerea „Gazetei renane” pe data de 1 aprilie, pînă la această dată ea urmînd să fie supusă unei cenzuri deosebit de severe.
- 10 februarie* Cenzura interzice publicarea în continuare a articolului lui K. Marx „Justificarea corespondentului din valea Moselei”.
- 12 februarie* Marx ia cuvîntul la adunarea generală extraordinară a acționarilor „Gazetei renane”. El protestează în mod categoric împotriva intenției lor de a obține revocarea interzicerii ziarului cu prețul renunțării la orientarea lui net opoziționistă. „Notele marginale la acuzațiile din dispoziția ministerială”, scrise de Marx, sînt incluse în memoriul adresat de acționari guvernului; din cauza atitudinii șovăielnice și oportuniste a multor acționari, Marx se hotărăște însă să părăsească redacția încă înainte de data cînd ziarul trebuia să-și înceteze apariția.
- 17 martie* Marx se retrage din redacția „Gazetei renane”. Declarația cu privire la plecarea sa din redacție a apărut în „Gazeta renană” din 18 martie.
- Sfîrșitul lunii martie* Călătoria lui Marx în Olanda.
- Martie-septembrie* Marx duce tratative cu Arnold Ruge cu privire la editarea în străinătate a „Analelor germano-franceze”, la care vrea să-i atragă, în calitate de colaboratori, pe reprezentanții de frunte ai democrației germane și franceze. În septembrie, Marx formulează, într-o scrisoare către Ruge, sarcinile revistei.
- Vara* Marx scrie la Kreuznach „Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului”.
- 19 iunie* Marx se căsătorește cu Jenny von Westphalen.
- 20 octombrie* Marx îl invită printr-o scrisoare pe Ludwig Feuerbach să colaboreze la „Analele germano-franceze”.
- Sfîrșitul lunii octombrie* Marx se mută la Paris pentru a edita acolo „Analele germano-franceze”.
- Toamna anului 1843 — ianuarie 1844* Marx scrie pentru „Analele germano-franceze”: „Contribuții la problema evreiască” și „Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere”. Aceste două studii marchează trecerea definitivă a lui Marx de la idealism la materialism și de la democratismul revoluționar la comunism.

- Noiembrie 1843—
ianuarie 1845* — La Paris, Marx intră în legătură cu democrații și socialiștii francezi, cu conducătorii Ligii celor drepți și cu conducătorii majorității societăților muncitorești franceze secrete. El se duce adesea la adunările muncitorilor și meseriașilor germani și francezi.
- Sfârșitul lunii
decembrie* — Marx face cunoștință cu Heinrich Heine, cu care leagă curînd relații de prietenie.
- Sfârșitul anului
1843 — martie
1844* — Marx studiază foarte intens istoria revoluției burgheze franceze de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, deoarece intenționează să scrie o istorie a Convenției. Concomitent Marx începe și studierea sistematică a economiei politice; el citește și conspicează operele lui Adam Smith, Jean-Baptiste Say, Fryderyk Skarbek și ale altor economiști.
- 1844
- Sfârșitul lunii
ianuarie* — Marx primește de la Engels din Manchester, pentru „Analele germano-franceze”, două studii: „Schiță a unei critici a economiei politice” și „Situția Angliei. «Past and Present» by Thomas Carlyle”.
- Sfârșitul lunii
februarie* — La Paris apare primul număr dublu al „Analelor germano-franceze”, editate de Karl Marx și Arnold Ruge. Revista cuprinde studiile lui Karl Marx „Contribuții la problema evreiască” și „Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere”, precum și scrisorile sale către A. Ruge.
- În legătură cu publicarea în „Analele germano-franceze” a studiului lui Engels „Schiță a unei critici a economiei politice”, Marx și Engels intră în corespondență.
- 23 martie* — Marx se întâlnește cu oamenii politici ruși Mihail Alexandrovici Bakunin, Vasili Petrovici Botkin, Grigori Mihailovici Tolstoi și cu democrații și socialiștii francezi Pierre Leroux, Louis Blanc și alții. La această întâlnire are loc un schimb de păreri cu privire la o serie de probleme teoretice și politice.
- 26 martie* — Marx rupe relațiile cu radicalul burghez Arnold Ruge din pricina atitudinii negative a acestuia față de orientarea comunistă pe care Marx a dat-o „Analelor germano-franceze”. Din cauza rupturii cu Ruge, a situației materiale nesigure și a greutăților pe care le întâmpina difuzarea revistei în Germania, editarea ei este suspendată.
- 16 aprilie* — În legătură cu publicarea studiilor lui Marx în „Analele germano-franceze”, guvernul prusian îl acuză pe Marx de „înalță trădare și lezmajestate” și emite un ordin de arestare a lui Marx în caz de trecere a graniței prusiene.
- Aprilie-august* — Marx continuă să studieze lucrările economiștilor burghezi și face primele schițe pentru o critică a econo-

miei politice burgheze pentru lucrarea sa „Manuscrise economice-filozofice”.

Aprox. iulie

Marx face cunoștință cu Pierre-Joseph Proudhon.

31 iulie

Marx scrie un articol împotriva lui A. Ruge, sub titlul: „Note critice pe marginea articolului «Regele Prusiei și reforma socială. De un prusian»”. Articolul apare în ziarul „Vorwärts!” din 7 și 10 august 1844, editat la Paris. De atunci a început Marx să colaboreze la ziarul „Vorwärts!” și să facă parte din redacția acestui ziar.

Aprox.

28 august

Marx se întâlnește cu Engels, care la întoarcerea sa din Anglia, în drum spre Germania, s-a oprit câteva zile la Paris.

Friedrich Engels
date din viața și din activitatea lui
(1820-august 1844)

1820

28 noiembrie Se naște Friedrich Engels în orașul Barmen.

1834

20 octombrie Engels, care urmasa pînă atunci cursurile școlii comunale din Barmen, intră la liceul din Elberfeld.

1837

15 septembrie La insistențele tatălui său, Engels părăsește liceul încă înainte de a fi terminat ultima clasă și începe să lucreze ca practicant la firma comercială din Barmen a tatălui său.

1838—1841

*Mijlocul lunii
iulie 1838 — a
doua jumătate
a lunii martie
1841*

Engels pleacă la Bremen pentru a face practică la o mare firmă comercială. În timpul liber, el se ocupă de literatură, manifestînd un deosebit interes pentru scriitorii „Tinerei Germanii”; el scrie „Scrisori din Wuppertal”, care au apărut în „Telegraph für Deutschland”; recenziile și schițele sale sînt publicate în reviste de critică literară. În afară de aceasta, Engels studiază cu asiduitate filozofia lui Hegel și citește literatura care se ocupă cu critica religiei, printre altele cartea „Viața lui Iisus” a lui David Strauss din grupul tinerilor hegelieni. În această perioadă s-au încheiat concepțiile democrat-revoluționare ale lui Engels.

1841

*Sfîrșitul lunii
martie*

Engels se întoarce de la Bremen la Barmen.

*A doua jumătate
a lunii septem-
brie 1841 — 15
august 1842*

Engels pleacă la Berlin pentru a-și face stagiul militar într-un regiment de artilerie ca voluntar cu termen redus. În timpul său liber, Engels audiază cursurile de la universitate; el stabilește legături strînse cu cercul de

la Berlin al tinerilor hegelieni : frații Bruno și Edgar Bauer, Karl Friedrich Koeppen și alții. Într-o serie de lucrări : „Schelling despre Hegel”, „Schelling și revelația”, „Schelling — filozoful întru Hristos”, Engels supune unei critici vehemente concepțiile reacționare ale lui Schelling.

A doua jumătate a anului 1841 Engels studiază lucrarea lui Ludwig Feuerbach „Esența creștinismului”.

1842

Martie Engels începe să colaboreze la „Gazeta renană”. În cursul anului, el trimite acestei gazete o serie de colaborări publicistice.

Aprox. 15 iunie Engels scrie pentru revista cu orientare tinăr-hegeliană „Deutsche Jahrbücher” un studiu critic „Alexander Jung. Prelegeri despre literatura modernă a germanilor”. Acest articol apare la 7, 8 și 9 iulie.

În jurul lui 10 octombrie După terminarea serviciului militar, Engels se întoarce de la Berlin la Barmen.

Aprox. octombrie Engels scrie articolul „Frederic-Wilhelm al IV-lea, regele Prusiei”. Articolul a fost publicat în culegerea „Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz” (Douăzeci și una de coli din Elveția), care a apărut în Elveția în iulie 1843.

A doua jumătate a lunii noiembrie Engels pleacă în Anglia pentru a-și desăvârși practica comercială în filatura „Ermen & Engels”. În drum spre Anglia, Engels vizitează la Colonia redacția „Gazetei renane”, unde se întâlnește pentru prima oară cu Marx.

29, 30 noiembrie După sosirea sa în Anglia, Engels scrie articolele „Punctul de vedere englez asupra crizelor interne” și „Crizele interne” și le trimete „Gazetei renane”. Articolele au apărut în acest ziar la 8, 9 și 10 decembrie.

19, 20 și 22 decembrie Engels scrie articolele : „Poziția partidelor politice”, „Situția clasei muncitoare din Anglia” și „Legile cerealelor”, care sînt publicate în „Gazeta renană” din 24, 25 și 27 decembrie.

Decembrie 1842— august 1844 Engels studiază relațiile sociale și politice din Anglia, condițiile de viață și de muncă ale muncitorilor englezi, se familiarizează cu lupta lor și cu mișcarea carlistă. El vizitează fabricile și cartierele muncitorești din Manchester, ia parte la mitingurile de masă și la adunările muncitorilor.

Engels studiază scrierile economiștilor burghezi : Adam Smith, David Ricardo, Jean-Baptiste Say, John Ramsay MacCulloch, James Mill și alții. Citește operele lui Claude-Henri Saint-Simon, Charles Fourier, Robert Owen, François-Nöel (Gracchus) Babeuf, Etienne Cabet, Wilhelm Weitling și ale altor reprezentanți ai socialismului și comunismului utopic, precum și operele

lui Pierre-Joseph Proudhon. În timpul șederii sale în Anglia are loc trecerea lui Engels de la idealism la materialism și de la democratismul revoluționar la comunism.

1843

- 16, 23 mai,
9, 27 iunie
Aprox.
mai-iunie
Toamna
23 octombrie-
începutul lunii
noiembrie
Aprox. decembrie
Sfârșitul anului
1843 — ianuarie
1844
- În revista „Schweizerischer Republikaner” sînt publicate patru „Scrisori din Londra” ale lui Engels.
- În timpul primei sale șederi la Londra, Engels intră în legătură cu Karl Schapper, Josef Moll și Heinrich Bauer, conducătorii organizației muncitorești germane secrete „Liga celor drepți”.
- Engels vizitează redacția ziarului cartist „The Northern Star” la Leeds și face cunoștință cu redactorul lui, George Julian Harney, unul dintre conducătorii de seamă ai aripii revoluționare a mișcării cartiste.
- Engels începe să colaboreze la „The New Moral World” — ziarul oweniștilor englezi. El scrie pentru acest ziar un prim articol intitulat „Progress of Social Reform on the Continent” [Progresele reformei sociale pe continent], care apare la 4 și 18 noiembrie. Articolul a fost reprodus, cu unele prescurtări, în „The Northern Star” din 11 și 25 noiembrie.
- Engels face cunoștință cu poetul revoluționar Georg Weerth, cu care leagă relații de prietenie.
- Engels scrie studiul „Schiță a unei critici a economiei politice”.

1844

- Ianuarie
3 februarie
Februarie
Sfârșitul lunii
februarie
- Engels scrie pentru „Analele germano-franceze”, editate de Karl Marx și Arnold Ruge la Paris, studiul „Situția Angliei. «Past and Present» by Thomas Carlyle, Londra, 1843”. Cu acest studiu începe seria de articole plănuită de Engels cu privire la situația Angliei.
- În „The New Moral World” apare articolul lui F. Engels „Mișcările de pe continent”.
- Engels scrie articolul „Situția Angliei. Secolul al XVIII-lea”, care a apărut în ziarul „Vorwärts!” între 31 august și 11 septembrie.
- În „Analele germano-franceze” au fost publicate studiul lui F. Engels: „Schiță a unei critici a economiei politice” și „Situția Angliei. «Past and Present» by Thomas Carlyle”.
- În legătură cu publicarea studiului lui Engels „Schiță a unei critici a economiei politice” a început corespondența dintre Marx și Engels.

- Martie* Engels scrie studiul „Situafia Angliei. Constituafia engleză”, care a fost publicat în ziarul „Vorwärts!” cu începere din 18 septembrie pînă la 19 octombrie.
- Aprilie-august* Engels continuă studierea economiei Angliei și a condițiilor de trai și de muncă ale muncitorilor englezi. El adună material pentru lucrarea pe care a plănuit s-o scrie cu privire la istoria Angliei și la situația clasei muncitoare din Anglia.
- Aprox. 26 august* Engels se refîntoarce din Anglia în Germania.
- Aprox. 28 august* Engels sosește la Paris și-l vizitează pe Marx.

Indice de nume

A

- Alexandru cel Mare* (356—323 î.e.n.) — din anul 336 rege al Macedoniei. — 100, 620.
- Alison, Sir Archibald* (1792—1867) — istoric și economist englez burghez, tory. — 563, 565.
- Alison, William Pulteney* (1790—1859) — profesor de medicină la universitatea din Edinburg; tory. — 580.
- Altenstein, Karl, baron von Stein* (1770—1840) — ministru de finanțe al Prusiei (1808—1810), ministru al cultelor, al instrucțiunii și al sănătății (1817—1838). — 490.
- Amnon* — fiu al regelui David. — 88.
- Aristotel* (384—322 î.e.n.) — printre „filozofii greci din antichitate... mintea cea mai universală”, care „încă pe atunci cercetase formele esențiale ale gândirii dialectice” (Engels). — 100, 114, 119, 373.
- Arkwright, Sir Richard* (1732—1792) — patron englez din timpul revoluției industriale, a inventat și construit diferite mașini de filat. — 570, 610, 613.
- Ashley, Anthony*, vezi Shaftesbury, Earl of.
- Augustin, Aureliu, sfântul* (354—430) — teolog și filozof idealist, episcop de Hippona. — 88, 111.

B

- Baader, Franz Xaver von* (1765—1841) — filozof german, teolog catolic, mistic. — 485.
- Babeuf, François-Noël* (Gracchus) (1760—1797) — revoluționar francez, comunist utopist, organizator al conspirației „celor egali”. — 527, 529, 530.
- Bacon, Francis, viconte de Saint Albans și baron de Verulam* (*Bacon de Verulam*) (1561—1626) — filozof englez, cercetător al naturii și istoric. „Adevăratul părinte al materialismului englez” (Marx). — 113, 432, 602, 621.
- Bairstow, Jonathan R. H.* (n. aprox. 1819) — artist, membru al convenției cartiste din 1842. — 532.
- Ball, Hermann* (m. 1860) — pastor reformat, mai întâi la Wülfrath, apoi la Elberfeld. — 460.
- Barère de Vieuzac, Bertrand* (1755—1841) — jurist francez, om politic din timpul revoluției burgheze de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, deputat al Convenției, iacobin; mai târziu a luat parte activă la lovitura contrarevoluționară din termidor. — 436.
- Bauer, Bruno* (1809—1882) — filozof idealist german, tânăr hegelian; după 1866 național-liberal. — 108, 382—387, 388, 391, 393, 394, 396, 406—410, 473, 488, 493, 539, 590, 592.

- Bauer, Edgar* (1820—1886) — fratele lui B. Bauer, publicist german, tânăr hegelian. — 541.
- Beaumont de la Bonnière, Gustav-Auguste* (1802—1866) — publicist și om politic francez burghez; autorul unor cărți despre sclavie și despre casele de corecție din S.U.A. — 387, 396, 409.
- Ben Jonson*, vezi *Jonson, Benjamin*.
- Bentham, Jeremy* (1748—1832) — sociolog burghez englez, teoretician al utilitarismului; „un monument de prostie burgheză” (Marx). — 617, 634.
- Béranger, Pierre-Jean de* (1780—1857) — poet democrat francez, autorul unor satire politice. — 78.
- Bernard de Clairvaux* (aprox. 1091—1153) — teolog francez. — 79.
- Berthollet, Claude-Louis, conte de* (1748—1822) — chimist francez. — 554.
- Black, Joseph* (1728—1799) — chimist și fizician englez. — 600.
- Blackstone, Sir William* (1723—1780) — jurist englez, apărător al ordinii constituționale-monarhiste engleze. — 623.
- Bluntschli, Johann Caspar* (1808—1881) — jurist și politician reacționar elvețian. — 537.
- Böhme, Jacob* (1575—1624) — de meserie cizmar, filozof mistic. — 79, 102.
- Börne, Ludwig* (1786—1837) — publicist și critic german, unul dintre reprezentanții opoziției radicale mic-burgheze; spre sfârșitul vieții, adept al socialismului creștin. — 477, 478, 480, 527.
- Bourboni* — dinastie regală în Franța (1589—1792 și 1814—1830). — 372.
- Boz*, vezi *Dickens, Charles*.
- Bridgewater, Francis Egerton, duce de* (1736—1803) — latifundiar englez. — 616.
- Buchez, Philippe-Joseph-Benjamin* (1796—1865) — discipol al lui Saint-Simon, om politic și istoric francez, republican burghez, unul dintre ideologii socialismului catolic; în 1848 președinte al guvernului provizoriu. — 402.
- Buffon, George-Louis-Leclerc, conte de* (1707—1788) — cercetător al naturii francez. — 600.
- Bülow-Cummerow, Ernst Gottfried Georg von* (1775—1851) — publicist și om politic conservator din Prusia. — 117, 180, 494.
- Buonarroti, Filippo Michele* (1761—1837) — revoluționar italian, a luat parte la mișcarea revoluționară din Franța de la sfârșitul secolului al XVIII-lea — începutul secolului al XIX-lea; comunist utopist, tovarăș de luptă al lui Babeuf; cartea lui Buonarroti „Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf” (Babeuf și așa-zisa conspirație pentru egalitate) (1828) a făcut posibilă renașterea tradițiilor babuviste în mișcarea muncitorească revoluționară. — 527.
- Buret, Antoine-Eugène* (1810—1842) — socialist și economist mic-burghez francez; adept al lui Sismondi. — 434.
- Byron, George Noël Gordon, lord* (1788—1824) — poet englez, reprezentant al romantismului revoluționar. — 474, 512.

C

Cabet, Etienne (1788—1856) — jurist și publicist francez, comunist utopist, autorul romanului utopic „Voyage en Icarie” (Călătorie în Icaria) (1842). — 379, 530, 532, 533, 536.

Campanella, Thomas (1568—1639) — filozof italian, comunist utopist. — 113.

- Carlyle, Richard* (1790—1843) — publicist radical englez, reformator social; a publicat literatură progresistă. — 635.
- Carlyle, Thomas* (1795—1881) — scriitor englez, istoric și filozof idealist; a propovăduit cultul eroilor; a reprezentat concepții înrudite cu socialismul feudal din deceniul al 5-lea; după 1848, dușman fățiș al mișcării muncitorești. — 511, 572, 576, 578, 582, 585, 586, 589—598.
- Carrière, Moriz* (1817—1895) — filozof-idealism german, tânăr hegelian; estet. — 467.
- Carol I* (1600—1649) — rege al Marii Britanii și Irlandei (1625—1649); a fost executat în timpul revoluției burghize engleze din secolul al XVII-lea. — 56.
- Carol al II-lea* (1630—1685) — rege al Marii Britanii și Irlandei (1660—1685). — 586.
- Cartwright, Edmund* (1743—1823) — inventatorul războiului de țesut mecanic. — 554, 610.
- Cerdic*, căpetenie a triburilor saxone din vest care au cucerit sudul Angliei în secolul al V-lea și al VI-lea. — 584.
- Cezar, Caius Iulius* (aprox. 100—44 î.e.n.) — comandant de oști și bărbat de stat roman. — 30, 620.
- Chevalier, Michel* (1806—1879) — inginer francez, economist și publicist din deceniul al 4-lea al secolului trecut; adept al lui Saint-Simon. — 443.
- Cicero, Marcus Tullius* (106—43 î.e.n.) — orator și bărbat de stat roman, filozof eclectic. — 100.
- Clarke, Samuel* (1675—1729) — teolog englez și filozof idealist. — 102.
- Clausen, Johann Cristoph* (1806—1877) — profesor la liceul din Elberfeld, ulterior profesor titular; a fost profesorul lui Engels la limba germană, istorie și geografie. — 465.
- Cobden, Richard* (1804—1865) — fabricant englez, liberal, liber-schimbist, unul dintre întemeietorii Ligii împotriva legilor cerealelor. — 573, 628.
- Condorcet, Marie-Jean-Antoine-Nicolas, marchiz de* (1743—1794) — sociolog burghez francez, iluminist; în timpul revoluției burghize franceze de la sfârșitul secolului al XVIII-lea a aderat la girondini. — 114.
- Considérant, Victor* (1808—1893) — publicist francez, socialist utopist, discipol și adept al lui Fourier. — 119, 529.
- Constant de Rebecque, Benjamin* (1767—1830) — om politic burghez liberal francez, publicist și scriitor; s-a ocupat cu probleme de drept constituțional. — 91.
- Cooper, Thomas* (1805—1892) — poet și ziarist englez, radical mic-burghez, la începutul deceniului al 5-lea cartist; mai târziu predicator metodist. — 515.
- Copernic, Nicolai* (1473—1543) — astronom polonez, întemeietorul teoriei sistemului heliocentric al lumii. — 79, 113.
- Cousin, Victor* (1792—1867) — filozof idealist francez, eclectic. — 483.
- Crétel, Emmanuel, conte de Champmol* (1747—1809) — om politic francez, ministru de interne în timpul lui Napoleon I (1807—1809). — 435.
- Crompton, Samuel* (1753—1827) — mecanic englez, inventatorul unei mașini de filat. — 570, 610.
- Cromwell, Oliver* (1599—1658) — conducătorul burgheziei și al nobilimii îmburghezite în perioada revoluției burghize engleze din secolul al XVII-lea; din 1653 până

în 1658 „lord-protector” al Angliei, Scoției și Irlandei. — 41, 603, 623.

D

Davy, Sir Humphry (1778—1829) — chimist și fizician englez. — 554, 567.

Dézamy, Théodore (1803—1850) — publicist francez, reprezentant al curentului revoluționar al comunismului utopic. — 379.

Dickens, Charles (pseudonim Boz) (1812—1870) — scriitor realist englez. — 425.

Diesterweg, Friedrich Adolf (1790—1866) — pedagog german progresist, adept al pedagogului democrat elvețian Pestalozzi. — 464.

Dingelstedt, Franz, baron von (1814—1881) — poet și scriitor german, la început reprezentant al poeziei politice mic-burgheze opoziționiste; de la mijlocul deceniului al 5-lea, dramaturg la curte, monarhist. — 467.

Diogene din Sinope (Cinicul) (aprox. 412—aprox. 323 î.e.n.) — filozof din Grecia antică, unul dintre întemeietorii școlii cinice, care a exprimat protestul pasiv al celor mai sărace pături ale poporului împotriva dominației celor avuți. — 39.

Doherty, Hugh — ziarist irlandez, a scos ziarul fourierist „The London Phalanx”, care a apărut între 1841 și 1843; autor al unor lucrări de filozofie și filologie. — 529.

Döhning, Karl August (1783—1844) — pastor din Elberfeld, pietist. — 460, 468, 470.

Duller, Eduard (1809—1853) — romancier german. — 471.

Duncombe, Thomas Slingsby (1796—1861) — om politic englez, radi-

cal burghez, în deceniul al 5-lea cartist. — 513, 515, 628.

Duns Scotus, John (aprox. 1265—1308) — filozof scolastic francez, reprezentant al nominalismului, care în evul mediu a fost prima expresie a materialismului. — 33.

E

Eichhoff, Karl Johann Ludwig (1805—1882) — profesor titular la liceul din Elberfeld; din 1845 directorul liceului din Duisburg; a fost profesorul lui Engels la limbile greacă și latină. — 465.

Eichhorn, Johann Albrecht Friedrich (1779—1856) — ministru al cultelor în Prusia (1840—1848). — 493.

Elisabeta (1533—1603) — regină a Angliei (1558—1603). — 41, 433, 626, 635.

Enfantin, Barthélemy-Prosper (și Père Enfantin) (1796—1864) — socialist utopist francez, unul dintre discipolii cei mai apropiați ai lui Saint-Simon; a condus împreună cu Bazard școala saint-simonistă. — 120.

Engels, Friedrich (1820—1895) (vezi datele din viața și din activitatea sa). — 483—484.

Eshil (525—456 î.e.n.) — dramaturg din Grecia antică. — 417.

Ewich, Johann Jakob (1788—1863) — profesor titular la școala din Barmen; autorul unor lucrări pedagogice multilaterale. — 463.

F

Fénelon, François de Salignac de La Mothe (1651—1715) — preot și scriitor francez; din 1695 episcop de Cambrai. — 92.

Ferrand, William — proprietar funciar englez, tory. — 575.

- Feuerbach, Ludwig* (1804—1872) — 28, 29, 108, 110, 381, 473, 481, 484, 539, 554, 590, 592.
- Fichte, Johann Gottlieb* (1762—1814). — 14, 79, 92, 113, 537.
- Filip al II-lea* (1527—1598) — rege al Spaniei (1555—1598). — 158.
- Filip, duce de Orléans* (1674—1723) — regent al Franței (1715—1723). — 41, 88.
- Fonbianque, Albany William* (1793—1872) — ziarist englez liberă. — 641.
- Fourier, François - Marie - Charles* (1772—1837) — socialist utopist francez. — 119, 379, 527—529, 532, 562.
- Frederic-Wilhelm al III-lea* (1770—1840) — rege al Prusiei (1797—1840). — 219, 375, 376, 487, 490, 493.
- Frederic-Wilhelm al IV-lea* (1795—1861) — rege al Prusiei (1840—1861). — 117, 220, 371, 376, 437, 439, 487—489, 491—494.
- Freiligrath, Ferdinand* (1810—1876) — poet revoluționar german; în 1848 și 1849 unul dintre redactorii „Gazetei renane” membru al Ligii comunistilor; în deceniul al 6-lea s-a retras din lupta revoluționară. — 464, 466, 467, 470, 471, 477.
- G
- Galilei, Galileo* (1564—1642) — fizician și astronom italian; a pus bazele mecanicii. — 37.
- George I* (1660—1727) — rege al Marii Britanii și Irlandei (1714—1727). — 609, 622.
- George al III-lea* (1738—1820) — rege al Marii Britanii și Irlandei (1760—1820). — 609.
- Gibson, Thomas Milner* (1806—1884) — om politic și bărbat de stat englez, adept al liber-schim-bismului. — 635.
- Girard, Philippe-Henri de* (1775—1845) — inginer francez; a inventat mașina pentru filat in. — 612.
- Gladstone, William Ewart* (1809—1898) — om politic și bărbat de stat englez, peelit, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea lider al partidului liberal, în repetate rânduri ministru; a fost prim-ministru în 1868—1874, 1880—1885, 1886 și 1892—1894. — 514.
- Godwin, William* (1756—1836) — scriitor și publicist englez mic-burghez, raționalist, unul dintre întemeietorii anarhismului. — 617.
- Goethe, Johann Wolfgang von* (1749—1832). — 7, 35, 373, 464, 470, 587, 588, 590, 595.
- Goeze, Johann Melchior* (1717—1786) — teolog german, pastor luteran, adversar înverșunat al concepțiilor iluministe ale lui Lessing. — 188.
- Görres, Johannes Joseph von* (1776—1848) — scriitor german, filolog și istoric. — 111.
- Gottsched, Johann Christoph* (1700—1766) — scriitor și critic german, adept al iluminismului secolului al XVIII-lea în Germania; a preconizat folosirea limbii germane și cunoașterea regulilor ei. — 82.
- Graham, Sir James Robert George* (1792—1861) — bărbat de stat englez, peelit. — 513, 514, 631.
- Grigore al VII-lea* (Hildebrand) (aprox. 1020—1085) — papă la Roma (1073—1085). — 457.
- Grotius, Hugo* (Huigh de Groot) (1583—1645) — profesor de drept constituțional din Țările de Jos, jurist, unul dintre întemeietorii dreptului internațional burghez modern. — 113.
- Grün, Anastasius* (Anton Alexan-

- der, conte de Auersperg) (1806—1876) — poet austriac; în deceniul al 4-lea a publicat anonim un șir de culegeri care cuprindeau critici la adresa reacțiunii feudale și catolice din Germania. — 477.
- Guizot, François - Pierre - Guillaume* (1787—1874) — istoric și bărbat de stat francez; a condus din 1840 pînă în 1848 politica internă și externă a Franței; a reprezentat interesele burgheziei financiare; monarhist. — 135, 175.
- Güll, Friedrich* (1812—1879) — poet german, autor de poezii și cîntece pentru copii. — 469.
- Gutzkow, Karl* (1811—1878) — scriitor german, unul dintre reprezentanții de frunte ai grupului literar „Tinăra Germanie”; între 1838 și 1843 redactor al revistei „Telegraph für Deutschland”. — 466, 473, 474, 477—481.
- H
- Haase, Friedrich* (1808—1867) — latinist și elinist. — 465.
- Haller, Albrecht von* (1708—1777) — medic, botanist, poet și publicist elvețian; s-a remarcat prin concepții social-politice radical-reacționare. — 43.
- Haller, Carl Ludwig von* (1768—1854) — jurist și istoric elvețian, ideologul reacțiunii feudale absolutiste dinaintea revoluției din martie 1848. — 43, 94, 447.
- Hamilton, Thomas* (1789—1842) — colonel englez, scriitor, autorul cărții „Oameni și moravuri în America”. — 387, 389, 408.
- Hanseman, David Justus* (1790—1864) — mare capitalist, unul dintre liderii burgheziei liberale renane; cu începere din martie 1848 ministru de finanțe al Prusiei, iar din iunie pînă în septem-
- brie președinte al Consiliului de Miniștri. — 212, 214.
- Hantschke, Johann Carl Leberecht* (1796—1856) — profesor titular la liceul din Elberfeld, apoi director provizoriu; a fost profesorul de latină al lui Engels. — 465.
- Hargreaves, James* (m. 1778) — inventatorul mașinii de filat Jenny. — 570, 609.
- Hariri, Abu Mohammed Kasim ibn Ali* (1054—1122) — poet și filolog arab. — 73.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich* (1770—1831). — 108, 113, 166, 185, 227, 228, 231—237, 239, 242—254, 256—270, 272—274, 276—286, 288—294, 296, 297, 300—305, 307, 308, 310—313, 315—338, 340—342, 345, 346, 349—355, 361—366, 389, 391, 401, 474—479, 481, 483, 489, 537, 538, 540, 617.
- Heine, Heinrich* (1797—1856). — 466, 478—481.
- Hennequin, Victor-Antoine* (1816—1854) — avocat și publicist francez, adept al lui Fourier. — 119.
- Henric al IV-lea* (1050—1106) — împărat german (1056—1106). — 457.
- Henric al VIII-lea* (1491—1547) — rege al Angliei (1509—1547). — 41.
- Heraclit din Efes* (aprox. 540—aprox. 480 î.e.n.) — filozof grec din antichitate, unul dintre întemeietorii dialecticii. — 33, 114.
- Herbart, Johann Friedrich* (1776—1841) — filozof idealist reacționar german; psiholog și pedagog. — 484.
- Herder, Johann Gottfried von* (1744—1803) — scriitor german și teoretician al literaturii. — 86.
- Hermes, Carl Heinrich* (1800—1856) — publicist reacționar german, în 1842 unul dintre redactorii lui „Kölnische Zeitung”; agent se-

- cret al guvernului prusian. — 96, 100, 101—106.
- Herwegh, Georg* (1817—1875). — 540.
- Hess Moses* (1812—1875) — publicist german, cofondator și colaborator al „Gazetei renane”; pe la mijlocul deceniului al 5-lea unul dintre principalii reprezentanți ai „adevăratului” socialism, ulterior lassalleian. — 540.
- Hey, Wilhelm* (1789—1854) — pastor german, autor de poezii și fabule pentru copii. — 469.
- Hinrichs, Hermann Friedrich Wilhelm* (1794—1861) — profesor de filozofie german, vechi hegelian. — 485.
- Hobbes, Thomas* (1588—1679) — filozof englez, reprezentant al materialismului mecanicist. — 113.
- Hoffmann, Ernst Theodor Amadeus* (1776—1822) — scriitor, muzician, grafician și pictor german. — 87.
- Hohenstaufen* — dinastie de împărați în Germania (1138—1254). — 491.
- Holbach, Paul Henri Dietrich, baron de* (1723—1789) — filozof francez, reprezentant al materialismului mecanicist, ateu, ideolog al burgheziei revoluționare franceze. — 512.
- Homer* — poet epic legendar din Grecia antică; lui îi sînt atribuite epopeile „Iliada” și „Odiseia”. — 88.
- Hugo, Gustav* (1764—1844) — jurist german, profesor de drept la Göttingen, unul dintre întemeietorii reacționarei școli istorice a dreptului. — 86—94.
- Hülsmann, August* (1822—1846) — pastor al comunității germane din Elberfeld; ulterior membru al Consistoriului și al consiliului școlar. — 460.
- Hülsmann, Eduard* — fratele celui de mai sus; pastor la Dahle și din 1836 al comunității luterane din Schwelm. — 460, 470.
- Hume, David* (1711—1776) — filozof istoric și economist englez, idealist subiectiv, agnostic. — 92, 602.
- Hunstman, Benjamin* (1704—1776) — inventator englez. — 615.
- Hutten, Ulrich von* (1488—1523) — poet umanist german, reprezentantul teoretic al cavalerilor răsculați din 1522. — 190.

I

- Jacob I* (1566—1625) — rege al Marii Britanii și Irlandei (1603—1625). — 41.
- Iulian* (apostatul) (aprox. 332—363) — împărat roman (361—363). — 101.

J

- Jean Paul*, vezi Paul, Jean.
- Jonson, Ben(jamin)* (aprox. 1573—1637) — dramaturg englez, contemporan cu Shakespeare; s-a străduit să prezinte lucrurile în mod realist. — 579.
- Jung, Alexander* (1799—1834) — scriitor german, istoric al literaturii, publicist; a simpatizat cu grupul literar „Tînăra Germanie”. — 472—478, 481—486.
- Jung-Stilling, Johann Heinrich* (1740—1817) — scriitor german, pietist. — 470.
- Jürgens* — predicator ambulant și aventurier. — 455.

K

- Kant, Immanuel* (1724—1804). — 14, 79, 87, 89, 90, 92, 537, 540.

- Karl-Theodor* (1724—1799) — principe elector al Palatinatului și al Bavariei (1733—1799). — 463.
- Karr, Alphonse* (1808—1890) — publicist și scriitor mic-burghez francez, autorul și editorul publicației satirice lunare „Les Guêpes” [Viespile]. — 175.
- Kaufmann, Peter* (1804—1872) — economist burghez german. — 221.
- Kay-Shuttleworth, James Philipps* (1804—1877) — medic englez într-un cartier din Manchester locuit de oameni săraci; om politic burghez. — 432.
- Klein, Julius Leopold* (1810—1876) — dramaturg și critic teatral german. — 477.
- Kock, Paul de* (1794—1871) — romancier burghez francez. — 466.
- Kohl, Albert* (1802—1882) — pastor al comunității reformate din Elberfeld. — 460.
- Kosegarten, Wilhelm* (1792—1868) — publicist reacționar-german; a apărut iobăgia și a propovăduit întoarcerea la evul mediu. — 117, 119.
- Köster, Heinrich* (1807—1881) — profesor la școala din Barmen, apoi profesor la școala de fete din Düsseldorf și director al unei școli particulare. — 464, 467.
- Krug, Friedrich Wilhelm* (n. 1799) — teolog; a publicat un șir de poezii și de lucrări autobiografice și beletristice. — 470.
- Krummacker, Emil* (1798—1886) — al doilea fiu al lui Friedrich Adolf Krummacker; pastor la Duisburg. — 461.
- Krummacker, Friedrich Adolf* (1767—1845) — poet care a compus alegerii. — 457.
- Krummacker, Friedrich Wilhelm* (1796—1868) — fiul cel mai mare al precedentului; pastor calvinist, conducătorul spiritual al piețiștilor din Wuppertal. — 456—459, 462, 487.
- Krummacker, Gottfried Daniel* (1774—1837) — fratele lui Friedrich Adolf Krummacker; predicator al comunității reformate din Elberfeld. — 457.
- Kruse, Karl Adolf Bernhard* (1807—1873) — profesor de franceză, istorie și geografie la școala reală din Elberfeld. — 464.
- Kühne, Gustav* (1806—1888) — scriitor german, unul dintre reprezentanții grupului literar „Tinăra Germanie”. — 474, 477—479.

L

- Lamennais (La Mennais) Felicité-Robert de* (1782—1854) — abate francez, publicist, unul dintre ideologii socialismului creștin. — 533.
- Lange Joachim* (1670—1744) — teolog, pietist german, profesor la Halle. — 114.
- Langewische, Wilhelm* (1807—1872) — librar; în 1830 și-a deschis o librărie proprie la Iserlohn, pe care a mutat-o în 1837 la Barmen, unde a condus-o până în 1872. — 468.
- Laube, Heinrich* (1806—1884) — scriitor german, unul dintre reprezentanții grupului literar „Tinăra Germanie”; mai tirziu specialist în probleme de teatru și regizor la teatrele din Viena. — 473, 474, 477—480.
- Lavoisier, Antoine-Laurent* (1743—1794) — chimist francez. — 600.
- Law of Lauriston, John* (1671—1729) — economist și financiar scoțian, ministru al finanțelor în Franța (1719—1720); cunoscut prin speculațiile pe care le-a făcut cu ocazia emisiunii de bancnote, care

- s-au încheiat în 1720 printr-un crah teribil. — 42.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, baron von* (1646—1716) — matematician și filozof idealist german. — 102, 537.
- Lenau, Nikolaus* (Nikolaus Niernbsch, de Strehlenau) (1802—1850) — poet austriac. — 477.
- Leo, Heinrich* (1799—1878) — istoric și publicist german, apărător al concepțiilor politice și religioase reacționare; unul dintre ideologii iuncherismului prusac. — 94, 481, 485, 492.
- Leroux, Pierre* (1797—1871) — publicist francez, socialist utopist, adept al lui Saint-Simon. — 119, 533.
- Lessing, Gotthold Ephraim* (1729—1781). — 81, 188.
- Lewald, August* (1792—1871) — scriitor german, simpatizant al grupului literar „Ținăra Germanie”; fondator și redactor al revistei liberale „Europa” (1835—1846). — 468.
- Liebig, Dr. Justus, baron von* (1803—1873) — chimist german, unul dintre întemeietorii agrochimiei. — 554, 567.
- Lieth, Ludwig Theodor* (1776—1850) — profesor, autor al unor poezii pentru copii. — 468.
- Linné, Carl de* (1707—1778) — suedez, cercetător al naturii; a elaborat un sistem de clasificare a plantelor și animalelor. — 600.
- List, Friedrich* (1789—1846) — economist german, reprezentantul teoretic al burgheziei în ascensiune dinaintea de 1848, adept al protecționismului. — 418, 547.
- Locke, John* (1632—1704) — filozof senzualist englez; economist burghez. — 609, 621.
- Loime, Jean-Louis de* (1740—1806) — profesor de drept constituțional elvețian, jurist; a preconizat teoria separației puterilor. — 623.
- Lucian (Lukian[os])* (aprox. 120—aprox. 180) — scriitor satiric din Grecia antică. — 96, 101, 417.
- Lucrețiu, Carus Titus* (aprox. 96—aprox. 55 î.e.n.) — filozof și poet roman, materialist, ateist. — 101.
- Ludovic al XIV-lea* (1638—1715) — rege al Franței (1643—1715). — 41.
- Ludovic-Filip* (1773—1850) — duce de Orléans, rege al Franței (1830—1848), instaurat pe tron de burghezia financiară franceză în urma revoluției din iulie 1830. — 487, 524.
- Luther, Martin* (1483—1546). — 28, 29, 79, 188, 190, 534, 535, 549.

M

- MacAdam, John London* (1756—1836) — inspector englez de drumuri, specialist în construirea de drumuri și șosele. — 615.
- MacCulloch, John Ramsay* (1789—1864) — economist burghez englez, apologet al orînduirii capitaliste; a vulgarizat teoria lui Ricardo. — 432, 547, 551.
- Machiavelli, Niccolò* (1469—1527) — om politic italian, istoric și scriitor, unul dintre ideologii burgheziei italiene în perioada de formare a relațiilor capitaliste. — 62, 113, 487.
- Malebranche, Nicolas de* (1638—1715) — filozof idealist francez, metafizic. — 102.
- Malthus, Thomas Robert* (1766—1834) — preot englez, economist, autorul teoriei reacționare a suprapopulației, menite să justifice mizeria celor ce muncesc. — 434, 512, 546, 564—567.
- Marcus* — pseudonim cu care erau semnate câteva broșuri publicate spre sfîrșitul deceniului al 4-lea și care propagau teoria lui

- Malthus în forma ei cea mai extremă. — 564.
- Maria I Tudor* (catolica sau singeroasa) (1516—1558) — regină a Angliei (1553—1558). — 41.
- Marius Gajus* (aprox. 156—86 î.e.n.) — comandant de oști și consul roman. — 623.
- Martin du Nord, Nicolas-Ferdinand-Marie-Joseph dit du Nord* (1790—1847) — procuror general la tribunalul din Paris, ministru al justiției (1840). — 385.
- Marryat, Frederick* (1792—1848) — scriitor englez, marinar, autorul unor romane de aventuri. — 466.
- Marx, Karl* (1818—1883) (vezi datele din viața și din activitatea lui). — 223, 442, 540, 543.
- M'Douall, Peter Murray* (1814—1854) — conducător al cartiștilor. — 118.
- Meyen, Eduard* (1812—1870) — publicist german, tânăr-hegelian, ulterior național-liberal. — 485.
- Mill, James* (1773—1836) — economist și filozof burghez, englez. — 547, 617.
- Mirabeau, Honoré-Gabriel-Victor Riqueti, conte de* (1749—1791) — om politic din timpul revoluției burgheze franceze de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, apărător al intereselor burgheziei și ale nobilimii burghezite. — 38, 114.
- Montaigne, Michel Eyquem de* (1533—1592) — filozof francez, sceptic, scriitor din epoca renașterii. — 88.
- Montanus Eremita*, vezi Zuccalmaglio, Vincenez Jakob von.
- Montesquieu, Charles de Secondat, baron de la Brède et de* (1689—1755) — sociolog francez, economist și scriitor, reprezentant al iluminismului burghez din secolul al XVIII-lea, teoretician al monarhiei constituționale. — 62, 114, 125.
- Morrison (m. 1840)* — a descoperit rețeta „pilulelor Morrison”, pe atunci un purgativ renumit. — 596.
- Mosen, Julius* (1803—1867) — scriitor german. — 468, 477.
- Mundt, Theodor* (1808—1861) — scriitor german, unul dintre reprezentanții grupului literar „Ținătura Germanie”; mai târziu profesor de literatură și istoric la Breslau și Berlin. — 466, 474, 477—481.
- Münzer, Thomas* (aprox. 1490—1525). — 410, 534.

N

- Napoleon I Bonaparte* (1769—1821) — împărat al francezilor (1804—1814 și 1815). — 41, 104, 114, 143, 374, 435, 439, 527, 603.
- Nestroy, Johann Nepomuk* (1801—1862) — dramaturg austriac, autor de vodeviluri și de farse populare. — 466.
- Newton, Sir Isaac* (1642—1727) — fizician, astronom și matematician englez. — 102, 600, 609.
- Nikolai I* (1796—1855) — țar al Rusiei (1825—1855). — 437.
- Noailles du Gard, Jacques — Barthélemy* (1758—1828) — om politic francez, membru al Camerei deputaților (1807—1815). — 436.
- Nösselt, Friedrich August* (1781—1850) — pedagog german, autorul unor manuale de istorie, geografie și literatură germană. — 463.

O

- Oastler, Richard* (1789—1861) — om politic și reformator social englez, tory; în lupta împotriva burgheziei liber-schimbiste a susținut limitarea prin lege a zilei de muncă. — 575.
- O'Connell Daniel* (1775—1847) — avocat și om politic irlandez,

- conducătorul aripii liberale de dreapta a mișcării de eliberare națională (Repeal-Association). — 511, 521—524, 637, 638.
- O'Connor Feargus Edward* (1794—1855) — unul dintre conducătorii aripii de stînga a mișcării carliste, fondator și redactor al ziarului „The Northern Star”; după 1848 reformist. — 511, 515, 516.
- Oken, Lorenz* (1779—1851) — cercetător al naturii și filozof german. — 32.
- Orléans, duce de, vezi*
Filip, duce de Orléans.
- Oswald, Friedrich*, pseudonim al lui Friedrich Engels.
- P
- Paine, Thomas* (1737—1809) — publicist englez-american, republican; a luat parte la războiul de independență al S.U.A. și la revoluția burgheză franceză de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea. — 519.
- Paul, Jean* (Johann Paul Friedrich Richter) (1763—1825) — scriitor satiric mic-burghez german. — 461.
- Paulus, Heinrich Eberhard Gottlob* (1761—1851) — teolog protestant german, raționalist. — 459.
- Peel, Sir Robert* (1788—1850) — bărbat de stat englez, tory moderat, conducător al „peeliților”, prim-ministru (1841—1846); legea bancară din 1844 poartă numele lui; cu sprijinul liberalilor a realizat abrogarea legilor cerealelor (1846). — 504, 505, 509, 514, 522, 523, 573, 622.
- Pericle* (aprox. 493—429 î.e.n.) — bărbat de stat atenian, conducătorul democrației din Atena pe vremea celei mai mari înfloriri economice și culturale a ei. — 85, 100.
- Petru I* („cel Mare”) (1672—1725) — din 1682 țar al Rusiei, din 1721 împărat. — 15.
- Petrarca, Francesco* (1304—1374) — poet italian din epoca Renașterii. — 469.
- Pitagora* (aprox. sec. VI î.e.n.) — matematician din Grecia antică, filozof idealist, ideolog al aristocrației sclavagiste. — 32.
- Platen-Hallermünde, August conte de* (1796—1835) — poet german, liberal. — 468.
- Plato(n)* (aprox. 427—aprox. 347 î.e.n.) — filozof idealist din Grecia antică, ideolog al aristocrației sclavagiste. — 120, 289.
- Pol, Johann* — pastor la Heedfeld lângă Iserlohn. — 469, 470.
- Pompei Gnäus* (Magnus) (106—48 î.e.n.) — comandant de oști și bărbat de stat roman. — 22, 33.
- Porter, George Richardson* (1792—1852) — economist și statistician burghez englez. — 616.
- Priestley, Joseph* (1733—1804) — chimist și fizician englez, filozof-materialist. — 600.
- Proudhon, Pierre-Joseph* (1809—1865) — publicist francez, ideolog al micii burghezii, unul dintre întemeietorii teoretici ai anarhismului. — 119, 379, 441, 533.
- Ptolemeu, Claudiu* (aprox. sec. II) — matematician din Grecia antică, astronom și geograf, întemeietorul teoriei despre sistemul geocentric al lumii. — 79.
- Pückler-Muskau, Hermann Ludwig Heinrich, prinț von* (1785—1871) — scriitor german. — 476, 477.
- Püttmann, Hermann* (1811—1894) — poet și ziarist radical german, la mijlocul deceniului al 5-lea reprezentant al „adevărataului socialism”. — 468.

R

- Radewell, Friedrich* — scriitor german. — 481.
- Raumer, Friedrich von* (1781—1873) — istoric german reacționar. — 621.
- Rembrandt* (1606—1669) — pictor olandez. — 74.
- Ricardo, David* (1772—1823) — economist englez, reprezentant al economiei politice burgheze clasice. — 432, 547, 551, 555.
- Richardson, Samuel* (1689—1761) — scriitor englez. — 88.
- Richter, Heinrich* (1800—1847) — inspector al unei societăți de misionari și al seminarului de misionari din Barmen. — 462.
- Robespierre, Augustin-Bon-Joseph de* (1763—1794) — om politic francez din timpul revoluției burgheze franceze de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, iacobin, fratele lui Maximilien Robespierre. — 402.
- Robespierre, Maximilien-Marie-Isidor de* (1758—1794) — om politic din timpul revoluției burgheze franceze de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, conducătorul iacobinilor și din 1793 pînă în 1794 șeful guvernului revoluționar. — 15, 439, 603, 623.
- Rochow, Gustav Adolf Rochus von* (1792—1847) — reprezentant al iuncherismului prusac reacționar; ministru de interne al Prusiei (1834—1842). — 493.
- Rosenkranz, Johann Karl Friedrich* (1805—1879) — filozof și istoric al literaturii germane, hegelian, profesor la Königsberg. — 472.
- Rousseau, Jean-Jacques* (1712—1778) — iluminist francez, democrat, ideolog al micii burghezii. — 88, 113, 114, 405, 512, 519.
- Roux-Lavergne, Pierre Célestin* (1802—1874) — istoric francez, filozof idealist. — 402.
- Rückert, Friedrich* (1788—1866) — poet romantic german și traducător de poezii orientale. — 469.
- Ruge, Arnold* (1802—1880) — publicist german, tînăr-hegelian, democrat mic-burghez; în 1844 a editat împreună cu Marx „Analele germano-franceze”; după 1866 național-liberal. — 428—434, 435, 436, 438—446, 485, 539, 543.
- Runkel, Martin* — publicist german, între 1835 și 1843 redactor al ziarului conservator „Elberfelder Zeitung”. — 467.
- Russell John, Lord* (1792—1878) — bărbat de stat englez, lider al partidului whigilor, prim-ministru (1846—1852 și 1865—1866). — 504, 505, 509, 573, 634.

S

- Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy, conte de* (1760—1825) — socialist utopist francez. — 527, 529, 532.
- Sand, George (Amandine-Lucie-Aurore, baroană de Dudevand, născută Dupin)* (1804—1876) — scriitoare franceză, autoarea mai multor romane cu subiecte sociale, reprezentanta curentului umanitar în epoca romantică. — 474, 533, 542.
- Sander, Immanuel Friedrich* (1797—1859) — pastor la Elberfeld, pietist. — 460, 461, 470.
- Savigny, Friedrich Karl von* (1779—1861) — jurist german, adept al lui Hugo, șeful reacționarei școli istorice a dreptului; ministru al Prusiei pentru problemele legislației (1842 — martie 1848). — 87, 93, 100.
- Say, Jean Baptiste* (1767—1832) — economist burghez francez, repre-

- zentant al economiei politice vulgare. — 551, 553.
- Schaper, von* — unul dintre reprezentanții birocrăției reacționare prusiene, prefect la Trier (1837—1842), rezident al Provinciei renane (1842—1845). — 192 și urm., 196.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von* (1775—1854) — filozof german, reprezentant al idealismului german de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea. — 108, 482—484, 537, 590, 592.
- Schiffelin, Philipp* — mai întâi profesor, apoi profesor titular pentru limbile moderne la școala din Barmen. — 463.
- Schiller, Friedrich von* (1759—1805). — 7, 34, 461.
- Schlegel, August Wilhelm von* (1767—1845) — poet german, traducător și istoric al literaturii, cunoscut ca traducător al operelor lui Shakespeare. — 470.
- Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel* (1768—1834) — filozof idealist german, teolog și predicator. — 481.
- Sealsfield, Charles* (Karl Anton Postl) (1793—1864) — scriitor austriac-american cu orientare liberală. — 484.
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper Earl of* (1801—1885) — om politic englez, unul dintre conducătorii mișcării filantropice a aristocrației pentru legiferarea zilei de muncă de zece ore. — 575.
- Shakespeare, William* (1564—1616). — 595.
- Shelley, Percy Bysshe* (1792—1822) — poet englez, reprezentant al romantismului revoluționar, ateu. — 512, 519.
- Sieyès, Emmanuel-Joseph* (1748—1836) — abate francez, om politic din timpul revoluției burgheze franceze de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, reprezentant al marii burghezii. — 72, 117.
- Smith, Adam* (1723—1790) — economist englez, reprezentant al economiei politice clasice burgheze. — 512, 546, 549, 555, 600, 617.
- Socrate* (aprox. 469—399 î.e.n.) — filozof idealist din Grecia antică, ideolog al aristocrației sclavagiste. — 100.
- Solon* (aprox. 638—558 î.e.n.) — legiuitor atenian; sub presiunea maselor populare a dat o serie de legi îndreptate împotriva aristocrației gentilice. — 81.
- Southwell, Charles* (1814—1860) — socialist utopist englez, adept al lui Owen; fondatorul ziarului ateist „The Oracle of Reason”. — 518, 519, 521.
- Spinoza, Benedictus de (Baruch)* (1632—1677) — filozof materialist olandez, ateist. — 14, 113.
- Stahl, Friedrich Julius* (1802—1861) — jurist și om politic german ultrareacționar. — 94.
- Stein, Lorenz von* (1815—1890) — hegelian, profesor de filozofie și de drept constituțional la universitatea din Kiel, agent secret al guvernului prusian. — 521.
- Stier, Ewald Rudolf* (1800—1862) — pastor. — 461.
- Stilling, vezi Jung-Stilling, Johann Heinrich.*
- Strauss, David Friedrich* (1808—1874) — filozof și publicist german din grupul tinerilor hegelieni, după 1866 național-liberal. — 28, 110, 459, 473, 474, 481, 485, 512, 538, 575, 590.
- Stuarți* — dinastie de regi care au domnit în Scoția între 1371 și 1714 și în Anglia între 1603 și 1714. — 372.
- Sue Eugène* (1804—1857) — scriitor francez, autorul unor romane sen-

timentale mic-burgheze pe teme sociale. — 542.

Sulla, Lucius Cornelius (138—78 î.e.n.) — comandant de oști și bărbat de stat roman. — 623.

T

Tacit, Publius Cornelius (aprox. 55—aprox. 120) — istoriograf roman. — 460.

Tertullian(us) Quintus Septimus Florens (aprox. 160—aprox. 220) — teolog creștin, obscurantist. — 102.

Thales din Milet (aprox. 624—547 î.e.n.) — primul filozof naturalist din Grecia antică, fondatorul școlii filozofilor ionieni. — 103.

Thiers, Louis Adolphe (1797—1877) — istoric și bărbat de stat burghez francez, prim-ministru (1836, 1840), președinte al republicii (1871—1873), călăul Comunei din Paris. — 175.

Thompson, Thomas, Perronet (1783—1869) — om politic burghez englez, economist vulgar, liber-schimbist. — 555.

Tocqueville, Alexis-Charles-Henri-Maurice Clérel de (1805—1859) — istoric și om politic burghez francez. — 387.

Tooke, John Horne (1736—1812) — om politic englez, democrat burghez. — 618.

Tromlitz, A. von, vezi Witzleben, Karl August Friedrich von.

U

Uhland, Ludwig (1787—1862) — poet romantic german. — 467.

Ure, Andrew (1778—1857) — chimist englez, economist vulgar, liber-schimbist. — 570.

V

Vanini, Lucilio (1585—1619) — filozof italian, care din pricina ideilor sale materialiste și antireligioase și a criticii făcute rânduieilor feudale a fost ars pe rug de inchiziție. — 182.

Varnhagen von Ense, Karl August (1785—1858) — scriitor și istoric al literaturii germane; a sprijinit mișcarea literară „Tinăra Germanie”. — 477.

Vidocq, François-Eugène (1775—1857) — criminal francez, agent secret al poliției, ulterior șeful Siguranței din Paris; lui i se atribuie „Memoriile lui Vidocq”; a devenit prototipul copoiului abil și al potlogarului. — 115.

Victoria (1819—1901) — regină a Marii Britanii și Irlandei (1837—1901). — 487.

Voltaire, François Marie Arouet de (1694—1778) — filozof deist francez, scriitor satiric, istoric, reprezentant al iluminismului burghez al secolului al XVIII-lea. — 8, 43, 82, 88, 114, 182, 463, 512, 519.

Voss, Johann Heinrich (1751—1826) — poet și filolog german, traducător al lui Homer, Virgiliu și al altor poeți antici. — 470.

W

Wade, John (1788—1875) — publicist, economist și istoric englez. — 560, 569, 641.

Walter, John (1776—1847) — om politic englez, tory. — 575.

Watt, James (1736—1819) — inginer și inventator englez; a construit mașina cu aburi. — 554, 609, 610, 613.

Watts, John (1818—1887) — socialist utopist englez, adept al lui Owen; ulterior liberal burghez. — 517—518, 519, 521, 532.

- Wedgwood, Josiah* (1730—1795) — industriaș englez; a perfecționat producția de ceramică din Anglia. — 609.
- Weitling, Christian Wilhelm* (1808—1871) — de profesiune croitor, primul scriitor german care provine din clasa muncitoare; unul dintre teoreticienii comunismului utopic egalitar. — 379, 441, 535—536, 537.
- Wellington, Arthur Wellesley duce de* (1769—1852) — comandant militar englez, bărbat de stat reacționar, tory, prim-ministru (1828—1830); l-a sprijinit pe Peel în acțiunea de abrogare a legilor cerealelor. — 573.
- Wienbarg, Ludolf* (1802—1872) — scriitor și critic german, unul dintre reprezentanții grupului literar „Tînăra Germanie”. — 474, 478—480.
- Winkler, Karl Gottlieb Theodor* (pseudonim Theodor Hell) (1775—1856) — scriitor și ziarist reacționar german. — 39.
- Witzleben, Karl August Friedrich von* (pseudonim A. von Tromlitz) (1773—1839) — scriitor burghez german, autorul unui șir de romane și nuvele istorice ușoare. — 466.
- Wolff, Christian baron von* (1679—1754) — filozof idealist german, metafizic. — 114.
- Wülling, Friedrich Ludwig* (n. 1807) — poet, autorul unor volume de poezii. — 469.

Z

- Zöpl, Heinrich Mathias* (1807—1877) — jurist reacționar german, autor de lucrări de drept constituțional. — 373.
- Zuccalmaglio, Ferdinand Joseph Maria von* (n. 1790) — inspector fiscal, șeful cadastrului din Trier. — 198—202.
- Zuccalmaglio, Vincenz Jakob von* (pseudonim Montanus) (1806—1876) — poet și folclorist german — 469.

Cuprins

	<u>Pag.</u>
Prefață la ediția a doua în limba rusă	IX
Prefață la volumul I	XIV
<i>Karl Marx (1842—1844)</i>	
Observații în legătură cu recentele instrucțiuni cu privire la cenzura prusiană.	
De un renan	3
Luther ca arbitru între Strauss și Feuerbach.	
Un ne-berlinez	28
Dezbaterile celei de a 6-a diete renane.	
De un renan.	
Primul articol : Dezbaterile în legătură cu libertatea presei și cu publicarea proceselor-verbale ale dietei	30
Manifestul filozofic al școlii istorice a dreptului	86
Articolul de fond din nr. 179 al lui „Kölnische Zeitung”	95
Comunismul și „Allgemeine Zeitung” din Augsburg	116
Dezbaterile celei de-a 6-a diete renane	
Articolul al treilea : Dezbaterile asupra legii cu privire la furtul de lemne	121
Proiectul de lege cu privire la divorț	165
Interzicerea lui „Leipziger Allgemeine Zeitung”.	
Interzicerea lui „Leipziger Allgemeine Zeitung” pe teritoriul statului prusian	169
„Kölnische Zeitung” și interzicerea lui „Leipziger Allgemeine Zeitung”	171

Presa cea bună și presa cea rea	173
Răspuns la atacul unui ziar „moderat”	174
Răspuns la <i>denunțul</i> unui ziar „învecinat”	177
Denunțul lui „Kölnische Zeitung” și polemica lui „Rhein- und Mosel-Zeitung”	181
„Rhein- und Mosel-Zeitung”	188
Justificarea corespondentului din valea Moselei	191
Declarație	223
Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului (§§ 261—313)	225
Scrisori din „Analele germano-franceze”	371
Contribuții la problema evreiască	382
Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere	413
Note critice pe marginea articolului „Regele Prusiei și reforma socială. De un prusian”	428

Friedrich Engels (1839—1844)

Scrisori din Wuppertal	449
Alexander Jung. Prelegeri despre literatura modernă a germanilor	472
Frederic-Wilhelm al IV-lea, regele Prusiei	487
Punctul de vedere englez asupra crizelor interne	495
Crizele interne	497
Poziția partidelor politice	503
Situația clasei muncitoare din Anglia	506
Legile cerealelor	509
Scrisori din Londra (I—IV)	511
Progresele reformei sociale pe continent	525
Mișcările de pe continent	542
Schiță a unei critici a economiei politice	544

Situația Angliei. „Past and Present” by Thomas Carlyle.	572
Situația Angliei. I. Secolul al XVIII-lea	599
Situația Angliei. II. Constituția engleză	620

Anexe

Adnotări	649
Indice bibliografic, inclusiv lucrările menționate de Marx și Engels	674
Indice de publicații periodice	636
Karl Marx — date din viața și din activitatea lui (1818—august 1844)	688
Friedrich Engels — date din viața și din activitatea lui (1820— august 1844)	694
Indice de nume	698

Ilustrații

Karl Marx (portret, 1872)	V
Friedrich Engels (portret, sfârșitul deceniului al optulea al seco- lului trecut)	VII
Prima pagină a „Gazetei renane” nr. 289 din 16 octombrie 1842 cu conceptul articolului „Comunismul și «Algemeine Zei- tung» din Augsburg” de Karl Marx	118 119
Prometeu în lanțuri. Alegorie simbolizând interzicerea „Gazetei renane”	224 225
Facsimil din manuscrisul lucrării lui Marx: „Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului”	243
Coperta interioară a „Analelor germano-franceze”	369
O pagină din revista „Telegraph für Deutschland” cu articolul lui Friedrich Engels „Scrisori din Wuppertal”	451
Prima pagină a ziarului „Vorwärts!” nr. 70 din 31 august 1844 cu începutul articolului „Situația Angliei. Secolul al XVIII- lea” de Friedrich Engels	600 601

*Dat la cules 21.02.957. Bun de tipar 23.05.957. Tiraj
12.250. Hirtie velină mată de 65 gr/m.p. Format
500×920/16. Coli editoriale 46.70. Coli lipar 44.75.
A. 0596/957.*

Tiparul executat sub com. nr. 3.011/307 de Combi-
natul Poligrafic Casa Scintei „I. V. STALIN”.
Piața Scintei nr. 1. București — R.P.R.

