MARX

SCRIERI DIN TINEREȚE

ENGELS

KARL MARX
FRIEDRICH ENGELS

scrieri din tinereţe

1 9 6 8

EDITURA POLITICĂ, BUCUREŞTI

Prezenta traducere a fost întocmită în colectivul de redacție al Editurii politice după originalul apărut în editura „Dietz", Berlin, 1967, completat cu unele lucrări apărute în ediția Institutului de marxism-leninism de pe lîngă C.C. al P.C.U.S.

P R E F A Ţ Ă

Culegerea de faţă cuprinde o serie de lucrări din tinereţe ale lui K. Marx şi F. Engels care n-au fost incluse în ediţia Operelor. Integrîndu-se în volumul I, culegerea oferă un material suplimentar pentru studiul procesului de trecere a lui Marx şi Engels de la idealism la materialism şi de la democratism revoluţionar la comunism. Culegerea cuprinde şi lucrarea neterminată a lui Marx „Manuscrise economico-filozofice din 1844", care a fost scrisă deja de pe poziţii materialiste şi comuniste.

Lucrările cuprinse în culegere prezintă un mare interes pentru cercetătorii care studiază perioada timpurie de formare a concepţiilor lui Marx şi Engels, precum şi pentru specialiştii care se ocupă de problemele de filozofie, de economie politică, de istorie a ideilor sociale, de istorie a literaturii.

Prima secţiune a culegerii începe cu o compunere de liceean a lui K. Marx intitulată „Reflecţiile unui tînăr la alegerea profesiunii" (1835), în care se vede năzuinţa lui nobilă de a-şi dedica activitatea binelui omenirii. Urmează apoi „Scrisoarea către tatăl său" (1837), care ne dă o imagine vie a intensei activităţi intelectuale desfăşurate de tînărul Marx, ne arată diversitatea intereselor lui spirituale şi multilateralitatea problemelor ştiinţifice care-l frămîntau, eforturile lui îndîrjite în căutarea unei concepţii despre lume juste, ştiinţifice.

Teza de doctorat „Deosebirea dintre filozofia naturii la Democrit şi filozofia naturii la Epicur" arată profundul interes al lui Marx faţă de filozofia materialistă a vechilor greci. În perioada cînd îşi scria teza, Marx făcea parte din cercul tinerilor hegelieni care, după cum spunea V. I. Lenin, tindeau să tragă concluzii ateiste şi revoluţionare din filozofia lui Hegel. Cu toate că pe atunci Marx se mai situa pe poziţiile idealismului hegelian, în lucrarea sa, în

opoziție cu Hegel, care condamna hotărît doctrina materialistă a lui Epicur, el a dat o înaltă apreciere filozofiei epicuriene, subliniind existența unor elemente de dialectică în această filozofie. Teza lui Marx, pătrunsă de un spirit ateist combativ, este îndreptată împotriva filozofiei reacționare, împotriva tendințelor ei de a pune cercetarea științifică în dependență de religie.

Alături de teza de doctorat, în volum se publică „Caietele de istorie a filozofiei epicuriene, stoice și sceptice", pe care Marx le-a folosit foarte mult ca material pregătitor la scrierea tezei. După cum arată Marx în prefața la teza de doctorat, el intenționa să analizeze amănunțit ciclul filozofiei epicuriene, stoice și sceptice în legătura lor cu întreaga gîndire filozofică a vechilor greci. „Caietele" cuprind comentariile lui Marx pe marginea istoriei filozofiei antice și numeroase extrase din scrierile autorilor antici : Diogene Laerțiu, Sextus Empiricus, Lucrețiu, Cicero, Plutarh, Seneca, Clement Alexandrinul și Stobeu. În legătură cu aceasta Marx își dezvoltă opiniile asupra esenței filozofiei și a rolului ei în procesul istoric. Marx susține ideea orientării spre practică a filozofiei, a rolului ei activ în viața societății. Concepției religioase despre lume, la baza căreia, după cum arată Marx, stă frica omului în fața forțelor necunoscute lui, Marx îi opune concepția despre lume a lui Epicur, lupta acestuia împotriva superstițiilor religioase. „Caietele" se publică pentru prima oară în întregime, cu toate extrasele din autorii antici.

În articolele „Tactica polemică a ziarului din Augsburg" și „«Rhein-und Mosel-Zeitung» ca mare inchizitor", apărute în „Rheinische Zeitung", Marx atacă cu vehemență presa reacționară. În articolul „Cu privire la comisiile stărilor din Prusia", apărut în același ziar, Marx demască rolul slugarnic îndeplinit de comisiile stărilor față de aristocrația feudală și marii latifundiari.

Scrisorile lui Marx din 1842—1843, inserate la sfîrșitul primei secțiuni a culegerii, dezvăluie cauzele rupturii dintre el și tinerii hegelieni, care substituiau luptei politice serioase împotriva absolutismului prusian o frazeologie sforăitoare și abstractă. În aceste scrisori, Marx, apreciind pozitiv lupta dusă de Feuerbach împotriva filozofiei idealiste, subliniază deja lipsurile materialismului contemplativ feuerbachian, arătînd că Feuerbach „insistă prea mult asupra naturii și prea puțin asupra politicii".

Secțiunea a doua a culegerii începe cu scrisorile lui F. Engels către frații Graeber (1838—1841). Aceste scrisori către foștii lui colegi de școală, scrise într-o formă degajată, adeseori glumeață, prezintă un mare interes bibliografic. În ele se reflectă protestul tînărului Engels împotriva oricăror manifestări de reacțiune, bigo-

tism și obscurantism din viața politică și spirituală a Germaniei. Ele ne prezintă procesul de eliberare a lui Engels de sub influențele religioase și procesul de formare a concepțiilor lui ateiste și general filozofice, a concepțiilor lui revoluționar-democratice.

A doua secțiune din lucrările lui Engels cuprinde și o serie de articole ale lui din perioada 1839—1842 apărute în publicațiile periodice progresiste din Germania de pe atunci, în special în „Rheinische Zeitung". În aceste articole Engels apare ca un democrat revoluționar, ca un neînfricat luptător împotriva reacțiunii politice și ideologice din Prusia, din ele se poate vedea cum s-au format concepțiile politice și teoretice ale lui Engels înainte de plecarea lui în Anglia, în noiembrie 1842.

Articolul „Cărțile populare germane" dovedește interesul viu manifestat de Engels față de problemele instruirii maselor populare ; în acest articol Engels condamnă cu hotărîre încercările de a falsifica, în interesul reacțiunii, legendele populare și luptă pentru ca cărțile populare să fie în slujba cauzei libertății și progresului. În articolul „Requiem pentru «Adelszeitung»", Engels se ridică împotriva societății împărțite în stări și a privilegiilor nobilimii, împotriva cultului războiului.

Articolul lui Engels „Ernst Moritz Arndt" este îndreptat împotriva instituțiilor feudale absolutiste și a proprietății funciare nobiliare. Engels combate în acest articol atît naționalismul german, cît și cosmopolitismul, dar emite unele teze greșite pe care ulterior le-a respins chiar el, ca, de pildă, teza că Germania ar avea drepturi asupra Olandei, Belgiei, Alsaciei și Lorenei. Dar și în acest articol pe primul plan este promovată ideea importantă că principala sarcină a forțelor progresiste din Germania este lichidarea fărîmițării economice și politice a țării, crearea unui stat german democratic unic, „a unui popor unit, indivizibil, puternic și liber".

În pamfletele „Schelling despre Hegel" și „Schelling și revelația", Engels supune unei critici curajoase și necruțătoare concepțiile filozofice și politice ale lui Schelling, care în acea perioadă devenise un ultrareacționar și un obscurantist religios. Engels susține aspectele progresiste ale filozofiei lui Hegel, și, în lupta împotriva ideilor reacționare ale lui Schelling, ridică fățiș steagul ateismului. În aceste articole, Engels face primii pași pe calea materialismului, demonstrînd, în opoziție cu Schelling, că recunoașterea realității independentă de idee trebuie să ducă, dacă judecăm logic, la „veșnicia materiei". Engels, deși consideră teoria lui Feuerbach o simplă continuare și desăvîrșire a concepțiilor tinerilor hegelieni, recunoaște meritul lui Feuerbach de a fi criticat teoria lui Hegel despre religie. Engels subliniază marea importanță pe care o

prezintă teza lui Feuerbach potrivit căreia „misterul teologiei îl constituie antropologia".

Pamfletul „Schelling — filozoful întru Hristos", scris într-o formă de alegorie ironică, ca de pe poziţiile unui creştin drept-credincios, constituie o critică aspră a încercărilor lui Schelling de a împăca ştiinţa cu religia, de a apăra bazele ideologice ale absolutismului prusian.

Poemul satiric „Cutezător ameninţată, dar minunat slobozita Biblie. Sau : Biruinţa credinţei", îndreptat împotriva obscurantismului religios, prezintă într-o formă satirică lupta tinerilor hegelieni împotriva grupului reacţionar al profesorilor de teologie de la Bonn.

A treia secţiune a culegerii cuprinde „Manuscrise economico-filozofice din 1844", care constituie schiţa primului studiu economic al lui K. Marx. Tema acestei lucrări neterminate, care nu s-a păstrat în întregime, este critica economiei politice burgheze şi a orînduirii economice burgheze.

„Manuscrisele economico-filozofice din 1844" cuprind trei manuscrise. Primul manuscris are în mare măsură un caracter de material pregătitor ; observaţiile şi concluziile lui Marx alternează aici cu extrase din lucrările economiştilor burghezi şi mic-burghezi. Din cel de-al doilea manuscris nu s-au păstrat decît ultimele patru pagini. Cel de-al treilea manuscris reprezintă o completare la paginile care nu s-au păstrat ale celui de-al doilea manuscris. Aceste completări se referă la probleme cum sînt : proprietatea privată şi munca, proprietatea privată şi comunismul, puterea banilor în societatea burgheză. Un mare capitol din cel de-al treilea manuscris este consacrat analizei critice a dialecticii lui Hegel şi a filozofiei hegeliene în general.

Un loc important în cele trei manuscrise este consacrat noţiunii de „înstrăinare a muncii" sau „autoînstrăinare a muncii" în societatea capitalistă. Categoria „înstrăinare" a jucat un rol important în filozofia lui Hegel şi în special în acea critică filozofică a religiei făcută de Feuerbach. La Hegel însă era vorba de înstrăinarea conştiinţei de sine, la Feuerbach — de înstrăinarea unui om abstract, situat în afara istoriei, în afara claselor, pe cînd Marx vorbeşte de „înstrăinarea" sau „autoînstrăinarea" muncitorului. El dă noţiunii de „înstrăinare" un cu totul alt conţinut, un conţinut economic, de clasă, istoric. Prin „înstrăinarea" sau „autoînstrăinarea" muncii, Marx înţelege munca silită a muncitorului în folosul capitalistului, însuşirea produsului muncii muncitorului de către capitalist, separarea muncitorului de mijloacele de producţie, care, aflîndu-se în mîinile capitalistului, se opun muncitorului ca o forţă ostilă

lui, înrobitoare. Aici Marx se apropie de dezvăluirea trăsăturilor caracteristice ale exploatării capitaliste.

Criticîndu-i pe economiștii burghezi de pe pozițiile socialismului, Marx relevă și subliniază „opoziția ostilă" dintre muncă și capital. El demonstrează că în capitalism muncitorul este cu atît mai sărac, cu cît produce mai multe avuții, că însuși mersul dezvoltării economice a societății capitaliste duce în mod necesar la revoluție, pune la ordinea zilei problema eliberării muncitorilor, care, după cum arată Marx, „cuprinde în sine eliberarea întregii omeniri".

Vorbind de „înstrăinarea muncii" ca de un fapt economic, Marx subliniază că este vorba de viața materială reală, că lupta pentru desființarea acestei „înstrăinări" este lupta revoluționară concretă pentru transformarea comunistă a întregii societăți. Marx relevă uriașa importanță a producției materiale — „a obișnuitei producții materiale" — în toată istoria omenirii și a influenței ei asupra religiei, dreptului, moralei, științei, artei etc. Spre deosebire de Hegel și de Feuerbach, Marx pășește pe calea studierii concrete materialiste a omului, subliniind rolul lui activ în natură și în societate.

În „Manuscrisele economico-filozofice din 1844", Marx se află încă sub puternica influență a lui Feuerbach, care se manifestă, mai ales, în supraaprecierea lui Feuerbach și în faptul că, atunci cînd fundamenta diferite teze ale noii concepții despre viață, elaborate de el, opera cu noțiuni feuerbachiene ca : „omul este o ființă generică", „naturalism", „umanism" etc., cărora începuse, totodată, să le dea alt conținut. În cele trei manuscrise, Marx continuă să folosească într-o măsură destul de mare nu numai terminologia feuerbachiană, ci și cea hegeliană. Cu toate că influența lui Feuerbach a lăsat urme vizibile, încă în această lucrare din tinerețe Marx începe să pună bazele acelei concepții materialiste revoluționare despre lume care, curînd după aceea, a fost dezvoltată în „Sfînta familie" și, în special, în „Ideologia germană".

INSTITUTUL DE

MARXISM-LENINISM DE PE LÎNGĂ C. C. AL P. C. U. S.

K A R L M A R X

1 8 3 5 – 1 8 4 3

REFLECȚIILE UNUI TÎNĂR LA ALEGEREA PROFESIUNII [1]

Natura însăși i-a stabilit animalului sfera de acțiune, și acesta se mișca liniștit în cadrul ei, fără să încerce s-o depășească, fără să bănuiască măcar că mai poate exista și o altă sferă. Divinitatea i-a hărăzit și omului un scop general, și anume acela de a înnobila omenirea cît și pe sine însuși, dar l-a lăsat pe el singur să-și caute mijloacele prin care va putea atinge acest scop ; ea a lăsat în seama omului să-și aleagă poziția în societate care-i corespunde cel mai mult și care-i dă cele mai multe posibilități de a se ridica pe sine și a ridica societatea.

Această posibilitate de a alege este un mare privilegiu pe care-l are omul față de toate celelalte ființe, dar, totodată, datorită ei îi poate fi distrusă întreaga viață, îi pot fi zădărnicite toate planurile, poate fi nenorocit. Prin urmare, prima datorie a tînărului care pășește în viață și care nu vrea să lase la voia întîmplării problemele lui cele mai importante este să chibzuiască cu toată seriozitatea asupra acestei alegeri.

Fiecare om are în fața lui un scop care, cel puțin lui, i se pare măreț, și care este într-adevăr măreț atunci cînd este recunoscut ca atare cu cea mai profundă convingere de către glasul lăuntric al inimii, căci divinitatea nu-l lasă niciodată pe muritor fără un îndrumător ; glasul acesta e abia șoptit, dar e sigur.

Glasul inimii poate fi însă înăbușit cu ușurință, și ceea ce am luat drept inspirație poate fi produsul unei clipe și tot într-o clipă poate fi distrus. Fantezia noastră este poate înflăcărată, simțirea noastră — tulburată, tot felul de himere se perindă în fața ochilor noștri și ne avîntăm cu pasiune spre țelul pe care credem că însăși divinitatea ni l-a indicat ; dar ceea ce am strîns cu ardoare la piept ne respinge curînd și constatăm că întreaga noastră existență este distrusă.

De aceea trebuie să chibzuim cu seriozitate dacă profesiunea aleasă ne entuziasmează într-adevăr, dacă glasul lăuntric încuviin-

ţează alegerea noastră sau dacă ceea ce am considerat entuziasm nu este decît o iluzie, dacă ceea ce am luat drept o chemare a divinităţii n-a fost decît o autoînşelare. Dar cum ne-am putea da seama de acest lucru dacă nu analizînd însuşi izvorul acestui entuziasm?

Ceea ce este măreţ e înconjurat de strălucire, strălucirea trezeşte vanitatea, iar vanitatea poate provoca cu uşurinţă entuziasmul sau ceea ce am crezut că este entuziasm; pe cel care e mînat de demonul ambiţiei, raţiunea nu-l mai poate înfrîna, el se avîntă într-acolo unde-l tîrăşte o forţă de neînvins, el nu-şi mai alege singur locul în societate, întîmplarea şi iluzia sînt acelea care hotărăsc.

Chemarea noastră nu este de a ocupa acea poziţie socială care ne oferă cea mai mare posibilitate de a străluci; o asemenea poziţie nu este de aşa natură încît, ocupînd-o poate ani de-a rîndul, să nu simţim niciodată oboseala, zelul nostru să nu slăbească niciodată şi entuziasmul nostru să nu scadă. Dimpotrivă, curînd ne vom da seama că dorinţele noastre nu s-au împlinit, că ideile noastre nu s-au înfăptuit, vom începe să cîrtim împotriva divinităţii, să blestemăm omenirea.

Dar nu numai vanitatea poate trezi un entuziasm subit pentru o profesiune sau alta. Noi înşine am înfrumuseţat-o, poate, cu produsul fanteziei noastre, am înfrumuseţat-o într-atît, încît a devenit supremul bun pe care ni-l poate oferi viaţa. Noi nu am analizat această profesiune, nu am luat în consideraţie toate dificultăţile ei, marea răspundere care ne revine; am privit-o numai din depărtare, şi depărtarea e înşelătoare.

În această privinţă, propria noastră raţiune nu poate fi un sfetnic bun pentru noi, fiindcă ea nu se bazează nici pe experienţă, nici pe o observare mai profundă şi fiindcă este înşelată de simţuri şi orbită de fantezie. Şi atunci încotro să ne îndreptăm privirile, cine să ne ajute acolo unde raţiunea noastră nu e suficientă?

Inima noastră ne îndeamnă să ne adresăm părinţilor, căci ei au trecut prin viaţă şi cunosc asprimea soartei.

Şi dacă entuziasmul nostru va persista, dacă vom continua să îndrăgim profesiunea aleasă, să ne simţim chemaţi spre ea şi după ce vom chibzui cu sînge rece, după ce ne vom fi dat seama de toate greutăţile pe care le implică, după ce vom fi luat cunoştinţă de neajunsurile inerente ei, atunci va trebui să alegem, atunci entuziasmul nostru nu ne va înşela şi nu vom lua o hotărîre pripită.

Nu ne putem alege însă întotdeauna profesiunea pentru care ne simţim chemaţi; situaţia noastră în societate este într-o oarecare măsură stabilită chiar înainte ca noi să fim în stare să hotărîm.

Chiar şi natura noastră fizică ni se opune adeseori ameninţătoare şi nimeni nu cutează să-i nesocotească legile.

Este în puterea noastră, ce-i drept, să ne ridicăm deasupra ei, dar ne-am prăbuși repede ; în cazul acesta ar însemna că am îndrăznit să înălțăm un edificiu pe o bază putredă și întreaga noastră viață ar fi o luptă nefastă între principiul trupesc și cel spiritual. Dar cum ar putea cel ce nu e în stare să înfrîngă elementele care se află în luptă în el însuși să țină piept asaltului năvalnic al vieții, cum ar putea să acționeze în liniște ? Și numai în liniște se pot săvîrși fapte mărețe și frumoase ; numai liniștea reprezintă terenul pe care se pot coace roadele.

Dar deși, condiția noastră fizică fiind necorespunzătoare profesiunii noastre, nu putem munci vreme îndelungată și arareori munca ne produce bucurie, totuși, gîndul că ne sacrificăm comoditatea pe altarul datoriei ne împinge să acționăm energic cu toate forțele noastre slabe. Dacă însă am ales o profesiune pentru care nu avem aptitudinile necesare, nu o vom putea îndeplini niciodată așa cum se cuvine și curînd vom recunoaște rușinați propria noastră incapacitate și ne vom spune că sîntem ființe inutile, membri ai societății care nu sînt în stare să-și îndeplinească menirea. Consecința firească va fi disprețul față de noi înșine, și există oare sentiment mai dureros decît acesta, sentiment mai greu de alinat de orice ți-ar putea oferi lumea exterioară ? Disprețul de sine este un șarpe care ți se zbate veșnic în piept, îți mușcă inima și-ți suge sîngele, vărsînd în el veninul urii față de oameni și al desperării.

Eroarea în aprecierea aptitudinilor noastre pentru o anumită profesiune pe care am analizat-o în amănunțime este o greșeală care se răzbună și care, chiar dacă nu e condamnată de lumea exterioară, ne chinuie mai mult decît ne-ar putea chinui aceasta.

Dacă am cumpănit bine toate acestea și dacă condițiile vieții noastre ne permit să alegem orice profesiune, trebuie s-o îmbrățișăm pe aceea pe care o considerăm cea mai demnă, care e bazată pe idei de al căror adevăr sîntem pe deplin încredințați. Putem alege profesiunea care ne oferă cea mai mare posibilitate de a activa în numele omenirii și de a ne apropia de țelul general, în raport cu care orice profesiune nu este decît un mijloc, de a ne apropia de desăvîrșire.

Demnitatea este cea care-l înalță cel mai mult pe om, cea care-i înnobilează acțiunile și toate năzuințele, îi permite să se ridice deasupra mulțimii și-i atrage admirația tuturor.

Dar demnitate poate oferi numai acea profesiune în care nu ne manifestăm ca niște unelte oarbe, ci ne permite o creație independentă în sfera noastră, numai acea profesiune care nu ne obligă să săvîrșim fapte condamnabile — nici măcar aparent condam-

nabile —, profesiunea pe care omul cel mai desăvîrșit și-o poate alege, fiind mîndru de alegerea sa. Profesiunea care corespunde în cel mai înalt grad acestor cerințe nu e întotdeauna cea mai înaltă, dar este întotdeauna cea mai potrivită.

Așa cum o profesiune care nu corespunde demnității noastre ne înjosește, tot astfel o profesiune bazată pe idei de care ulterior ne dăm seama că sînt false ne distruge.

Nu mai găsim salvare decît în autoînșelare, și a te salva prin autoînșelare înseamnă desperare.

Profesiunile care n-au prea multă tangență cu viața, ci se ocupă în primul rînd cu adevărurile abstracte sînt cele mai periculoase pentru un tînăr ale cărui principii nu sînt încă ferme, ale cărui convingeri nu sînt încă trainice și solide. Dar aceste profesiuni ni se par cele mai nobile dacă sînt adînc înrădăcinate în inimile noastre, dacă sîntem gata să ne sacrificăm viața și să ne punem toată strădania în slujba ideilor care predomină în aceste profesiuni.

Ele pot aduce fericirea celui ce simte o chemare pentru aceste profesiuni, dar îl pot distruge pe cel care se hotărăște în mod pripit la alegerea lor, fără a chibzui bine, sub impulsul momentului.

Dimpotrivă, părerea bună pe care o avem despre ideile ce stau la baza profesiunii noastre ne oferă o poziție mai înaltă în societate, ne amplifică sentimentul propriei noastre demnități, conferă fermitate acțiunilor noastre.

Cel care-și alege o profesiune pe care o prețuiește se cutremură la gîndul că ar putea să nu fie demn de ea, iar acțiunile sale vor fi nobile chiar pentru simplul motiv că poziția sa în societate e nobilă.

Ceea ce trebuie să ne conducă în primul rînd în alegerea profesiunii este binele omenirii, propria noastră desăvîrșire. Nu trebuie să ne închipuim că aceste două interese pot deveni ostile, pot fi angrenate într-o luptă, iar unul din ele trebuie să-l distrugă pe celălalt ; firea omului este astfel alcătuită, încît el nu poate ajunge la desăvîrșire decît muncind pentru desăvîrșirea semenilor săi, pentru binele lor.

Omul care muncește numai pentru sine poate ajunge un savant celebru, un mare înțelept, un excelent poet, dar niciodată un om desăvîrșit, un om cu adevărat mare.

Istoria consideră oameni mari pe cei care muncind pentru înfăptuirea scopurilor generale s-au înnobilat pe ei înșiși ; experiența arată că cel mai fericit este cel care a adus fericire celor mai mulți oameni ; religia însăși ne învață că idealul spre care tindem cu toții

s-a sacrificat pentru omenire, și cine ar îndrăzni să tăgăduiască asemenea învățături ?

Dacă ne-am ales o profesiune în cadrul căreia putem face cel mai mult pentru omenire, nu ne vom încovoia sub povara greutăților, căci este o jertfă în folosul tuturor ; bucuria noastră nu este o bucurie jalnică, mărginită, egoistă, ci fericirea noastră este fericirea a milioane de oameni, faptele noastre vor dăinui în veci, iar cenușa noastră va fi stropită cu lacrimile fierbinți ale oamenilor nobili.

Scris de K. Marx în prima jumătate a lunii august 1835
Publicat pentru prima oară în 1925
Semnat : M a r x
Se tipărește după manuscris. Tradus din limba germană

SCRISOARE CĂTRE TATĂL SĂU

LA TRIER

BERLIN, 10 NOIEMBRIE [1837]

Dragă tată,

Sînt în viață momente care delimitează ca niște pietre de hotar o perioadă parcursă, dar care indică totodată cu precizie o nouă orientare în viață.

Într-un asemenea moment de tranziție simțim nevoia să scrutăm cu ochii pătrunzători ai minții trecutul și prezentul pentru a ajunge la conștiința adevăratei noastre situații. Chiar și istoriei universale îi place să arunce asemenea priviri retrospective și să se contemple, ceea ce-i dă adeseori aparența de regres și de imobilitate ; în realitate, ea nu face decît să se așeze în jilț și să mediteze pentru a se înțelege pe sine, pentru a pătrunde spiritualicește actele sale, actele spiritului.

În asemenea momente individul devine însă liric, fiindcă orice metamorfoză este în parte cîntecul lebedei, în parte uvertură la un nou mare poem, care tinde să dea consistență bogăției încă difuze de culori ; și, totuși, am vrea să ridicăm un monument lucrurilor trăite pentru ca acestea să recîștige în afectivitatea noastră ceea ce au pierdut sub raportul acțiunii. Și care lăcaș ar putea fi mai sfînt decît inima părinților, cel mai blînd judecător, cel mai înțelegător prieten, acest soare al dragostei, a cărui văpaie încălzește cele mai intime năzuințe ale noastre ! Cum ar putea multe din faptele noastre urîte, reprobabile, să fie cu atîta succes îndreptate și să merite iertarea dacă nu ar apărea ca manifestări ale unei situații esențiale necesare ? Și, cel puțin, cum ar putea jocul adeseori potrivnic al întîmplării și rătăcirea spiritului să nu aducă după sine învinuirea de micime sufletească ?

Așadar, acum, cînd s-a scurs un an de cînd sînt aici și arunc o privire înapoi asupra tuturor celor petrecute în acest răstimp

pentru a-ți răspunde, dragul meu tată, la scrisoarea nespus de prețioasă pentru mine pe care mi-ai trimis-o la Ems, fie-mi îngăduit să-mi privesc situația, așa cum privesc viața în genere, ca o expresie a activității spirituale, manifestată sub toate aspectele — știință, artă, viață particulară.

Cînd am plecat de la voi, înaintea mea se deschidea o lume nouă, lumea dragostei, la început a unei dragoste chinuitoare, lipsite de speranță. Chiar călătoria la Berlin, care în alte împrejurări m-ar fi încîntat în cel mai înalt grad, m-ar fi îmboldit la contemplarea naturii, mi-ar fi trezit setea de viață, m-a lăsat rece, ba chiar m-a indispus de-a binelea, deoarece stîncile pe care le vedeam nu erau mai dîrze și mai mîndre decît sentimentele mele, marile orașe nu pulsau mai intens decît sîngele meu, mesele la restaurant nu erau mai încărcate, mai indigeste decît imaginile fantastice pe care le puntam în mine și, în sfîrșit, arta nu era mai frumoasă decît Jenny.

Ajuns la Berlin, am rupt toate relațiile anterioare, am făcut în silă cîteva vizite și am căutat să mă cufund în știință și artă.

În starea de spirit în care mă găseam, poezia lirică trebuia să devină prima temă, sau, cel puțin, cea mai plăcută, mai la îndemînă, dar, din pricina situației mele și a întregii mele evoluții precedente, ea a devenit pur idealistă. Cerul meu, arta mea, a ajuns o lume a visurilor, tot atît de îndepărtată ca și dragostea mea. Tot ce era real a devenit difuz și tot ce era difuz nu avea nici o graniță. Atacuri la adresa prezentului, sentimente vagi și neconturate, nimic natural, totul născocit din capul meu, o totală contradicție între ceea ce este și ceea ce ar trebui să fie, reflecții retorice în loc de idei poetice, dar poate și o anumită căldură a sentimentelor și o sete de elanuri îndrăznețe, iată ce caracterizează toate poeziile din primele trei caiete pe care i le-am trimis lui Jenny. Tot dorul necuprins, care nu cunoaște margini, răbufnește în diverse forme și face ca dăltuirea versurilor să se transforme în diluare.

Dar poezia nu putea și nu trebuia să fie decît o îndeletnicire secundară, trebuia să studiez dreptul și, în primul rînd, simțeam dorința să-mi încerc puterile în filozofie. Aceste două s-au îmbinat în așa fel, încît, pe de o parte, l-am citit — în mod cu totul necritic, școlărește — pe Heineccius[2], pe Thibaut[3] și izvoarele (așa, de exemplu, am tradus în germană primele două cărți ale pandectelor), iar pe de altă parte am încercat să aplic un sistem de filozofie a dreptului întregului domeniu al dreptului. Ca introducere am emis cîteva teze metafizice și am dus nefericitul op, de aproape trei sute de pagini, pînă la dreptul public.

În primul rînd, ca un obstacol serios a apărut acea contradicție între ceea ce este și ceea ce ar trebui să fie, contradicție proprie idealismului, care a generat următoarea clasificare greoaie, inexactă. Am început cu categoria pe care am botezat-o cu indulgență metafizica dreptului, adică principii, reflexii, definiții ale noțiunilor, rupte de orice drept real și de orice formă reală a dreptului ; totul în maniera lui Fichte [4], numai că la mine lucrurile erau înfățișate într-o formă mai modernă și mai lipsită de conținut. Pe lîngă aceasta, forma neștiințifică a dogmatismului matematic, formă în care subiectul ocolește într-una obiectul, face tot felul de raționamente fără ca obiectul însuși să devină o realitate vie, dezvoltată sub numeroase aspecte, constituie de la bun început o piedică în înțelegerea adevărului. Triunghiul dă matematicianului posibilitatea să construiască și să demonstreze ; el rămîne o simplă reprezentare în spațiu, nu se dezvoltă într-o formă superioară ; el trebuie pus alături de altceva, atunci la noi poziții și aceste poziții diferite, care se referă la unul și același obiect, creează pentru triunghi diferite raporturi și adevăruri. Cu totul altfel stau lucrurile cu exprimarea concretă a lumii vii a ideilor, ca, de pildă, dreptul, statul, natura, întreaga filozofie : aici obiectul însuși trebuie privit cu atenție în dezvoltarea lui, și nu trebuie introduse nici un fel de clasificări arbitrare, rațiunea lucrului însuși trebuie să se desfășoare ca ceva contradictoriu în sine și să-și găsească în sine unitatea.

Partea a doua cuprinde filozofia dreptului, adică, potrivit părerii mele de atunci, considerarea dezvoltării ideilor în dreptul roman pozitiv, ca și cînd dreptul pozitiv, în dezvoltarea gîndirii sale (n-am spus : determinările sale pur finale) ar putea fi în genere ceva diferit de formarea noțiunilor de drept, care, de altfel, trebuiau să fie cuprinse în prima parte.

Această parte a doua o împărțisem, în plus, în drept formal și drept material, cel dintîi urmînd să cuprindă o descriere a formei pure a sistemului în consecvența și coeziunea lui, precum și clasificarea și volumul său, iar cel de-al doilea urmînd să cuprindă o descriere a conținutului, să arate cum forma se condensează în conținutul ei. O greșeală pe care o comite și d-l de Savigny, lucru pe care l-am descoperit mai tîrziu în erudita lui lucrare despre proprietate [5], cu deosebirea că, după el, definiția formală a noțiunii constă în „a găsi locul pe care o anumită teorie îl ocupă în sistemul roman (fixat)", iar definiția materială se reduce la „teoria despre acel conținut pozitiv pe care romanii o legau de noțiunea fixată în acest fel", în timp ce eu prin formă înțelegeam arhitectonica necesară pentru întruchiparea noțiunii, iar prin materie, ca-

litatea necesară a acestei întruchipări. Greşeala consta în faptul că eu îmi închipuiam că forma poate şi trebuie să se dezvolte separat de materie şi de aceea n-am obţinut o formă reală, ci o masă de scris cu mai multe sertare în care apoi am presărat nisip.

Noţiunea este veriga intermediară dintre formă şi conţinut. Aşadar, într-o expunere filozofică a dreptului, una trebuie să apară din cealaltă ; ba mai mult, forma nu poate fi decît continuarea conţinutului. Astfel am ajuns la o împărţire în subcapitole, care poate oferi în cel mai bun caz un subiect pentru o clasificare uşoară şi superficială, dar spiritul dreptului şi adevărul său au dispărut. Tot dreptul se reducea la drept contractual şi drept necontractual. Pentru a fi mai limpede îmi permit să dau întreaga schemă pînă la clasificarea lui jus publicum *, care de asemenea e tratat şi în partea formală.

I II

JUS PRIVATUM** JUS PUBLICUM

I. JUS PRIVATUM

a) Despre dreptul privat contractual condiţionat.

b) Despre dreptul privat necontractual necondiţionat.

A) Despre dreptul privat contractual condiţionat

a) Drept referitor la persoane ; b) Drept referitor la bunuri ; c) Drept referitor la persoane şi la bunuri.

a) Drept referitor la persoane

I. Provenit dintr-un contract oneros ; II. Dintr-un contract de garanţie ; III. Dintr-un contract gratuit.

1. DINTR-UN CONTRACT ONEROS

2. Contract de societate (societas) ; 3. *Contract de locaţiune* (locatio conductio).

3. LOCATIO CONDUCTIO

1. În măsura în care se referă la operae *** :

a) locatio conductio propriu-zis (nu e vorba nici de închirierea, nici de arendarea din dreptul roman) ;

b) *mandatum* ****.

* — dreptul public. — *Nota trad.* ** — Drept privat. — *Nota trad.* *** — lucrări. — *Nota trad.* **** — mandatul. — *Nota trad.*

2. În măsura în care se referă la usus rei *:

a) la pămînt : usus fructus (de asemenea nu numai în sensul pe care îl are în dreptul roman) ;

b) la case : habitatio **

II. DINTR-UN CONTRACT DE GARANȚIE

1. Compromisul de arbitraj sau de conciliere ; 2. Contractul de asigurare.

III. DINTR-UN CONTRACT GRATUIT

2. CONTRACTUL ÎNTEMEIAT PE ÎNCUVIINȚARE

1. fide jussio ***; 2. negotiorum gestio****.

3. LIBERALITĂȚI

1. donatio *****; 2. gratiae promissum ******.

b) Dreptul referitor la bunuri

I. DINTR-UN CONTRACT ONEROS

2. permutatio stricte sic dicta*******.

1. Permutatio propriu-zisă ; 2. mutuum (usurae) ********; 3. *emptio, venditio* *********.

II. DINTR-UN CONTRACT DE GARANȚIE

pignus **********

III. DINTR-UN CONTRACT GRATUIT

2. commodatum ***********; 3. depositum ***********.

Dar ce să mai umplu pagini întregi cu lucruri pe care eu însumi le contest ? Întreaga lucrare e plină de clasificări trihotomice, expunerea e lungă și obositoare, iar noțiunile romane mutilate în modul cel mai barbar pentru a putea fi introduse cu forța în sistemul meu. Pe de altă parte însă, am îndrăgit subiectul și am dobîndit capacitatea de a-l considera în ansamblul lui, cel puțin dintr-un anumit punct de vedere.

Cînd am ajuns la încheierea părții despre dreptul privat material, mi-am dat seama că e greșit întregul sistem, care, în ceea ce privește fondul, se apropie de concepția lui Kant [6], deosebindu-se întru totul de aceasta în ceea ce privește expunerea. Din nou am

* — folosirea lucrurilor. — *Nota trad.* ** — dreptul de a locui într-o proprietate străină. — *Nota trad.* *** — garanție. — *Nota trad.* **** — girarea afacerilor altuia în absența și fără știrea lui. — *Nota trad.* ***** — donația. — *Nota trad.* ****** — făgăduiala de recunoștință. — *Nota trad.* ******* — schimb în sensul strict al cuvîntului — *Nota trad.* ******** — împrumutul (dobîndă). — *Nota trad.* ********* — cumpărare, vînzare. — *Nota trad.* ********** — amanet. — *Nota trad.* *********** — împrumut (în sensul oferirii unui obiect pentru a fi folosit vremelnic în mod gratuit). — *Nota trad.* ************ — depozitul. — *Nota trad.*

ajuns la concluzia că fără filozofie nu pot merge mai departe. Prin urmare, am putut cu conștiința împăcată să mă arunc din nou în brațele ei și am scris un nou sistem metafizic de principii, la terminarea căruia am fost silit să recunosc încă o dată absurditatea lui și a tuturor încercărilor mele de pînă atunci.

Cu acest prilej m-am obișnuit să fac extrase din toate cărțile citite, din „Laocoon" de Lessing, din „Erwin" de Solger, din „Istoria artelor" de Winckelmann, din „Istoria Germaniei" de Luden [7], notînd în treacăt și reflecțiile mele. Apoi am tradus „Germania" lui Tacit, „Libri tristium" de Ovidiu și am început să învăț singur, adică din manualele de gramatică, engleza și italiana, fără să fi ajuns pînă în prezent la vreun rezultat ; am citit „Dreptul penal" al lui Klein și „Analele" [8] sale, precum și toate noutățile literare, dar acestea din urmă doar incidental.

La sfîrșitul semestrului m-am simțit din nou atras de dansul muzelor și de muzica satirilor și, chiar în ultimul caiet pe care vi l-am trimis, idealismul străbate prin umorul forțat („Scorpion și Felix"), prin nereușita dramă fantastică („Oulanem"), pînă cînd, în cele din urmă, se schimbă complet, trecînd într-o artă pur formală, în cea mai mare parte lipsită de un obiect însuflețitor și de o înlănțuire avîntată de idei.

Și, totuși, numai în aceste ultime poezii mi-a apărut, ca la lovitura unei baghete fermecate — ah ! la început lovitura a fost zdrobitoare —, împărăția adevăratei poezii, ca un îndepărtat palat de basm, și creațiile mele s-au prefăcut în pulbere.

Ocupațiile mele atît de variate din timpul primului semestru m-au făcut să veghez prea multe nopți, să dau multe lupte, să suport multe tensiuni interne și externe și pînă la urmă nu am ieșit prea îmbogățit, ci, dimpotrivă, am neglijat natura, arta, lumea și mi-am înstrăinat prietenii. Acest lucru s-a răsfrînt și asupra organismului meu. Un medic m-a sfătuit să plec la țară și astfel am străbătut pentru prima oară tot orașul pînă la porțile lui, pentru a mă duce la Stralow. Că dintr-un debil, străveziu la față cum eram, voi deveni acolo robust și sănătos, nu speram.

Cortina căzuse, tot ce era mai sfînt în mine se năruise, și se cereau înscăunați zei noi.

De la idealism, pe care, în treacăt fie zis, l-am comparat și l-am hrănit cu idealismul lui Kant și al lui Fichte, am ajuns să caut ideea în realitatea însăși. Dacă înainte zeii sălășluiau deasupra pămîntului, acum ei deveniseră centrul acestuia.

Citisem fragmente din filozofia lui Hegel, dar melodia ei grotescă și sălbatică îmi displăcuse. Voiam să mă cufund încă o dată în această mare, dar cu intenția precisă de a considera natura spi-

rituală tot atît de necesară, concretă şi bine conturată ca şi cea fizică, de a renunţa la demonstraţiile spectaculoase şi de a scoate perlele pure la lumina soarelui.

Am scris un dialog de aproximativ douăzeci şi patru de coli : „Cleante, sau despre punctul de plecare şi dezvoltarea necesară a filozofiei". Aici se îmbinau într-o oarecare măsură arta şi ştiinţa, care fuseseră complet despărţite, şi, ca un drumeţ încercat, m-am apucat eu însumi de treabă, de dezvăluirea filozofic-dialectică a divinităţii, aşa cum se manifestă ea ca concept în sine, ca religie, ca natură, ca istorie. Ultima mea teză era începutul sistemului hegelian, şi această lucrare, pentru care m-am pregătit întrucîtva studiind ştiinţele naturii, lucrările lui Schelling şi istoria, mi-a dat o mare bătaie de cap, şi este scrisă atît de confuz (cînd de fapt trebuia să fie o nouă logică), încît astăzi chiar eu însumi abia mai pot urmări şirul ideilor. Acest copil preferat al meu, legănat sub clar de lună, m-a dus, ca o sirenă perfidă, drept în braţele duşmanului.

Cîteva zile nici n-am putut gîndi de necaz şi alergam ca turbat prin grădina de pe malul Spreei, cu apa ei murdară, „care sufletele spală, iară ceaiul îl subţie" [9] ; am făcut chiar o partidă de vînătoare cu gazda mea, m-am repezit la Berlin şi eram gata să îmbrăţişez pe oricine îmi ieşea în cale.

Curînd după aceea m-am ocupat numai de studii pozitive : am studiat lucrarea lui Savigny despre proprietate, dreptul penal de Feuerbach şi Grolmann [10], „Despre sensul cuvintelor" de Cramer [11], lucrările lui Wenning-Ingenheim despre sistemul pandectelor [12] şi „Doctrina pandectelor" de Mühlenbruch [13], la care mai lucrez şi acum ; în fine, am studiat unele capitole din Lauterbach [14], procedura civilă şi mai ales dreptul canonic, din care prima parte, intitulată „Concilierea canoanelor bisericeşti contradictorii" de Gratian, am citit-o aproape în întregime în „Codul [dreptului canonic]" şi am făcut extrase ; de asemenea anexa „Instituţii" de Lancellotti [15]. Am tradus apoi în parte „Retorica" lui Aristotel, am citit „Progresele ştiinţelor" a celebrului Bacon de Verulam [16], m-am ocupat mult cu Reimarus, la a cărui carte „Despre înclinaţiile artistice ale animalelor" [17] am meditat cu voluptate, m-am coborît chiar pînă la dreptul german, dar m-am rezumat mai ales la cercetarea capitularelor regilor franci şi la scrisorile adresate acestora de către papi.

Mîhnit de boala lui Jenny şi de munca mea intelectuală zadarnică, sterilă, de necaz că trebuie să-mi fac un idol dintr-o concepţie pe care o detestam, m-am îmbolnăvit, precum ţi-am mai scris, dragă tată. Cînd m-am restabilit, am ars toate poeziile şi ciornele de nuvele etc., în speranţa că voi putea renunţa complet la ele ; în orice caz, pînă în prezent n-am dat nici o dovadă contrarie.

În timpul bolii mele am reușit să-l cunosc din scoarță-n scoarță pe Hegel, ca și pe majoritatea discipolilor săi. La Stralow mă întîlneam deseori cu prieteni și am nimerit într-un club de doctori [13], printre care erau cîțiva docenți, precum și cel mai intim dintre prietenii mei berlinezi, dr. Rutenberg. În focul disputelor ieșeau la iveală opinii contradictorii, și chiar și eu mă simțeam tot mai mult înlănțuit de filozofia modernă de care credeam că voi scăpa, dar toată armonia s-a risipit, am fost cuprins de o adevărată furie ironică, ceea ce era foarte firesc după ce atîtea au fost negate. La acestea s-a adăugat tăcerea lui Jenny. Nu mi-am găsit liniștea pînă nu am plătit tribut modernismului și punctului de vedere al concepției științifice contemporane prin cîteva producții minore, cum ar fi „Vizita" etc.

Dacă nu am expus, poate, destul de clar acest din urmă semestru și nu am intrat în toate detaliile, estompînd nuanțele, iartă-mă, dragă tată, fiindcă sînt nerăbdător să vorbesc despre prezent.

D-l von Chamisso mi-a trimis un bilet absolut insignifiant prin care mă înștiințează că „regretă că almanahul [19] nu poate folosi lucrările mele, deoarece este demult tipărit". De necaz am înghițit biletul. Librarul Wigand a trimis planul meu doctorului Schmidt, reprezentantul firmei „Wunder", care face comerț cu brînză bună *și literatură* proastă. Anexez scrisoarea lui ; Schmidt n-a răspuns încă. Eu nu renunț însă nicidecum la planul meu, mai ales acum, cînd toate celebritățile în materie de estetică ale școlii hegeliene, prin mijlocirea docentului Bauer, care joacă un rol important printre ei, și a colegului meu dr. Rutenberg, mi-au promis sprijinul lor.

În ceea ce privește problema carierei mele cameralistice, dragă tată, am făcut de curînd cunoștință cu un asesor, pe nume Schmidt-Hänner, care m-a sfătuit ca, după ce voi da al treilea examen la drept, să-mi aleg profesiunea de consilier juridic, ceea ce mi-ar surîde, cu atît mai mult cu cît într-adevăr prefer jurisprudența tuturor științelor administrative. De asemenea, mi-a spus că atît el cît și mulți alții de la Curtea de apel din Münster, în Westfalia, în trei ani au ajuns asesori, ceea ce nu-i greu, firește, muncind intens, deoarece aici stadiile nu sînt precis stabilite ca la Berlin și în alte locuri. Dacă mai tîrziu, în calitate de asesor, îți iei doctoratul, ai mult mai multe șanse să fii angajat apoi ca profesor agregat, așa cum a fost cazul d-lui Gärtner la Bonn, care a scris o lucrare mediocră despre legislația provinciilor și care în afară de aceasta nu e cunoscut decît ca adept al școlii hegeliene a dreptului. Dar, scumpul meu părinte, nu s-ar putea oare ca despre toate acestea să discut cu tine personal ? Starea lui Eduard, boala măicuței mele dragi, indis-

poziția ta, care sper că nu e gravă, toate acestea mă fac să doresc ba fac chiar necesară venirea mea cît mai grabnică acasă. Aș fi fost deja acolo dacă nu m-aș fi îndoit că voi fi în asentimentul tău.

Te rog să mă crezi, dragul și scumpul meu tată, că ceea ce mă determină nu sînt considerente de natură egoistă (deși aș fi fericit s-o revăd pe Jenny), dar mă mînă un gînd pe care n-am voie să-l exprim. În multe privințe, această călătorie ar însemna chiar o greutate pentru mine, dar, după cum scrie unica, dulcea mea Jenny, aceste considerente cad atunci cînd avem de îndeplinit o datorie sfîntă.

Te rog, dragă tată, oricare ar fi hotărîrea ta, să nu arăți scrisoarea, cel puțin pagina asta, sfintei noastre mame. S-ar putea ca sosirea mea neașteptată s-o pună din nou pe picioare pe această femeie minunată, neasemuită.

Scrisoarea către măicuța am scris-o cu mult înainte de a fi primit scumpa scrisoare de la Jenny și, de aceea, s-ar putea să fi scris fără să vreau unele lucruri care nu prea se cuveneau sau poate nu se cuveneau de loc.

În speranța că, încetul cu încetul, norii care s-au adunat deasupra familiei noastre se vor risipi, că îmi va fi dat să sufăr și să plîng împreună cu voi și, poate, fiind în preajma voastră, să dovedesc cît de profundă și intensă este solicitudinea mea, precum și dragostea fără margini pe care vi-o port și pe care de multe ori nu m-am priceput s-o exteriorizez ; în speranța că și tu, scumpul și în veci iubitul meu părinte, mă vei ierta, ținînd seama de starea mea sufletească zbuciumată, căci acolo unde pare că inima s-a înșelat, adeseori, în realitate, zgomotul bătăilor ei a fost acoperit de spiritul de luptă ; în speranța că în curînd vei fi complet restabilit, că te voi putea strînge la pieptul meu și îmi voi putea deschide inima față de tine, rămîn pe veci

al tău fiu iubitor, Karl

Iartă-mă, dragă tată, pentru scrisul neciteț și stilul neîngrijit ; este aproape ora patru, luminarea a ars pînă la capăt și vederea mi s-a tulburat ; o adevărată neliniște m-a cuprins și nu-mi voi putea potoli zbuciumul pînă cînd nu voi fi lîngă voi.

Fii bun și transmite salutări scumpei și minunatei mele Jenny. Am citit scrisoarea ei de douăsprezece ori și de fiecare dată îi descopăr alt farmec. Sub toate aspectele, chiar și stilistic, este cea mai frumoasă scrisoare pe care cred că ar putea-o scrie o femeie.

Publicat pentru prima oară în 1897
Se tipărește după manuscris. Tradus din limba germană

DEOSEBIREA DINTRE FILOZOFIA NATURII LA DEMOCRIT ȘI FILOZOFIA NATURII LA EPICUR

CU O ANEXĂ[a]

Scris de K. Marx în perioada 1839 — martie 1841
Publicat pentru prima oară în 1902
Semnat : K a r l H e i n r i c h M a r x, doctor în filozofie
Se tipărește după copia manuscrisului, corectată de K. Marx
Tradus din limba germană

Dedic aceste rînduri, în semn de dragoste filială, scumpului meu părinte și prieten, domnului consilier intim Ludwig von Westphalen, la Trier.

AUTORUL

Să mă ierți, dragul meu părinte și prieten, că aștern numele d-tale, care mi-e atît de scump, la începutul unei broșuri neînsemnate. Sînt mult prea nerăbdător ca să mai pot aștepta un alt prilej pentru a-ți da o mică dovadă a dragostei mele.

Aș dori ca toți cei care se îndoiesc de idee să aibă norocul meu de a admira un bătrîn plin de vigoare tinerească, care salută orice progres al epocii cu entuziasmul și luciditatea proprii adevărului și, pătruns de acel idealism luminos întemeiat pe convingeri profunde, singurul care cunoaște adevăratul cuvînt în stare să facă să apară toate spiritele lumii, n-a dat niciodată înapoi, cuprins de teamă, în fața umbrelor negre ale strigoilor trecutului, în fața norilor grei care întunecă adesea orizontul timpului nostru, ci a văzut întotdeauna, cu o energie divină și o privire bărbătească hotărîtă, prin toate învelișurile, empireul care arde în inima lumii. D-ta, părintele și prietenul meu, ai fost întotdeauna pentru mine un argumentum ad oculos* că idealismul nu este o fantezie, ci un adevăr.

Nu trebuie să mă rog pentru sănătatea d-tale fizică. Spiritul este marele medic vrăjitor căruia i te-ai încredințat.

* — dovadă concretă. — *Nota trad.*

PREFAȚĂ

Forma acestei lucrări ar fi fost, pe de o parte, mai puțin riguros științifică și, pe de altă parte, mai puțin pedantă în tratarea anumitor probleme dacă inițial n-ar fi fost destinată să fie o teză de doctorat. Motive independente de voința mea m-au determinat s-o dau totuși la tipar în această formă. În afară de aceasta, cred că am rezolvat aici o problemă rămasă pînă azi nerezolvată a istoriei filozofiei elene.

Cunoscătorii în materie știu că pentru obiectul tratat în această teză nu există lucrări preliminare de care să te poți folosi cît de cît. Flecărelile lui Cicero și ale lui Plutarh sînt repetate în neștire pînă în ziua de astăzi. Comentariile lui Gassendi, cel care l-a eliberat pe Epicur de sub interdicția sub care îl puseseră părinții bisericii și întregul ev mediu, această epocă a iraționalismului întruchipat, nu conțin [21] decît un singur moment interesant. El încearcă să împace conștiința sa catolică cu știința sa păgînă, iar pe Epicur cu biserica; trudă, firește, zadarnică. E ca și cînd ai arunca o rasă de călugăriță creștină pe trupul strălucitor de prospețime al grecoaicei Lais. Mai curînd se poate spune că Gassendi însuși învață filozofie de la Epicur decît că e în stare să ne spună ceva instructiv în legătură cu filozofia acestuia.

Studiul de față trebuie socotit ca o lucrare preliminară la o scriere mai cuprinzătoare, în care voi expune amănunțit ciclul filozofiei epicuriene, stoice și sceptice în legătura ei cu întreaga gîndire speculativă elenă [22]. Lipsurile acestui studiu atît în ceea ce privește forma, cît și în alte privințe vor fi înlăturate în această lucrare mai cuprinzătoare.

Deși, în linii mari, *Hegel* a schițat just trăsăturile generale ale sistemelor amintite, totuși, în cadrul vastului și cutezătorului plan

al istoriei sale a filozofiei, despre care se poate spune că inaugurează istoriografia filozofiei în genere, el nu putea intra în amănunte; apoi părerea pe care acest titan al gîndirii o avea despre ceea ce numea el speculativ par excellence îl împiedica să-şi dea seama de marea importanţă pe care aceste sisteme o au pentru istoria filozofiei elene şi pentru spiritul elen în general. Aceste sisteme sînt cheia adevăratei istorii a filozofiei elene. Despre legătura lor cu viaţa din Grecia găsim indicaţii mai profunde în lucrarea prietenului meu *Köppen*, intitulată „Frederic cel Mare şi adversarii lui" [23].

Am adăugat ca anexă o critică a polemicii lui Plutarh împotriva teologiei lui Epicur, pentru că această polemică nu este un fenomen izolat, ci reprezintă o anumită orientare, întruchipînd cît se poate de pregnant raportul dintre intelectul teologizant şi filozofie.

Printre altele, nu voi aminti în această critică nici cît de greşit este în genere punctul de vedere al lui Plutarh atunci cînd acesta supune filozofia judecăţii religiei. În această privinţă este suficient să citez, în locul oricărei argumentări, următorul pasaj din David Hume:

„A sili filozofia, a cărei *autoritate suverană* ar trebui să fie unanim recunoscută, să se justifice în toate împrejurările pentru concluziile pe care le trage şi să-şi ceară scuze ori de cîte ori arta sau vreo ştiinţă oarecare se consideră lezate înseamnă, fără îndoială, a-i aduce o gravă insultă. *Aceasta te face să te gîndeşti la un rege care e învinuit de înaltă trădare faţă de propriii săi supuşi*" [24].

Filozofia, cîtă vreme mai pulsează un strop de sînge în inima ei atotbiruitoare cu desăvîrşire liberă, va striga fără încetare adversarilor ei împreună cu Epicur: „Nelegiuit nu este acela care neagă zeii mulţimii, ci acela care atribuie zeilor închipuirile mulţimii" [25] *.

Filozofia nu face din aceasta o taină. Profesiunea de credinţă a lui Prometeu:

„Într-un cuvînt, urăsc pe toţi aceşti zei",

este propria ei profesiune de credinţă, propria ei maximă, îndreptată împotriva tuturor zeilor cereşti şi pămînteşti care nu recunosc conştiinţa de sine a omului drept zeitate supremă. Alături de ea nu trebuie să stea nici o zeitate.

* În volumul de faţă, citatele din diverse lucrări apărute în traducere românească sînt reproduse cu unele modificări, impuse de textul lui Marx. — *Nota trad.*

Iar jalnicelor suflete de iepuri care jubilează pe tema aparentei înrăutăţiri a poziţiei filozofiei în societate, ea le răspunde cu cuvintele pe care Prometeu le-a adresat lui Hermes, slujitorul zeilor :

„Nefericirea mea — ia bine seama —
Nu vreau s-o schimb cu-a ta slugărnicie :
Ţin rob a fi acestei stînci mai bine
Decît blînd olăcar *lui* Zeus ca tine" [29].

Prometeu este cel mai nobil sfînt şi martir din calendarul filozofic.

Berlin, martie 1841

C U P R I N S

PREFAȚĂ

DESPRE DEOSEBIREA DINTRE FILOZOFIA NATURII LA DEMOCRIT ȘI FILOZOFIA NATURII LA EPICUR

PARTEA ÎNTÎI. DEOSEBIREA DINTRE FILOZOFIA NATURII LA DEMOCRIT ȘI FILOZOFIA NATURII LA EPICUR ÎN GENERAL

I. Obiectul cercetării.
II. Opinii despre raportul dintre fizica lui Democrit și fizica lui Epicur.
III. Dificultățile care apar la identificarea filozofiei naturii la Democrit cu filozofia naturii la Epicur.
IV. Deosebirea principială generală dintre filozofia naturii la Democrit și filozofia naturii la Epicur.
V. Rezultatul.

PARTEA A DOUA. DEOSEBIREA DINTRE FILOZOFIA NATURII LA DEMOCRIT ȘI FILOZOFIA NATURII LA EPICUR ÎN PARTICULAR

Capitolul întîi. Devierea atomului de la linia dreaptă.
Capitolul al doilea. Calitățile atomului.
Capitolul al treilea. Atomi-principii și atomi-elemente.
Capitolul al patrulea. Timpul.
Capitolul al cincilea. Meteorii.

ANEXĂ

CRITICA POLEMICII LUI PLUTARH ÎMPOTRIVA TEOLOGIEI LUI EPICUR. OBSERVAȚIE PRELIMINARĂ

I. Relația dintre om și divinitate

1. Teama și ființa transcendentă.
2. Cultul și individul.
3. Providența și divinitatea degradată.

II. Nemurirea individuală

1. Despre feudalismul religios. Iadul gloatei.
2. Speranța mulțimii.
3. Trufia celor aleși.

PARTEA ÎNTÎI

DEOSEBIREA DINTRE FILOZOFIA NATURII LA DEMOCRIT ŞI FILOZOFIA NATURII LA EPICUR ÎN GENERAL

I. OBIECTUL CERCETĂRII

Filozofia greacă pare să se încheie aşa cum nu trebuie să se încheie o tragedie bună, şi anume cu un deznodămînt banal. Se pare că cu Aristotel, acest Alexandru Macedon al filozofiei greceşti, a luat sfîrşit istoria obiectivă a filozofiei în Grecia şi nici măcar puternicii stoici nu au reuşit să facă ceea ce reuşiseră spartanii în templele lor : s-o înlănţuie pe Atena de Heracles ca să nu poată fugi.

Epicurienii, stoicii, scepticii sînt consideraţi aproape ca o anexă nepotrivită, care nu corespunde sub nici un raport măreţelor ei premise. Filozofia epicuriană ar fi, chipurile, un agregat sincretic din fizica lui Democrit şi din morala cirenaicilor, stoicismul — o îmbinare a filozofiei naturii la Heraclit cu concepţia despre morală a cinicilor şi, poate, şi cu logica lui Aristotel ; în sfîrşit, scepticismul ar fi răul necesar care se ridică împotriva acestor sisteme dogmatice. În felul acesta, prin transformarea acestor doctrine filozofice într-un eclectism unilateral şi tendenţios, ele sînt în mod inconştient apropiate de filozofia alexandrină. În sfîrşit, filozofia alexandrină este considerată un rod al fanteziei şi un adevărat haos, o confuzie în care poate fi distinsă cel mult universalitatea intenţiei.

Există, ce-i drept, un adevăr arhibanal care spune că apariţia, înflorirea şi pieirea formează cercul de fier în care este închis tot ceea ce e omenesc şi care trebuie parcurs pînă la capăt. În cazul acesta nu ar fi nimic surprinzător dacă filozofia greacă, după ce a ajuns în persoana lui Aristotel la suprema înflorire, s-ar fi ofilit. Dar moartea eroilor se aseamănă cu apusul soarelui, şi nu cu moartea unei broaşte care plesneşte fiindcă s-a umflat prea mult.

În afară de aceasta, apariţia, înflorirea şi pieirea sînt reprezentări foarte generale, foarte vagi, în care, ce-i drept, se poate

îngloba totul, dar cu ajutorul cărora nu se poate înțelege nimic. Pieirea este ea însăși prefigurată în ceea ce e încă viu, și de aceea forma proprie ei trebuie privită, ca și respectiva formă de viață, în particularitatea ei specifică.

În sfîrșit, dacă aruncăm o privire asupra istoriei, reprezintă oare epicurismul, stoicismul și scepticismul fenomene particulare? Nu sînt ele prototipurile spiritului roman, forma în care Grecia s-a mutat la Roma? Nu sînt ele, prin esența lor, atît de caracteristice, de puternice, de veșnice, încît și lumea modernă a trebuit să le recunoască dreptul deplin la cetățenie spirituală?

Relev acest lucru numai pentru a reaminti importanța istorică a acestor sisteme. Dar aici nu este vorba de importanța lor pentru cultură în general, ci de legătura lor cu filozofia greacă mai veche.

Această legătură n-ar fi trebuit să determine pe cercetători să se întrebe cel puțin cum se face că filozofia greacă s-a încheiat cu două grupuri diferite de sisteme eclectice, dintre care unul formează ciclul filozofiei epicuriene, stoice și sceptice, iar celălalt este cunoscut sub numele general de filozofie speculativă alexandrină? Mai departe, nu este semnificativ faptul că după sistemul filozofic al lui Platon și cel al lui Aristotel, care se apropie de desăvîrșire prin caracterul lor atotcuprinzător, apar sisteme noi care nu se sprijină pe aceste bogate forme spirituale, ci se întorc mult mai înapoi, la cele mai simple școli: în domeniul fizicii la filozofii naturii, iar în domeniul eticii la școala socratică? Apoi, prin ce se explică faptul că sistemele care apar după Aristotel parcă își găsesc fundamentul de-a gata în trecut, că doctrina lui Democrit este îmbinată cu cea a cirenaicilor, iar doctrina lui Heraclit cu cea a cinicilor? Este întîmplător fenomenul că la epicurieni, la stoici și la sceptici sînt reprezentate toate momentele conștiinței de sine în întregime, dar că fiecare moment este reprezentat ca ceva ce există separat? Este întîmplător că aceste sisteme, luate laolaltă, reprezintă structura completă a conștiinței de sine? În sfîrșit, este oare întîmplător faptul că sistemele amintite recunosc drept realitate a adevăratei științe acel tip care, în persoana celor șapte înțelepți, marchează începutul mitic al filozofiei grecești și care, ca într-un focar al acesteia, s-a întruchipat în Socrate, acest demiurg al filozofiei grecești, mă refer la tipul înțeleptului — σοφός?

Mi se pare că, dacă sistemele mai timpurii prezintă mai mult interes și importanță din punctul de vedere al conținutului filozofiei grecești, sistemele de după Aristotel, și în special ciclul școlilor epicuriană, stoică și sceptică, sînt mai importante și mai interesante sub aspectul formei ei subiective, al caracterului ei. Dar tocmai această formă subiectivă, purtătorul spiritual al sistemelor fi-

lozofice, a fost pînă în prezent aproape complet uitată de dragul determinărilor lor metafizice.

Intenţionez să fac într-un studiu mai amănunţit o expunere a filozofiilor epicuriană, stoică şi sceptică în ansamblul lor şi în totalitatea raportului dintre ele şi gîndirea filozofică greacă mai timpurie şi mai tîrzie.

Aici ar fi suficient să dezvolt acest raport pe baza unui singur exemplu şi sub un singur aspect, anume sub aspectul legăturii dintre aceste filozofii şi gîndirea filozofică mai timpurie.

În acest scop voi lua ca exemplu raportul dintre filozofia naturii la Epicur şi filozofia naturii la Democrit. Desigur, nu-mi imaginez că ar fi cel mai comod punct de plecare. Căci, pe de o parte, a identifica fizica lui Epicur cu fizica lui Democrit şi a vedea în schimbările aduse de Epicur numai fantezii arbitrare este o prejudecată veche şi profund înrădăcinată; pe de altă parte, sînt nevoit, în ceea ce priveşte aspectele particulare, să intru în detalii care pot părea neînsemnate. Dar tocmai pentru că această prejudecată este la fel de veche ca şi istoria filozofiei, iar deosebirile sînt atît de ascunse încît nu pot fi descoperite decît cu microscopul, va fi cu atît mai important să arăt că între fizica lui Democrit şi fizica lui Epicur, cu toată legătura dintre ele, există o deosebire esenţială, care pătrunde pînă în cele mai mici amănunte. Ceea ce poate fi dovedit în amănunte este şi mai uşor de arătat acolo unde relaţiile respective sînt privite pe scară mai mare, în timp ce, dimpotrivă, consideraţiile într-un totul generale nu înlătură îndoiala dacă concluzia se va confirma sau nu şi în fiecare caz particular.

II. OPINII DESPRE RAPORTUL DINTRE FIZICA LUI DEMOCRIT ŞI FIZICA LUI EPICUR

Care este în genere raportul dintre părerea mea şi părerile anterioare se va vedea cînd vom examina fugitiv opiniile anticilor despre raportul dintre fizica lui Democrit şi fizica lui Epicur.

Posidonios stoicianul, Nicolaos şi Sotion îl învinuiesc pe Epicur că a dat drept a sa învăţătura lui Democrit despre atomi şi cea a lui Aristip despre plăcere [1]). Cicero atribuie academicului *Cotta* următoarea întrebare: „Ce este, la drept vorbind, în fizica lui Epicur care să nu aparţină lui Democrit? Epicur schimbă, ce-i drept, cîte ceva, dar în cea mai mare parte repetă cuvintele lui Democrit" [2]). Iar *Cicero* însuşi spune: „În fizică, cu care se făleşte îndeosebi Epicur, el este complet neiniţiat. Cea mai mare parte îi aparţine lui Democrit; acolo unde Epicur se îndepărtează de el,

unde vrea să îmbunătățească, nu face decît să strice și să înrăutățească" [3]). Dar, în timp ce mulți i-au reproșat lui Epicur că a defăimat numele lui Democrit, Leonteus, după cum spune Plutarh, afirmă, dimpotrivă, că Epicur l-a stimat pe Democrit pentru faptul că a formulat înaintea lui adevărata învățătură, pentru că a descoperit mai devreme principiile naturii [4]). În lucrarea „De placitis philosophorum" se spune despre Epicur că filozofează în spiritul lui Democrit [5]). În tratatul său „Adversus Coloten", Plutarh merge mai departe. Comparîndu-l pe rînd pe Epicur cu Democrit, Empedocle, Parmenide, Platon, Socrate, Stilpon, cu cirenaicii și academicii, el caută să tragă concluzia că „din toată filozofia greacă Epicur și-a însușit numai ceea ce e fals, iar ceea ce e adevărat n-a înțeles" [6]). De asemenea insinuări ostile abundă și scrierea „De eo, quod secundum Epicurum non beate vivi possit".

Această părere nefavorabilă a autorilor mai vechi se menține și la părinții bisericii. Citez în anexe un singur pasaj din Clement Alexandrinul [7]), unul dintre părinții bisericii a cărui atitudine față de Epicur merită în mod special să fie amintită, deoarece el a transformat avertismentul apostolului Pavel împotriva filozofiei în general într-un avertisment împotriva filozofiei epicuriene, ca una care nici măcar nu pomenește de providență și de alte asemenea lucruri [8]). Cît de generală era înclinarea de a-l învinui pe Epicur de plagiat ne-o arată în chip grăitor *Sextus Empiricus,* care încearcă să dea drept principale izvoare ale filozofiei epicuriene cîteva pasaje complet nepotrivite din Homer și Epiharm [9]).

După cum se știe, și autorii din epoca modernă în ansamblu l-au considerat pe Epicur, în măsura în care el este filozof al naturii, doar un plagiator al lui Democrit. Părerea lor în general poate fi formulată aici prin următoarea remarcă a lui *Leibniz :*

„Nous ne savons presque de ce grand homme (Démocrite) que ce qu'Epicure en a emprunté, qui n'était pas capable d'en prendre toujours le meilleur" * [10]).

Așadar, dacă Cicero consideră că Epicur a alterat învățătura lui Democrit, recunoscîndu-i cel puțin intenția de a o îmbunătăți și capacitatea de a-i vedea lipsurile, dacă Plutarh îi reproșează că e inconsecvent [11]) și că are o înclinație predeterminată spre mai rău, suspectîndu-i astfel și intențiile, Leibniz îi contestă pînă și capacitatea de a face cu dibăcie extrase din Democrit.

Toți ajung însă la concluzia că fizica lui Epicur este împrumutată de la Democrit.

* — „Aproape că nu știm despre acest mare om (Democrit) decît ceea ce a împrumutat de la el Epicur, care n-a fost întotdeauna în stare să ia ce era mai bun". — *Nota trad.*

III. DIFICULTĂŢILE CARE APAR LA IDENTIFICAREA FILOZOFIEI NATURII LA DEMOCRIT CU FILOZOFIA NATURII LA EPICUR

Pentru identitatea dintre fizica lui Democrit şi fizica lui Epicur pledează multe, nu numai mărturiile istorice. Principiile — atomii şi vidul — sînt incontestabil aceleaşi. Numai în unele determinări pare să predomine o deosebire arbitrară, deci neesenţială.

În cazul acesta însă rămîne o enigmă ciudată, de nedezlegat. Doi filozofi propovăduiesc una şi aceeaşi ştiinţă, în exact acelaşi mod, dar — cîtă inconsecvenţă! — ei sînt diametral opuşi unul altuia în tot ce priveşte veridicitatea, certitudinea, aplicarea acestei ştiinţe, în ce priveşte în genere raportul dintre gîndire şi realitate. Spun că sînt diametral opuşi unul altuia şi voi căuta acum s-o dovedesc.

A) Părerea lui Democrit *despre veridicitatea şi certitudinea cunoaşterii omeneşti* pare să fie greu de stabilit. Se întîlnesc la el pasaje contradictorii, sau, mai bine zis, nu aceste pasaje se contrazic între ele, ci contradictorii sînt înseşi concepţiile lui Democrit. Afirmaţia făcută de Trendelenburg în comentariul la psihologia aristotelică, potrivit căreia această contradicţie a fost cunoscută numai de autorii de mai tîrziu, dar nu şi de Aristotel, e de fapt inexactă. În psihologia lui Aristotel se spune: „Democrit consideră că sufletul şi intelectul sînt totuna, căci, după părerea lui, fenomenul este adevărul" [1]), iar în „Metafizică" dimpotrivă: „De aceea spune Democrit că nimic nu e adevărat sau, dacă adevărul există, cel puţin el ne este ascuns" [2]). Nu se contrazic oare aceste pasaje din Aristotel? Dacă fenomenul este adevărul, cum poate adevărul să fie ascuns? Ascunsul începe acolo unde fenomenul şi adevărul se separă unul de altul. *Diogene Laerţiu* însă spune că Democrit este considerat de unii ca sceptic. El citează maxima acestuia: „Cu adevărat nu ştim nimic, căci adevărul este în adîncuri" [3]). Mărturii asemănătoare pot fi găsite şi la *Sextus Empiricus* [4]).

Modul în care Democrit determină *raportul dintre atom şi lumea fenomenelor sensibile* nu este decît o dezvoltare a acestei concepţii sceptice, nesigure şi lăuntric contradictorii.

Pe de o parte, fenomenul sensibil nu este propriu atomilor înşişi. Nu este un *fenomen obiectiv*, ci o *aparenţă subiectivă*. „Adevăratele principii sînt atomii şi vidul. *Orice altceva este o părere, aparenţă*" [5]). „Prin convenţie există recele şi prin convenţie există caldul, dar cu adevărat există doar atomii şi vidul" [6]). De aceea în realitate nu are loc formarea *unului* din mulţi atomi, ci „naşterea *fiecărui unu* în urma împletirii atomilor este doar o aparenţă" [7]). De

aceea numai prin intermediul raţiunii putem întui principiile, care din pricina micimii lor nu sînt accesibile ochiului senzorial şi de aceea se numesc chiar *idei* [8]). Pe de altă parte însă, fenomenul sensibil este singurul obiect adevărat, iar „percepţia senzorială" (αἴσθησις) este „gîndirea raţională" (φρόνησις); acest adevăr este însă schimbător, inconstant, este fenomen. Dar a spune că fenomenul este adevărul înseamnă a te contrazice singur [9]). Astfel, cînd o parte, cînd cealaltă se transformă pe rînd în subiectiv şi în obiectiv. În felul acesta, contradicţia pare a fi înlăturată prin aceea că cele două laturi ale ei se împart între două lumi. De aceea Democrit transformă realitatea sensibilă într-o aparenţă subiectivă; dar, exclusă din lumea obiectelor, antinomia persistă în propria lui conştiinţă de sine, în care noţiunea de atom şi intuiţia senzorială se ciocnesc ostil una de alta.

Democrit n-a reuşit, aşadar, să evite antinomia. Aici nu este încă locul s-o explicăm. E suficient că nu i se poate nega existenţa.

Să-l ascultăm, dimpotrivă, pe Epicur. *Înţeleptul*, spune el, va avea *o doctrină* a sa, şi *nu va fi un sceptic* [10]). Şi tocmai în aceasta constă superioritatea lui faţă de ceilalţi, că e convins de ceea ce ştie [11]). „Toate simţurile sînt vestitorii adevărului" [12]). *„Nu există nimic care să poată dovedi că senzaţiile sînt greşite;* o senzaţie omogenă nu poate să infirme o senzaţie omogenă, deoarece ambele au valabilitate egală; nici o senzaţie eterogenă nu poate infirma o altă senzaţie eterogenă, deoarece aprecierile lor nu se referă la aceleaşi obiecte. Nici raţiunea nu le poate infirma, pentru că oricare raţionament este dependent de senzaţii" [13]), se spune în „Canon". Dar în timp ce *Democrit* face din *lumea sensibilă o aparenţă subiectivă, Epicur* face din ea *un fenomen obiectiv*. Şi în aceasta vede el în mod conştient deosebirea dintre el şi Democrit, întrucît afirmă că împărtăşeşte *aceleaşi principii, dar nu* consideră că calităţile sensibile *ar exista doar ca o părere* [14]).

Dar dacă, prin urmare, lui Epicur îi serveşte drept criteriu percepţia senzorială, dacă percepţiei îi corespunde fenomenul obiectiv, nu putem decît să considerăm justă concluzia care îl face pe Cicero să ridice din umeri. „Lui Democrit, ca om învăţat şi perfect cunoscător al geometriei, Soarele îi pare mare; lui Epicur însă i se pare cam de două picioare, deoarece el consideră că Soarele *este atît de mare cît şi pare*" [15]).

B) *Această deosebire între concepţiile teoretice* ale lui Democrit şi cele ale lui Epicur despre certitudinea ştiinţei şi veridicitatea obiectelor ei *se manifestă* în *deosebirea dintre energia ştiinţifică şi activitatea practică* a acestor doi gînditori.

Democrit, la care principiul nu se manifestă în fenomen, ci rămîne privat de realitate şi existenţă, are în schimb în faţa sa, ca lume reală şi plină de conţinut, *lumea percepţiei senzoriale*. Ea este, ce-i drept, doar aparenţă subiectivă, dar tocmai de aceea e ruptă de principiu şi rămîne în realitatea ei independentă ; fiind în acelaşi timp unicul obiect real, această lume are valoare şi însemnătate *ca atare*. De aceea Democrit este mînat pe făgaşul *observaţiei empirice*. Nemulţumit de filozofie, el se aruncă în braţele *ştiinţei pozitive*. Am văzut deja că Cicero îl numeşte vir eruditus *. Era iniţiat în fizică, etică, matematică, în toate disciplinele cunoscute pe vremea aceea, în toate artele [16]). Chiar catalogul lucrărilor lui Democrit, citat de Diogene Laerţiu, atestă erudiţia lui [17]). Dar întrucît erudiţia se caracterizează prin tendinţa de a-şi lărgi tot mai mult cunoştinţele acumulate, îndreptîndu-şi căutările în afară, vedem că Democrit *cutreieră jumătate din lume* pentru a acumula experienţă, cunoştinţe, pentru a observa. „Dintre toţi contemporanii mei — spune cu mîndrie Democrit —, eu am cutreierat cea mai mare parte a pămîntului, cercetînd şi colţurile cele mai îndepărtate ; am văzut cele mai multe regiuni şi ţări şi i-am auzit vorbind pe cei mai mulţi dintre învăţaţi, iar în combinarea liniilor, legată de demonstraţie, nu m-a întrecut nimeni, nici măcar aşa-numiţii arpedonapţi ** egipteni" [18]).

Demetrios, în „Scriitori omonimi", şi *Antistene*, în „Succesiunile filozofilor", povestesc că Democrit a călătorit în Egipt ca să înveţe geometria de la preoţi şi a fost şi la caldeeni în Persia, ajungînd pînă la Marea Roşie. Unii spun că a intrat în legătură cu gimnosofiştii*** din India şi că a fost şi în Etiopia [19]). Pe de o parte, *setea de a şti* nu-i dădea pace ; pe de altă parte, faptul că *nu era satisfăcut de ştiinţa cea adevărată, adică de filozofie*, îl împingea mai departe. Ştiinţa pe care o considera adevărată era lipsită de conţinut, ştiinţa care îi oferea conţinut era lipsită de adevăr. S-ar putea ca următoarea anecdotă a anticilor despre Democrit să fie o născocire, dar în acest caz e o născocire verosimilă, deoarece subliniază contradicţia lăuntrică proprie lui Democrit. Se spune că Democrit *s*-a orbit singur, pentru ca *lumina, percepută de ochi*, să nu-i tocească *ascuţimea spiritului* [20]). Şi acesta este acelaşi om care, după spusele lui Cicero, a cutreierat jumătate din lume. Dar nu a găsit ce a căutat.

* — bărbat erudit, învăţat. — *Nota trad.* ** — specialişti în lucrări de cadastru. — *Nota trad.* *** *Gimnosofişti* (< gr. *gymnos* — „gol" şi *sofos* — „înţelept"), numele dat de greci unor înţelepţi indieni care trăiau goi. Este vorba, probabil, de adepţi ai religiei *jainiste*, fundate în secolul al VI-lea î.e.n. de *Mahavira*. — *Nota trad.*

În persoana lui Epicur ne apare un gînditor diametral opus. *În filozofie,* Epicur găsește *satisfacție* și *fericire.* „Trebuie să slujești filozofiei — spune el — pentru a dobîndi adevărata libertate. Acela care i s-a supus și i s-a dăruit ei nu are mult de așteptat; devine îndată liber. Căci însăși slujirea filozofiei este libertate" [21]). „Nici în tinerețe — spune el mai departe — nu trebuie cineva să ezite de a se ocupa de filozofie și nici cînd ajunge la bătrînețe să se satură de a filozofa, căci nici o vîrstă nu-i prea timpurie sau prea tîrzie pentru sănătatea sufletului. Cel ce spune că timpul pentru studierea filozofiei n-a sosit încă sau că a trecut e asemenea unuia care ar spune că timpul fericirii nu-i încă sosit sau că s-a dus" [22]). În timp ce Democrit, nesatisfăcut de filozofie, se aruncă în brațele științei empirice, *Epicur disprețuiește științele pozitive,* deoarece, după părerea lui, nu ajută cu nimic la atingerea *adevăratei perfecțiuni* [23]). El e numit *dușman al științei,* un om care disprețuiește gramatica [24]). E învinuit chiar de ignoranță, „dar — spune la Cicero un epicurian — nu Epicur era neinstruit, ci ignoranți sînt aceia care cred că și un bătrîn trebuie să repete pe de rost ceea ce e rușinos și pentru un băiat să nu știe" [25]).

Dar, în timp ce *Democrit* căuta să învețe de la *preoții egipteni,* de la *caldeenii din Persia* și de la *gimnosofiștii indieni, Epicur se mîndrește* că n-a avut *nici un fel de învățători,* că este *autodidact* [26]). Unii — spune el, după mărturia lui Seneca — caută să afle adevărul fără ajutorul nimănui. El, care și-a croit singur drumul, face parte dintre aceștia. Pe ei, pe autodidacți, îi laudă el cel mai mult. Ceilalți sînt, zice el, minți de rangul al doilea [27]). În timp ce Democrit se simțea mînat să cutreiere toată lumea, Epicur și-a părăsit doar de două-trei ori grădina din Atena și s-a dus în Ionia, nu pentru studiu, ci pentru a-și vizita prietenii [28]). În sfîrșit, în timp ce Democrit, pierzîndu-și încrederea în știință, și-a luat vederea, Epicur, simțind apropierea morții, s-a așezat într-o baie cu apă caldă și a cerut vin curat, sfătuindu-și totodată prietenii să rămînă credincioși filozofiei [29]).

C) Deosebirile arătate pînă acum pot fi puse pe seama individualității întîmplătoare a celor doi filozofi; în persoana lor și-au găsit întruchiparea două orientări opuse. Aici ni se înfățișează ca deosebire în activitatea practică ceea ce și-a găsit mai sus expresia ca deosebire în conștiința teoretică.

Să analizăm, în sfîrșit, *forma de reflexie* care *exprimă raportarea gîndirii la existență, relația dintre ele.* În raportul general pe care filozoful îl stabilește între lume și gîndire, el nu face decît să obiectiveze raportul dintre propria sa conștiință și lumea reală.

Democrit consideră *necesitatea* drept o formă de reflexie a realității [30]). Aristotel spune despre el că reduce totul la necesitate [31]). Diogene Laerțiu ne informează că vîrtejul atomilor, din care provine

totul, este necesitatea aşa cum o înţelege Democrit [32]). Mai amănunţit vorbeşte despre aceasta autorul lucrării „De placitis philosophorum" : „După părerea lui Democrit, necesitatea este destinul, şi dreptul, şi providenţa, şi creatoarea lumii. Substanţa acestei necesităţi o constituie împotrivirea materiei, mişcarea şi ciocnirea ei" [33]). Un pasaj asemănător se găseşte în eglogele fizice ale lui *Stobeu* [34]) şi în cartea a şasea din „Praeparatio evangelica" a lui *Eusebiu* [35]). În eglogele etice ale lui Stobeu s-a păstrat următoarea cugetare a lui Democrit [36]), care este repetată aproape textual în cartea a paisprezecea a lui Eusebiu [37]) : oamenii au născocit ficţiunea întîmplării, o manifestare a propriei lor neputinţe, căci *întîmplarea nu se împacă cu o gîndire viguroasă.* Tot aşa *Simplicius* consideră că pasajul în care Aristotel vorbeşte despre vechea învăţătură care înlătură întîmplarea se referă la Democrit [38]).

Epicur, dimpotrivă, spune : „*Necesitatea,* pe care unii o declară atotstăpînitoare, *nu există ;* unele lucruri sînt *întîmplătoare,* altele depind de *bunul nostru plac.* Necesitatea e implacabilă ; întîmplarea e, dimpotrivă, nestatornică. Ar fi mai bine să acceptăm mitul despre zei decît să fim sclavii destinului (εἱμαρμένη), cum vor fizicienii. Căci mitul ne lasă speranţa deşartă că ne putem salva dacă cinstim zeii, pe cînd necesitatea este surdă la orice rugăciuni. Trebuie însă acceptată întîmplarea, nu zeii, cum crede mulţimea" [39]). „Este o nenorocire să trăieşti sub imperiul necesităţii, dar nu-i neapărat o necesitate să trăieşti sub imperiul necesităţii. Din toate părţile ţi se vor deschide drumuri spre libertate, nenumărate, scurte, uşoare. Să mulţumim zeilor că nici un om nu poate fi ţinut să trăiască. El poate astfel să calce în picioare necesitatea" [40]).

Cam tot aşa vorbeşte la Cicero epicurianul Velleios despre filozofia stoică : „Ce trebuie să credem despre o filozofie căreia, asemenea muierilor bătrîne şi ignorante, i se pare că totul se întîmplă din voinţa destinului ?... Epicur ne-a izbăvit, ne-a dat libertatea" [41]).

Pentru a nu fi nevoit să recunoască nici un fel de necesitate, Epicur *respinge* pînă şi *judecata disjunctivă* [42]).

Se afirmă, e drept, că şi Democrit a recunoscut întîmplarea, dar, din cele două pasaje pe care le găsim la Simplicius [43]) în legătură cu aceasta, unul îl face îndoielnic pe celălalt, întrucît reiese clar că nu Democrit a folosit categoria întîmplării, ci Simplicius i-a atribuit-o lui Democrit prin deducţie. Şi anume Simplicius spune că Democrit nu arată cauza creării lumii în general şi că, prin urmare, el *pare* să considere drept cauză întîmplarea. Aici însă nu este vorba de *determinare de conţinut,* ci de *forma* pe care Democrit a folosit-o *în mod conştient.* Tot aşa stau lucrurile şi cu relatarea

lui Eusebiu : Democrit considera întîmplarea drept stăpînitor a ceea ce e general și divin și afirma că aici totul se petrece datorită întîmplării ; din viața omenească însă și din natura empirică el a eliminat întîmplarea, iar pe propovăduitorii ei îi socotea neghiobi [44]).

În parte aici avem de-a face cu simple deducții ale episcopului creștin *Dionisie*, iar în parte, acolo unde începe generalul și divinul, dispare la Democrit deosebirea dintre noțiunea de necesitate și cea de întîmplare.

Un lucru este deci sigur din punct de vedere istoric : *Democrit* recunoaște *necesitatea, Epicur întîmplarea* și fiecare neagă, polemizînd cu înverșunare, concepția opusă.

Principala urmare a acestei deosebiri se manifestă în modul de a explica diferitele fenomene fizice.

În natura finită, necesitatea apare ca *necesitate relativă*, ca *determinism*. Necesitatea relativă poate fi dedusă numai din *posibilitatea reală*, adică există un ansamblu de condiții, cauze, temeiuri etc. prin intermediul cărora este mijlocită această necesitate. Posibilitatea reală este explicitarea necesității relative. Și o găsim aplicată la Democrit. Vom da cîteva exemple concludente din Simplicius.

Cînd cineva, suferind de sete, bea apă și se face bine, Democrit va considera drept cauză nu întîmplarea, ci setea. Căci, chiar dacă pare a fi admis întîmplarea la crearea lumii, el afirmă totuși că în fiecare fenomen în parte întîmplarea nu este cauza a ceva, ci doar indică existența altor cauze. Așa, de pildă, cauza găsirii unei comori este săparea gropii sau cauza creșterii măslinului este sădirea lui [45]).

Entuziasmul și seriozitatea cu care introduce Democrit acest mod de explicare în cercetarea naturii, importanța pe care o acordă tendinței de a căuta întotdeauna rațiunea lucrurilor sînt naiv exprimate în mărturisirea lui : „Prefer să descopăr o singură legătură cauzală nouă decît să capăt tronul Persiei !" [46])

Epicur se găsește și aici în opoziție directă cu Democrit. Întîmplarea este o realitate care are doar valoare de posibilitate, în timp ce *posibilitatea abstractă* este exact *antipodul celei reale*. Aceasta din urmă este îngrădită de limite stricte, asemenea intelectului ; prima însă este nelimitată, asemenea fanteziei. Posibilitatea reală caută să fundamenteze necesitatea și realitatea obiectului său ; posibilitatea abstractă nu se interesează de obiectul care este explicat, ci de subiectul care dă această explicație. Totul e ca obiectul să fie posibil, conceptibil. Ceea ce este posibil din punct de vedere abstract, ceea ce este conceptibil nu-i stă în cale subiectului care gîndește, nu constituie pentru el o graniță, o piedică. Este indiferent dacă această posibilitate este reală, căci ceea ce interesează aici nu este obiectul ca atare.

De aceea Epicur dă dovadă de o nepăsare fără margini la explicarea diferitelor fenomene fizice.

Aceasta se vede mai clar din scrisoarea către Pythocles, pe care o vom examina mai tîrziu. Aici e de ajuns să atragem atenţia asupra atitudinii lui Epicur faţă de părerile fizicienilor dinaintea lui. Acolo unde autorul lucrării „De placitis philosophorum" şi Stobeu redau diferitele păreri ale filozofilor despre substanţa stelelor, despre mărimea şi forma Soarelui etc., ei spun de obicei despre Epicur : el nu respinge nici una din aceste păreri, ci consideră că *toate pot fi* juste ; el acceptă *posibilul* [47]). Ba Epicur chiar *polemizează* împotriva modului de explicare logic fundamentat şi deci unilateral care porneşte de la posibilitatea reală.

Astfel *Seneca*, în „Quaestiones naturales", spune : Epicur afirmă că toate aceste cauze sînt posibile şi încearcă să dea mai multe alte explicaţii, *dojenind* pe cei care afirmă că există numai una din aceste cauze, căci este riscant să emiţi o judecată apodictică despre ceva ce poate fi dedus numai din supoziţii [48]).

După cum vedem, aici lipseşte interesul pentru cercetarea cauzelor reale ale obiectelor. Este vorba numai de o liniştire a subiectului care explică. Întrucît tot ce e posibil este admis ca posibil, ceea ce corespunde caracterului posibilităţii abstracte, este evident că *întîmplarea din sfera existenţei* e doar transpusă în *întîmplarea din sfera gîndirii*. Singura regulă pe care o indică Epicur — „explicaţia *nu trebuie să contrazică* percepţia senzorială" — e de la sine înţeleasă ; căci posibilul abstract constă tocmai în a fi liber de contradicţii, care, prin urmare, trebuie evitate [49]). În sfîrşit, Epicur mărturiseşte că modul său de a explica urmăreşte numai *ataraxia conştiinţei de sine, şi nu cunoaşterea naturii în sine şi pentru sine* [50]).

Nu e nevoie, aşadar, să mai demonstrăm că şi în cazul acesta el se află în totală opoziţie cu Democrit.

Vedem, prin urmare, cum amîndoi aceşti gînditori sînt în opoziţie la fiecare pas. Unul este sceptic, celălalt dogmatic ; unul consideră că lumea sensibilă e aparenţă subiectivă, celălalt o consideră fenomen obiectiv. Cel ce o consideră aparenţă subiectivă se sprijină pe ştiinţa empirică a naturii şi pe cunoştinţe pozitive şi întruchipează neliniştea observaţiei ; el experimentează, cutreieră lumea şi caută pretutindeni cunoştinţe. Celălalt, pentru care lumea este fenomen real, disprefuieşte experienţa ; el întruchipează liniştea gîndirii satisfăcute în sine, independenţa care îşi soarbe cunoaşterea ex principio interno. Dar contradicţia merge şi mai departe. *Scepticul* şi *empiricul*, pentru care natura sensibilă e aparenţă subiectivă, o priveşte din punctul de vedere al *necesităţii* şi caută să explice

și să înțeleagă existența reală a lucrurilor. În opoziție cu el, *filozoful* și *dogmaticul*, care consideră fenomenul ca real, vede pretutindeni numai *întîmplarea*, iar modul lui de a explica se reduce mai curînd la suprimarea oricărei realități obiective a naturii. În aceste opoziții pare să-și găsească locul o anumită absurditate.

Cu greu mai putem admite că acești filozofi, contrazicîndu-se în toate unul pe altul, ar fi adepții uneia și aceleiași doctrine. Și, totuși, par să fie legați unul de altul.

În secțiunea următoare se va arăta care este raportul dintre ei în general.

PARTEA A DOUA

DESPRE DEOSEBIREA DINTRE FIZICA LUI DEMOCRIT ŞI FIZICA LUI EPICUR ÎN PARTICULAR

CAPITOLUL ÎNTÎI

DEVIEREA ATOMULUI DE LA LINIA DREAPTĂ

Epicur recunoaşte o *triplă* mişcare a atomilor în vid [1]). Una dintre ele este *căderea în linie dreaptă*, a doua se naşte din *devierea* atomului *de la linia dreaptă*, iar a treia este generată de *respingerea reciprocă a numeroşilor atomi*. Recunoaşterea primei şi a ultimei dintre aceste mişcări le este comună lui Democrit şi Epicur, în timp ce *devierea atomului* de la linia dreaptă îl deosebeşte pe cel din urmă de cel dintîi [2]).

Această mişcare de deviere a făcut obiectul multor ironii. În special *Cicero* este inepuizabil cînd atinge această temă. Astfel, printre altele, el spune: „Epicur afirmă că, în virtutea greutăţii lor, atomii se mişcă de sus în jos în linie dreaptă; aceasta ar fi, după părerea lui, mişcarea naturală a corpurilor. Apoi însă i-a venit ideea că, dacă toţi atomii s-ar mişca de sus în jos, nici un atom nu s-ar întîlni vreodată cu altul. De aceea Epicur recurge la o afirmaţie falsă: el declară că atomul deviază puţin de tot, ceea ce este însă absolut imposibil. De aici se nasc împletirile, combinările şi înlănţuirile atomilor între ei şi în felul acesta se formează lumea, toate părţile lumii şi tot ce este cuprins în ea. Lăsînd la o parte faptul că toate acestea sînt imaginate într-o manieră puerilă, Epicur nici măcar nu-şi atinge scopul" [3]). O altă versiune găsim la Cicero, în cartea întîi a scrierii lui „De natura deorum": „Dîndu-şi seama că, dacă datorită propriei lor greutăţi atomii s-ar mişca de sus în jos, nimic nu ar fi în puterea noastră, deoarece mişcarea atomilor este determinată şi necesară, Epicur, pentru a ocoli necesitatea, a născocit un mijloc care lui Democrit îi scăpase. Epicur spune că atomul, deşi se mişcă de sus în jos datorită greutăţii lui, totuşi deviază puţin de tot. A afirma aşa ceva este mai ruşinos decît a nu putea să dovedeşti ceea ce susţii" [4]).

La fel judecă și *Pierre Bayle* :

„Avant lui (c.-à-d. Epicure) on n'avait admis dans les atomes que le mouvement de pesanteur et celui de réflexion. Epicure supposa, que même au milieu du vide les atomes déclinaient un peu de la ligne droite ; et de là venait la liberté, disait-il... Remarquons en passant que ce ne fut le seul motif, qui le porta à inventer ce mouvement de déclinaison ; il le fit servir aussi à expliquer le rencontre des atomes, car il vit bien, qu'en supposant, qu'ils se mouvaient avec une égale vitesse par des lignes droites, qui tendaient toutes de haut en bas, il ne ferait jamais comprendre qu'ils eussent pu se rencontrer, et qu'aussi la production du monde aurait été impossible. Il fallut donc, qu'ils s'écartaient de la ligne droite" * [5]).

Las deocamdată la o parte problema validității acestor raționamente. Un lucru însă va putea constata oricine chiar de la prima privire, și anume că cel mai recent critic al lui Epicur, *Schaubach*, l-a înțeles greșit pe Cicero atunci cînd spune :

„Datorită greutății, adică din temeiuri fizice, toți atomii se mișcă paralel în jos, dar de pe urma respingerii reciproce capătă o altă direcție, și anume, după Cicero („De natura deorum", I, 25), o mișcare oblică generată de cauze întîmplătoare, care acționează din eternitate" [6]).

În primul rînd, în pasajul citat Cicero nu afirmă că respingerea ar constitui temeiul direcției oblice, ci spune, dimpotrivă, că direcția oblică este temeiul respingerii. În al doilea rînd, el nu vorbește despre cauze întîmplătoare, ci, dimpotrivă, îl mustră pe Epicur pentru faptul că nu indică nici un fel de cauze ; ar fi, de altfel, o contradicție în sine să se considere că direcția oblică ar avea drept temei în același timp atît respingerea, cît și cauze întîmplătoare. Ar mai putea fi vorba cel mult de cauze întîmplătoare ale respingerii, dar nu ale direcției oblice.

De altfel reflecțiile lui Cicero și Bayle prezintă o particularitate prea izbitoare pentru a nu fi relevată imediat. Și anume ei îi atribuie lui Epicur niște mobiluri care se exclud reciproc : devierea atomilor ar fi fost presupusă de Epicur cînd pentru explicarea respingerii, cînd pentru explicarea libertății. Dar dacă atomii *nu* se întîlnesc fără deviere, înseamnă că devierea este de prisos pentru fundamentarea libertății, întrucît opusul libertății începe, după cum vedem la *Lucrețiu* [7]), numai o dată cu ciocnirea atomilor supusă determinismului și constrîngerii. Iar dacă atomii se pot întîlni și

* — „Pînă la el" (adică pînă la Epicur) „nu s-a admis în atomi decît mișcarea determinată de greutate și mișcarea determinată de respingere. Epicur a presupus că chiar în mijlocul vidului atomii deviază puțin de la linia dreaptă și de aici provine libertatea, spunea el... Remarcăm în treacăt că aceasta n-a fost singurul motiv care l-a făcut să inventeze această mișcare de deviere ; ea i-a servit și la explicarea întîlnirii dintre atomi, căci el și-a dat bine seama că, presupunînd că atomii se mișcă cu o viteză egală în linie dreaptă de sus în jos, el nu va putea explica niciodată posibilitatea întîlnirii dintre atomi și nici apariția lumii n-ar fi fost cu putință. Era deci necesar ca atomii să devieze de la linia dreaptă". — *Nota trad.*

fără să devieze, atunci devierea este de prisos pentru motivarea respingerii. Eu afirm că această contradicţie apare atunci cînd cauzele devierii atomului de la linia dreaptă sînt înţelese atît de extrinsec şi fără legătură, ca la Cicero şi Bayle. La Lucreţiu, singurul dintre toţi anticii care a înţeles fizica epicuriană, vom găsi o tratare mai profundă a problemei.

Să trecem acum la examinarea devierii înseşi.

După cum punctul este suprimat şi totodată conservat (aufgehoben) în linie, tot aşa orice corp în cădere este suprimat şi totodată conservat în linia dreaptă pe care o descrie. Calitatea lui specifică nu interesează aici. Un măr în cădere descrie aceeaşi linie verticală ca şi o bucată de fier. Orice corp, în măsura în care îl considerăm în mişcarea de cădere, nu este, aşadar, altceva decît un punct în mişcare, şi anume un punct care nu e de sine stătător, care îşi pierde individualitatea într-o anumită fiinţare — în linia dreaptă pe care o descrie în mişcarea lui. De aceea Aristotel face următoarea remarcă justă împotriva pitagoricienilor: „Voi spuneţi că mişcarea liniei generează suprafaţa, mişcarea punctului — linia; în cazul acesta, şi mişcările monadelor vor fi linii" [8]). De aici decurge — atît pentru monade, cît şi pentru atomi, dată fiind mişcarea lor permanentă [9]) — că nici atomii, nici monadele nu există, ci, dimpotrivă, dispar în linia dreaptă; căci, în măsura în care ne reprezentăm atomul doar în cădere în linie dreaptă, nu avem încă de-a face cu soliditatea lui. Mai întîi de toate, dacă ne reprezentăm vidul ca spaţiu vid, atomul este *negarea nemijlocită a spaţiului abstract*, adică *un punct spaţial*. Soliditatea, intensivitatea, care în opoziţie cu exterioritatea spaţiului se afirmă în sine, poate apărea numai în virtutea unui principiu care neagă spaţiul în întreaga lui sferă, şi un asemenea principiu în natura reală este timpul. În plus, chiar dacă nu sîntem de acord cu aceasta, atomul, în măsura în care mişcarea lui constituie o linie dreaptă, este determinat exclusiv de spaţiu, are în mod necesar o fiinţare relativă şi o existenţă pur materială. Dar am văzut că un moment al conceptului de atom este de a fi formă pură, negare a oricărei relativităţi, a oricărui raport faţă de altă fiinţare determinată. De asemenea am observat că Epicur a obiectivat ambele momente, care, deşi se contrazic între ele, sînt totuşi incluse amîndouă în conceptul de atom.

Atunci cum realizează Epicur această pură determinaţie de formă a atomului, conceptul de singularitate pură, care neagă orice fiinţare determinată de o alta?

Întrucît Epicur se mişcă în sfera existenţei nemijlocite, toate determinaţiile sînt nemijlocite. Astfel determinaţiile opuse se opun una alteia ca realităţi nemijlocite.

Dar *existența relativă* care se opune atomului, *ființarea pe care trebuie el s-o nege*, este *linia dreaptă*. Negarea nemijlocită a acestei mișcări este *o altă mișcare*, deci, dacă și pe ea o reprezentăm spațial, este *devierea de la linia dreaptă*.

Atomii sînt corpuri absolut independente sau, mai bine zis, corpuri care, ca și corpurile cerești, sînt gîndite ca absolut independente. De aceea se și mișcă, aidoma corpurilor cerești, nu în linie dreaptă, ci în linie oblică. *Mișcarea de cădere este o mișcare de dependență*.

Așadar, dacă în mișcarea atomului în linie dreaptă Epicur a exprimat materialitatea acestuia, în devierea de la linia dreaptă el a realizat determinația lui de formă, și aceste determinații opuse sînt prezentate ca mișcări nemijlocit opuse.

De aceea are dreptate *Lucrețiu* cînd afirmă că devierea rupe „lanțurile soartei" [10]), și, după cum el aplică imediat această concluzie [11]) la conștiință, așa se poate spune și despre atom că devierea este acel ceva din pieptul lui care poate lupta și se poate împotrivi.

Cicero îi reproșează lui Epicur că „nici măcar nu-și atinge scopul pentru care a inventat aceasta ; căci ori toți atomii deviază, și atunci niciodată nu se va produce între ei vreo înlănțuire, ori unii dintre ei deviază, iar alții își continuă mișcarea drept înainte. Ar fi ca și cum li s-ar da atomilor însărcinări precise, și anume care să meargă drept înainte și care oblic" [12]) ; această obiecție își găsește justificarea în faptul că ambele momente cuprinse în conceptul de atom sînt prezentate ca mișcări nemijlocit diferite și, prin urmare, ar trebui să aparțină unor indivizi diferiți, o inconsecvență care este, totuși, consecventă, deoarece sfera atomului este nemijlocitul.

Epicur simte foarte bine contradicția cuprinsă aici. De aceea el caută să prezinte devierea pe cît posibil *imperceptibilă prin simțuri*. Ea nu se petrece „nici într-un loc precis, nici într-un timp precis" [13]), se petrece în cel mai mic spațiu cu putință [14]).

Mai departe *Cicero* [15]) și, după cum spune Plutarh, mai mulți antici [16]) îi reproșează lui Epicur că, potrivit învățăturii lui, devierea atomului se produce *fără cauză* ; or, spune Cicero, pentru un fizician nimic nu poate fi mai rușinos [17]). Dar, în primul rînd, o cauză fizică, așa cum o vrea Cicero, ar readuce devierea atomului în sfera determinismului, pe care ea, devierea, trebuie, dimpotrivă, să-l depășească. *Apoi, atomul nu este încă nicidecum desăvîrșit atîta timp cît nu dobîndește determinația devierii*. A căuta cauza acestei determinații echivalează cu a căuta cauza care transformă atomul în principiu, problemă, evident, lipsită de sens pentru acela care con-

sideră că atomul este cauza a tot ce există şi, prin urmare, nu are el însuşi cauză.

Cînd, în sfîrşit, *Bayle* [18]), sprijinindu-se pe autoritatea lui *Augustin* [19]), care susţine că Democrit atribuia atomilor un principiu spiritual — autoritate care, opusă lui Aristotel şi celorlalţi antici, este cu totul neînsemnată — îi reproşează lui Epicur că în locul acestui principiu spiritual el a născocit devierea, i se poate obiecta că sufletul atomului este doar o vorbă, în timp ce în devierea atomului este reprezentat adevăratul suflet al atomului, conceptul de singularitate abstractă.

Înainte de a examina urmările devierii atomului de la linia dreaptă, trebuie să relevăm încă un moment deosebit de important, căruia pînă acum nu i s-a acordat nici o atenţie.

Fapt e că devierea atomului de la linia dreaptă nu este o determinaţie particulară ce se întîlneşte întîmplător în fizica epicuriană. Dimpotrivă, legea pe care o exprimă ea străbate întreaga filozofie epicuriană, dar în aşa fel încît — după cum se înţelege de la sine — modul determinat de a fi al manifestării ei depinde de sfera în care se aplică.

Singularitatea abstractă îşi poate înfăptui conceptul — determinaţia ei de formă, pura fiinţare pentru sine, independent de fiinţarea nemijlocită, suprimarea oricărei relativităţi — numai *prin abstragere de la fiinţarea care i se opune.* Căci pentru a o depăşi cu adevărat pe aceasta din urmă, ea ar trebui s-o idealizeze, ceea ce poate să facă numai universalitatea.

Aşadar, după cum atomul se eliberează de existenţa sa relativă, linia dreaptă, abstrăgîndu-se de la ea, deviind de la ea, tot aşa întreaga filozofie epicuriană evită fiinţarea limitativă pretutindeni unde conceptul de singularitate abstractă, independenţa şi negarea oricărei relaţii cu altceva urmează să fie reprezentat în existenţa sa.

Astfel, scopul activităţii este abstragerea, evitarea durerii şi tulburării, ataraxia [20]). Astfel, binele este fuga de rău [21]), iar plăcerea este evitarea suferinţei [22]). În sfîrşit, acolo unde singularitatea abstractă apare în suprema ei libertate şi independenţă, în totalitatea ei, acolo — în mod cu totul consecvent — fiinţarea determinată, care este evitată, este *orice fiinţare determinată; şi de aceea zeii evită lumea,* nu se sinchisesc de ea şi sălăşluiesc în afara ei [23]).

Unii şi-au bătut joc de aceşti zei ai lui Epicur, care, semănînd cu oamenii, sălăşluiesc în intermundiile lumii reale, nu au corp, ci cvasicorp, nu au sînge, ci cvasisînge [24]), şi care, dăinuind într-un calm fericit, nepăsători faţă de noi şi de lume, nu ascultă nici o rugă, sînt adoraţi pentru frumuseţea lor, pentru maiestatea lor şi pentru natura lor superioară, şi nu pentru vreun folos.

Şi, totuşi, zeii aceştia nu sînt o ficţiune a lui Epicur. Ei au existat. *Sînt zeii plastici ai artei greceşti. Romanul Cicero* îi ironizează pe bună dreptate [25]; însă *grecul Plutarh* a uitat de orice viziune elenă atunci cînd spune că această învăţătură despre zei, care suprimă frica şi superstiţia, nu ne dă bucurie şi nu ne asigură favoarea zeilor, ci ne pune faţă de ei în aceeaşi situaţie ca faţă de peştii hyrcanieni [27], de la care nu aşteptăm nici pagube, nici foloase [26]). Calmul contemplativ e un moment esenţial al caracterului zeilor eleni, după cum arată şi *Aristotel*: „Lucrul cel mai bun nu are nevoie de acţiune, căci el însuşi este scopul" [27]).

Să vedem acum *consecinţa* care decurge nemijlocit din devierea atomului. Această deviere exprimă faptul că atomul neagă orice mişcare şi orice raport în care el, ca fiinţare particulară, este determinat de altă fiinţare particulară. Lucrul acesta apare sub următoarea formă: atomul se abstrage de la fiinţarea care i se opune şi deviază de la ea. Dar ceea ce este inclus în devierea atomului — *negarea de către el a oricărui raport faţă de altul* — trebuie *să fie realizat, manifestat într-o formă pozitivă*. Acest lucru este posibil numai atunci cînd *fiinţarea determinată la care se raportează atomul nu este altceva decît el însuşi*, adică este tot *un atom*, şi, întrucît acesta este determinat la rîndul său tot în mod nemijlocit, această fiinţare determinată o constituie *numeroşi atomi. Astfel respingerea numeroşilor atomi este realizarea necesară a „legii atomului"*, cum numeşte *Lucreţiu* devierea. Dar întrucît aici orice determinaţie este pusă ca o fiinţare particulară, respingerea se adaugă ca a treia mişcare la cele anterioare. Pe bună dreptate spune Lucreţiu că, dacă atomii nu ar fi deviat, nu ar fi existat nici ciocnirea, nici întîlnirea atomilor şi lumea nu s-ar fi creat niciodată [28]). Căci atomii *sînt pentru ei înşişi unicul obiect, nu se pot raporta decît la ei înşişi*; prin urmare, ca să ne exprimăm în termeni spaţiali, ei se pot *întîlni unul cu altul* numai negînd orice existenţă relativă a lor în care s-ar raporta la altul; şi această existenţă relativă este, după cum am văzut, mişcarea lor iniţială, mişcarea de cădere în linie dreaptă. Ei se întîlnesc, aşadar, numai în urma devierii de la aceasta din urmă. De o simplă fărîmiţare materială nu poate fi vorba aici [29]).

Şi, într-adevăr, singularitatea care fiinţează nemijlocit este realizată conform conceptului ei numai atunci cînd se raportează la un altul care este ea însăşi, chiar dacă acest altul îi stă în faţă sub formă de existenţă nemijlocită. Astfel omul încetează a fi un produs al naturii numai atunci cînd acel altul la care se raportează nu este o existenţă diferită, ci este el însuşi un om singular, deşi nu încă spirit. Dar pentru ca omul, ca om, să devină unicul său

obiect real, el trebuie să înfrîngă în sine fiinţarea sa relativă, puterea poftelor şi a naturii oarbe. *Respingerea este prima formă a conştiinţei de sine*; de aceea ea corespunde acelei conştiinţe de sine care se percepe ca ceva care fiinţează nemijlocit, ca singularitate abstractă.

Prin urmare, în respingere este realizat conceptul de atom, potrivit căruia atomul este formă abstractă, dar nu mai puţin şi opusul acestei determinaţii, potrivit căreia el este materie abstractă; căci aceia la care se raportează el sînt, ce-i drept, atomi, dar *alţi* atomi. *Dar dacă mă raportez la mine însumi ca la un nemijlocit, altul, raportul meu este material.* Aceasta este extrema exterioritate care poate fi gîndită. În respingerea atomilor, aşadar, materialitatea lor, exprimată în căderea în linie dreaptă, şi determinaţia lor de formă, exprimată în deviere, sînt unite în mod sintetic.

Democrit, în opoziţie cu Epicur, transformă în mişcare silită, într-un act al necesităţii oarbe ceea ce pentru Epicur este realizarea conceptului de atom. Am văzut mai înainte că el consideră ca substanţă a necesităţii vîrtejul (δίνη) care se produce în urma respingerii şi ciocnirii atomilor unul de altul. El vede, aşadar, în respingere numai latura materială, fărîmiţarea, schimbarea, nu latura ideală, în virtutea căreia este negată în atom orice raportare la altul, iar mişcarea este pusă ca o determinare de sine. Aceasta se vede clar din faptul că el îşi reprezintă în mod cu totul sensibil una şi aceeaşi substanţă corporală împărţită prin porţiuni de spaţiu vid în multe corpuri, asemenea aurului sfărîmat în bucăţi [30]). Prin urmare, cu greu se poate spune că el ar sesiza unul ca concept al atomului.

Aristotel are dreptate cînd, polemizînd cu el, spune: „De aceea Leucip şi Democrit, care afirmă că corpurile primare se mişcă veşnic în vidul nemărginit, ar trebui să spună de ce gen este această mişcare şi ce mişcare corespunde naturii acestor corpuri. Căci dacă fiecare din elemente este silit de altul să se mişte, este totuşi necesar ca fiecare să aibă şi o mişcare naturală în afară de cea silită; şi această primă mişcare trebuie să fie nu silită, ci naturală. Altminteri am ajunge la un regres la infinit" [31]).

Devierea epicuriană a atomului a schimbat, aşadar, întreaga construcţie interioară a lumii atomilor prin faptul că în ea a fost exprimată determinaţia de formă şi a fost realizată contradicţia care rezidă în însuşi conceptul de atom. De aceea Epicur a fost primul care a înţeles esenţa respingerii, deşi într-o formă sensibilă, în timp ce Democrit nu a cunoscut decît existenţa ei materială.

De aceea în doctrina lui Epicur întîlnim şi forme mai concrete ale respingerii, cum sînt în viaţa politică *contractul,* iar în viaţa socială *prietenia* [32]), care este slăvită ca binele suprem.

CAPITOLUL AL DOILEA
CALITĂŢILE ATOMULUI

A avea proprietăţi contravine conceptului de atom ; căci, cum spune Epicur, fiecare proprietate e schimbătoare, în timp ce atomii nu se schimbă [1]). Şi, totuşi, este *logic necesar* să li se atribuie asemenea proprietăţi. Căci numeroşii atomi ai respingerii, despărţiţi unul de altul prin spaţiul sensibil, trebuie în mod necesar *să se deosebească nemijlocit unul de altul şi de esenţa lor pură,* adică trebuie să aibă *calităţi.*

De aceea, în cele ce urmează nu iau de loc în consideraţie afirmaţia lui *Schneider* şi *Nürnberger* că Epicur nu ar fi atribuit atomilor nici un fel de calităţi, că la Diogene Laerţiu §§ 44 şi 54 din scrisoarea către Herodot ar fi fost interpolate. Chiar dacă această din urmă supoziţie ar fi adevărată, cum ar putea fi puse la îndoială mărturiile lui Lucreţiu, Plutarh şi în general ale tuturor autorilor care au scris despre Epicur ? În plus, la Diogene Laerţiu calităţile atomului sînt menţionate nu în două, ci în zece paragrafe, şi anume în §§ 42, 43, 44, 54, 55, 56, 57, 58, 59 şi 61. Argumentarea acestor critici, care spun că „ei nu au izbutit să lege calităţile atomului de conceptul lui" este foarte superficială. *Spinoza* spune că ignoranţa nu este un argument. Dacă fiecare s-ar apuca să şteargă la antici pasajele pe care nu le înţelege, ne-am pomeni curînd în faţa unei tabula rasa !

Datorită calităţilor, atomul capătă o existenţă care contrazice conceptul lui ; el este pus ca *fiinţare în fapt înstrăinată, deosebită de propria lui esenţă.* Tocmai această contradicţie îl interesează îndeosebi pe Epicur. De aceea, îndată ce stabileşte o proprietate, deducînd astfel o consecinţă care decurge din natura materială a atomului, el îi opune totodată determinaţii care anihilează din nou această proprietate în propria ei sferă şi, dimpotrivă, reafirmă conceptul de atom. *De aceea el determină toate proprietăţile în aşa fel, încît ele se contrazic pe ele însele.* Spre deosebire de el, Democrit nu examinează nicăieri proprietăţile în raport cu atomul însuşi şi nu obiectivează contradicţia dintre concept şi existenţă care rezidă în aceste proprietăţi. Întregul său interes se concentrează, dimpotrivă, asupra înfăţişării calităţilor în raport cu natura concretă care urmează a fi constituită din ele. Pentru el, acestea sînt simple ipoteze pentru explicarea diversităţii fenomenale. De aceea conceptul de atom nu are nimic de-a face cu ele.

Pentru a dovedi afirmaţia noastră trebuie în primul rînd să stabilim cu precizie ce spun izvoarele, care aici par să se contrazică.

În lucrarea *„De placitis philosophorum"* se spune: „Epicur afirmă că atomii au trei proprietăţi: mărime, formă şi greutate. Democrit le atribuia numai două: mărimea şi forma; Epicur a adăugat o a treia: greutatea" [2]). Acelaşi pasaj este reprodus textual în „Praeparatio evangelica" a lui *Eusebiu* [3]).

El este confirmat de mărturia lui *Simplicius* [4]) şi *Philopon* [5]), care atestă că Democrit atribuia atomilor numai deosebiri de mărime şi de formă. Diametral opusă este părerea lui *Aristotel*, care, în cartea sa *„De generatione et corruptione"*, atribuie atomilor lui Democrit o greutate diferită [6]). În altă parte (în cartea întîi din *„De caelo"*), *Aristotel* lasă deschisă problema dacă Democrit atribuia sau nu atomilor greutate, întrucît spune: „Astfel nici unul dintre corpuri nu va fi absolut uşor dacă toate au greutate; iar dacă toate au uşurătate, nici unul nu va fi greu" [7]). *Ritter*, în lucrarea sa „Geschichte der alten Philosophie", respinge, sprijinindu-se pe autoritatea lui Aristotel, indicaţiile date de Plutarh, Eusebiu şi Stobeu [8]); mărturiile lui Simplicius şi Philopon el nu le ia în consideraţie.

Să vedem dacă aceste pasaje se contrazic într-adevăr atît de mult. În citatele reproduse, Aristotel nu vorbeşte ex professo * despre calităţile atomului. În cartea a opta din „Metafizica", dimpotrivă, se spune: „Se pare că Democrit crede că există numai trei feluri de diferenţe. După el, corpul substrat este, ca materie, unul şi acelaşi, dar se deosebeşte fie prin formă (ρυσμός), fie prin poziţie (τροπή), fie prin ordine (διαθιγή)" [9]). Un lucru se vede imediat din acest pasaj: greutatea nu este amintită printre proprietăţile atomilor lui Democrit. Particulele materiei fărîmiţate, despărţite una de alta prin vid, trebuie să aibă forme deosebite, şi acestea din urmă sînt deduse în mod cu totul extrinsec din luarea în considerare a spaţiului. Aceasta reiese şi mai clar din următorul pasaj din Aristotel: „Leucip şi discipolul său Democrit admit ca elemente plinul şi golul... Acestea sînt cauze a tot ce există în calitate de materie. Şi, după cum cei care admit că una e substanţa ce stă la temelia tuturor lucrurilor, iar tot restul îl explică prin schimbările survenite în sînul acestei substanţe unice, socotind rarefierea şi condensarea ca principii ale acelor schimbări, tot aşa şi aceştia consideră drept cauze ale tuturor celorlalte calităţi deosebirile dintre atomi; căci, spun ei, fiinţa care stă la bază se deosebeşte numai prin formă (ρυσμός), ordine (διαθιγή) şi poziţie (τροπή) ...Ca să

* — în mod special. — *Nota trad.*

luăm un exemplu, A se deosebește de N prin formă, AN de NA prin ordine, iar N de Z prin poziție" [10]).

Din acest pasaj reiese în mod evident că Democrit consideră proprietățile atomului numai în raport cu constituirea deosebirilor din lumea fenomenală, și nu în raport cu atomul însuși. Reiese mai departe că Democrit nu consideră greutatea drept o proprietate esențială a atomului. Pentru el greutatea e de la sine înțeleasă, căci tot ce e corporal este greu. Tot astfel nici mărimea nu este, după părerea lui, o calitate fundamentală. Ea este o determinație accidentală, care este dată atomilor o dată cu figura. Numai diversitatea figurilor îl interesează pe Democrit, deoarece nimic altceva nu este cuprins în formă, poziție și ordine. Mărimea, forma, greutatea, combinate așa cum o face Epicur, reprezintă diferențe pe care atomul le are în sine ; forma, poziția, ordinea sînt diferențe pe care el le are în raport cu altul. În timp ce la Democrit găsim, așadar, determinări pur ipotetice pentru explicarea lumii fenomenelor, la Epicur ni se înfățișează consecințele care decurg din principiul însuși. De aceea vom examina separat fiecare dintre determinațiile proprietăților atomului în doctrina lui Epicur.

În primul rînd, atomii *au mărime* [11]). Pe de altă parte, mărimea e și negată. Și anume atomii nu au *orice mărime* [12]), ci trebuie admise numai *unele* diferențe în mărimea lor [13]). Trebuie să li se atribuie numai negarea mărimii, micimea [14]), dar nu minimul, întrucît aceasta ar fi o determinație pur spațială, ci micimea infinită, care exprimă contradicția [15]). *Rosinius,* în notele sale la fragmentele din Epicur, traduce deci greșit un pasaj și scapă complet din vedere altul atunci cînd spune :

„Și acest gen de finețe a atomilor Epicur l-a fundamentat prin micimea lor de necrezut, spunînd, după mărturia lui Laerțiu, X, 44, că ei nu au de loc mărime" [16]).

Trec peste afirmația lui *Eusebiu* că Epicur a atribuit primul atomilor o micime infinită [17]), în timp ce Democrit admitea și existența unor atomi de dimensiuni foarte mari, după cum spune *Stobeu,* chiar de dimensiunea unor lumi [18]).

Pe de o parte, această afirmație contrazice mărturia lui *Aristotel* [19]), iar pe de altă parte Eusebiu sau, mai bine zis, episcopul alexandrin *Dionisie,* pe care îl citează, se contrazice pe sine însuși ; căci în aceeași carte se spune că Democrit considera drept principii ale naturii corpuri indivizibile, care pot fi contemplate prin intermediul rațiunii [20]). Un lucru este clar : Democrit nu este conștient de această contradicție, ea nu-l preocupă, în timp ce pe Epicur ea îl interesează în cel mai înalt grad.

A doua proprietate a atomului epicurian este *forma* [21]). Dar și această determinație contrazice conceptul de atom și de aceea tre-

buie pus opusul ei. Singularitatea abstractă este ceea ce este egal cu sine în mod abstract şi deci e lipsit de formă. De aceea deosebirile de formă ale atomilor, deşi nu pot fi determinate [22]), nu sînt totuşi nici absolut infinite [23]). Dimpotrivă, numărul formelor prin care se deosebesc atomii este determinat şi finit [24]). De aici reiese de la sine că sînt mai puţine forme diferite decît atomi [25]), în timp ce Democrit admite o multitudine infinită de forme [26]). Dacă fiecare atom ar avea o formă particulară proprie numai lui, ar trebui să existe atomi de mărime infinită [27]), deoarece ei ar avea o deosebire infinită, deosebirea faţă de toţi ceilalţi, aidoma monadelor lui Leibniz. De aceea afirmaţia lui Leibniz că nu există două lucruri identice se inversează, şi anume că există infinit de mulţi atomi care au aceeaşi formă [28]) ; datorită acestui fapt, determinaţia formei este din nou negată, căci o formă care nu se mai deosebeşte de celelalte nu e formă.

În sfîrşit, este de cea mai mare importanţă faptul că Epicur introduce *greutatea* [29]) ca cea de-a *treia* calitate a atomului, căci în centrul de greutate materia posedă acea singularitate ideală care constituie o determinaţie fundamentală a atomului. Din moment ce atomii sînt transpuşi în lumea reprezentării, ei trebuie să aibă în mod necesar şi greutate.

Dar şi greutatea contrazice direct conceptul de atom, căci ea este singularitatea materiei ca punct ideal, care se află în afara ei. Atomul însă este el însuşi această singularitate, reprezentată, asemenea centrului de greutate, ca o existenţă singulară. De aceea pentru Epicur greutatea există numai ca *greutate diferită,* iar atomii sînt ei înşişi *centre de greutate substanţiale,* asemenea corpurilor cereşti. Dacă aplicăm aceasta la concret, reiese de la sine concluzia pe care bătrînul *Brucker* o găseşte atît de uimitoare [30]) şi de care ne asigură *Lucreţiu* [31]) : că Pămîntul nu are centru, către care să tindă totul, şi că nu există antipozi. Întrucît, mai departe, greutatea este proprie numai atomului ca ceva deosebit de ceilalţi, înstrăinat şi înzestrat cu proprietăţi, se înţelege că acolo unde atomii sînt gîndiţi nu ca mulţi sub raportul deosebirii dintre ei, ci numai în raport cu vidul, determinaţia greutăţii cade. Atomii, oricît ar fi de diferiţi ca masă şi ca formă, se mişcă cu aceeaşi viteză în spaţiul vid [32]). De aceea Epicur aplică determinaţia greutăţii numai în respingere şi în combinaţiile care izvorăsc din respingere, ceea ce a făcut posibilă afirmaţia că numai conglomeratele de atomi sînt înzestrate cu greutate, dar nu şi atomii înşişi [33]).

Încă *Gassendi* îl laudă pe Epicur pentru faptul că acesta, călăuzit exclusiv de raţiune, a anticipat experienţa care avea să arate că toate corpurile, cu toate că sînt extrem de diferite ca greu-

tate şi ca masă, se mişcă cu aceeaşi viteză atunci cînd cad de sus în jos [34]).

Examinarea proprietăţilor atomului duce, prin urmare, la acelaşi rezultat ca şi examinarea devierii, şi anume : Epicur a obiectivat în conceptul de atom contradicţia dintre esenţă şi existenţă şi în felul acesta a creat ştiinţa atomisticii, în timp ce la Democrit nu găsim o realizare a principiului însuşi, ci se fixează doar latura materială şi se emit ipoteze pentru nevoile empiriei.

CAPITOLUL AL TREILEA
ATOMI-PRINCIPII ŞI ATOMI-ELEMENTE

În articolul său, amintit mai sus, despre noţiunile astronomice ale lui Epicur, *Schaubach* spune :

„*Epicur* împreună cu *Aristotel* au făcut o deosebire între *principii* (ἄτομοι ἀρχαί *), Diogene Laerţiu, X, 41) şi *elemente* (ἄτομα στοιχεῖα **. Diogene Laerţiu, X, 86). Primii sînt atomii care pot fi cunoscuţi numai prin intelect şi nu umplu nici un fel de spaţiu [1])... Ei se numesc *atomi* nu în calitate de cele mai mici corpuri, ci pentru că nu pot fi împărţiţi în spaţiu. Potrivit acestor reprezentări, s-ar putea crede că Epicur nu a atribuit atomilor nici un fel de proprietăţi de ordin spaţial [2]). Dar în scrisoarea către Herodot (Diogene Laerţiu, X, 44, 54) el atribuie atomilor nu numai greutate, ci şi mărime şi formă... De aceea socotesc aceşti din urmă atomi ca făcînd parte din a doua categorie ; ei au provenit din primii, dar sînt consideraţi, la rîndul lor, ca particule elementare ale corpurilor" [3]).

Să examinăm mai îndeaproape pasajul pe care *Schaubach* îl citează din Diogene Laerţiu. Acolo se spune : „(celelalte probleme de fizică ca) de exemplu că universul constă din corpuri şi din natura impalpabilă sau că elementele primordiale sînt atomii şi toate teoriile de acest fel..." *** Epicur îl învaţă aici pe Pythocles, căruia îi scrie că învăţătura despre meteori se deosebeşte de toate celelalte doctrine din fizică, de pildă de cea potrivit căreia totul este corp şi vid sau de cea potrivit căreia există substanţe fundamentale indivizibile. După cum se vede, aici nu există absolut nici un temei pentru a se admite că este vorba de o a doua categorie de atomi ****. S-ar putea să pară că deosebirea dintre cele două formulări : „universul constă din corpuri şi din natura impalpabilă" şi „elementele

* — atomi-principii. — *Nota trad.* ** — atomi-elemente. — *Nota trad.* *** *Diogenes Laertios.* „Despre vieţile şi doctrinele filozofilor", Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 487. — *Nota trad.* **** În continuare, manuscrisul conţine următorul pasaj tăiat : „Din cuvintele lui Epicur : «Toate acestea n-au început de vreme ce cauzele sînt atomii» [4]) s-ar putea conchide tot atît de bine sau tot atît de greşit că Epicur admite existenţa unei a *treia* categorii, «atomii-*cauze*»". — *Nota trad.*

primordiale sînt atomii" stabileşte o distincţie între corpuri şi „atomii-elemente" şi că, în acest caz, „corpuri" înseamnă atomi din prima categorie, în opoziţie cu „atomii-elemente". Dar nici vorbă de aşa ceva. „Corp" înseamnă *corporalul* în opoziţie cu *vidul*, care de aceea e şi numit „incorporal" [5]). De aceea în noţiunea de „corp" sînt incluşi atît atomii, cît şi corpurile compuse. Aşa, de pildă, în scrisoarea către Herodot se spune: „Universul constă din *corpuri*... dacă n-ar fi *vidul* şi spaţiul, pe care le mai numim şi natura impalpabilă... unele corpuri sînt *compuse*, altele sînt elemente din care-s făcute aceste corpuri. *Aceste elemente sînt insecabile* şi neschimbătoare... Este deci necesar ca principiile lucrurilor să fie insecabile şi elementele naturale ale corpurilor" [6]). În pasajul amintit aici, Epicur vorbeşte, aşadar, mai întîi de *corporal* în general, spre deosebire de *vid*, iar apoi de corporalul particular, de atomi.

Nici referirea lui *Schaubach* la Aristotel nu dovedeşte nimic. Deosebirea dintre „principiu" şi „element", asupra căreia insistă în mod special stoicii [7]), o întîlnim, ce-i drept, şi la Aristotel [8]), dar acesta admite şi identitatea ambelor expresii [9]). El spune chiar categoric că „element" înseamnă în special atom [10]). Tot aşa Leucip şi Democrit numesc plinul şi golul „element" [11]).

La Lucreţiu, în scrisorile lui Epicur din Diogene Laerţiu, în „Coloten" al lui Plutarh [12]), la Sextus Empiricus [13]), proprietăţile sînt atribuite atomilor înşişi, şi tocmai de aceea au fost determinate ca suprimîndu-se ele însele.

Dar dacă este considerată antinomică afirmaţia că corpurile percepute numai prin raţiune sînt înzestrate cu calităţi spaţiale, este o antinomie mult mai mare că înseşi calităţile spaţiale pot fi percepute numai prin intelect [14]).

În sfîrşit, *Schaubach*, pentru a-şi argumenta în continuare părerea, citează următorul pasaj din Stobeu: „Epicur socotea cele primare (adică corpurile primare) [τὰ πρῶτα (σώματα)] simple; corpurile compuse, formate din ele, au toate greutate". La acest pasaj din Stobeu s-ar mai putea adăuga următoarele, în care „atomii-elemente" sînt menţionaţi ca o categorie deosebită de atomi: *(Plutarh) „De placitis philosophorum"*, I, 246 şi 249, şi *Stobeu „Eclogae physicae et ethicae"*, vol. I, p. 5 [15]). De altfel, în aceste pasaje nu se afirmă cîtuşi de puţin că atomii primari nu au mărime, formă şi greutate. Dimpotrivă, se vorbeşte numai de greutate ca de o proprietate prin care „atomii-elemente" se deosebesc de „atomii-principii". Dar am remarcat deja în capitolul anterior că greutatea îşi găseşte aplicarea numai în respingere şi în conglomeraţiile care derivă din ea.

Nici cu inventarea „atomilor-elemente" nu se ajunge la nimic. Este tot atît de greu să se treacă de la „atomii-principii" la „atomii-elemente" pe cît de greu e să li se atribuie proprietăți în mod direct. Cu toate acestea, eu nu neg cu desăvîrșire această distincție. Neg numai existența a două categorii fixe, diferite, de atomi. Acestea sînt mai curînd determinări diferite ale uneia și aceleiași categorii de atomi.

Înainte de a analiza această deosebire, țin să atrag atenția asupra unei alte maniere a lui Epicur. Și anume el preferă să reprezinte diferitele determinații ale unui concept drept existențe independente și diferite. După cum principiul său e atomul, tot așa însuși modul său de a cunoaște e atomistic. Fiecare moment al dezvoltării se transformă la el imediat într-o realitate fixă, parcă despărțită prin spațiul vid de conexiunile ei. Orice determinație îmbracă forma singularității izolate.

Această manieră reiese clar din următorul exemplu.

Infinitul, τὸ ἄπειρον, sau *infinitio*, cum traduce Cicero, este folosit uneori de Epicur în sensul unei naturi aparte. Și tocmai în aceleași pasaje în care „elementele" sînt determinate ca substanță permanentă, care stă la bază, găsim și „infinitul" autonomizat [16].

Însă infinitul, chiar după determinările date de Epicur, nu reprezintă o substanță particulară, nici ceva care există în afara atomilor și a vidului; dimpotrivă, infinitul este o determinație accidentală a acestora. Găsim anume trei semnificații ale „infinitului".

În primul rînd, „infinitul" exprimă pentru Epicur o calitate comună atomilor și vidului. În acest sens, infinitul este infinitatea universului, care este infinit datorită multitudinii infinite a atomilor, datorită mărimii infinite a vidului [17].

În al doilea rînd, ἀπειρία* este multitudinea atomilor, astfel că nu atomul, ci atomii infinit de mulți sînt opuși vidului [18].

În sfîrșit, dacă sîntem îndreptățiți să tragem din învățătura lui Democrit concluzii în privința lui Epicur, „infinitul" înseamnă și exact contrarul: vidul nelimitat, care este opus atomului determinat în sine și limitat prin sine [19].

În toate aceste semnificații — și ele nu sînt unicele, chiar unic posibile pentru atomistică — infinitul este doar o determinație a atomului și a vidului. Cu toate acestea, i se atribuie o existență particulară de sine stătătoare, este pus chiar ca o natură specifică alături de principiile a căror determinație o exprimă.

De aceea, fie că Epicur însuși a fixat ca o categorie independentă primară de atom determinația în care acesta devine „ele-

* — infinitate. — *Nota trad.*

ment", ceea ce de altfel, judecînd după prioritatea istorică a unui izvor asupra altuia, nu este de presupus, fie că — ceea ce ni se pare mai verosimil — Metrodor, discipolul lui Epicur, a transformat pentru prima oară determinaţia diferită într-o existenţă diferită [20]), noi trebuie să atribuim această autonomizare a unor momente determinate metodei subiective a conştiinţei atomistice. Prin faptul că unor determinaţii diferite li se atribuie forma unor existenţe diferite nu se ajunge la înţelegerea deosebirii lor.

Pentru Democrit, atomul are numai semnificaţia de „element", de substrat material. Deosebirea dintre atom ca ἀρχή * şi atom ca στοιχεῖον **, dintre atom ca principiu şi atom ca substrat, îi aparţine lui Epicur. Importanţa acestei deosebiri reiese clar din următoarele :

Contradicţia dintre existenţă şi esenţă, dintre materie şi formă, contradicţie care rezidă în conceptul de atom, se manifestă în fiecare atom singular însuşi prin aceea că e înzestrat cu calităţi. Datorită calităţii, atomul se înstrăinează de conceptul său, dar în acelaşi timp se desăvîrşeşte în construcţia lui. Şi iată că din respingere şi din conglomeratele — legate de ea — de atomi înzestraţi cu calităţi ia naştere lumea fenomenelor.

În această trecere din lumea esenţei în lumea fenomenelor, contradicţia din conceptul de atom îşi găseşte realizarea cea mai pregnantă. Căci atomul, potrivit conceptului său, este forma absolută, esenţială a naturii. *Această formă absolută este degradată acum, este redusă la materia absolută, substratul amorf al lumii fenomenelor.*

Atomii sînt, e adevărat, substanţa naturii [21]), din care se naşte totul şi în care se descompune totul [22]), dar distrugerea permanentă a lumii fenomenelor nu duce la nici un rezultat. Se formează noi fenomene, dar atomul însuşi, ca ceva trainic, rămîne întotdeauna la bază [23]). Prin urmare, în măsura în care atomul este gîndit potrivit conceptului său, existenţa lui este spaţiul vid, natura nimicită ; în măsura în care trece în realitate, el este redus la baza materială, care, purtătoare a unei lumi de raporturi variate, nu există niciodată altfel decît în forme indiferente şi exterioare ei. Aceasta este o concluzie necesară, deoarece atomul, gîndit ca abstract-singular şi terminat, nu se poate manifesta ca forţă care idealizează această diversitate şi o pătrunde.

Singularitatea abstractă este libertatea de orice fiinţare în fapt, şi nu libertatea în fiinţarea în fapt. Ea nu poate străluci în lumina fiinţării în fapt. În această stihie ea îşi pierde caracterul şi

* — principiu. — *Nota trad.* ** — element. — *Nota trad.*

devine materială. De aceea atomul nu se ridică la suprafața lumii fenomenelor [24]) sau, acolo unde intră în această lume, este degradat, fiind redus la baza materială. Atomul ca atare există numai în vid. Astfel moartea naturii a devenit substanța ei nemuritoare și Lucrețiu exclamă pe drept :

„Nemuritoarea moarte te-a despuiat de-o viață muritoare" *.

Deosebirea filozofică dintre Epicur și Democrit constă tocmai în faptul că primul analizează și obiectivează contradicția în această acuitate extremă a ei, deosebind astfel atomul ca „element", ca bază a fenomenului, de atomul ca „principiu", așa cum există în vid ; Democrit însă obiectivează numai un singur moment. Este aceeași deosebire care, în lumea esenței, în imperiul atomilor și al vidului, îl desparte pe Epicur de Democrit. Dar întrucît numai atomul înzestrat cu calități este desăvîrșit, căci lumea fenomenelor poate lua naștere numai din atomul desăvîrșit și înstrăinat de conceptul său, Epicur exprimă aceasta în așa fel încît numai atomul înzestrat cu calități devine „element", sau numai „atomul-element" este înzestrat cu calități.

CAPITOLUL AL PATRULEA
TIMPUL

Deoarece materia, ca pură raportare la sine, este sustrasă în atom oricărei variabilități și relativități, reiese în mod nemijlocit că timpul trebuie să fie exclus din conceptul de atom, din lumea esenței. Căci materia este veșnică și de sine stătătoare numai în măsura în care se face abstracție în ea de momentul temporal. Asupra acestui punct sînt de acord și Democrit, și Epicur. Dar părerile lor diferă atunci cînd este vorba de modul de a determina timpul, care este îndepărtat din lumea atomilor de semnificația pe care i-o atribuie.

La Democrit, timpul nu are nici o semnificație, nu prezintă nici o necesitate pentru sistem. Democrit îl explică pentru a-l înlătura. El îl determină ca veșnic, pentru ca, după cum spun *Aristotel* [1]) și *Simplicius* [2]), să înlăture din atomi apariția și pieirea, adică temporalul. El însuși, timpul, ar fi dovada că nu totul trebuie să aibă o origine, un moment de început.

Dar aici este un sens mai adînc. Intelectul, care operează cu reprezentări, care nu poate concepe independența substanței, se întreabă asupra devenirii ei în timp. El nu-și dă seama că, trans-

* *Lucrețiu.* „Poemul naturii". București, Editura științifică, 1965, III, 1 205. — *Nota trad.*

formînd substanţa în ceva temporal, el transformă totodată timpul în ceva substanţial şi astfel suprimă noţiunea de timp, căci timpul devenit absolut încetează să mai fie temporal.

Pe de altă parte însă, această rezolvare este nesatisfăcătoare. Exclus din lumea esenţei, timpul se mută în conştiinţa de sine a subiectului care filozofează, dar nu vine în atingere cu lumea însăşi.

Altfel stau lucrurile la Epicur. Exclus din lumea esenţei, *timpul* devine pentru el *forma absolută a fenomenului*. Şi anume el este determinat ca accident al accidentului. Accidentul este schimbarea substanţei în general. Accidentul accidentului este schimbarea care se reflectă în sine, schimbarea ca atare. Tocmai această formă pură a lumii fenomenelor este timpul [3]).

Combinarea este forma doar pasivă a naturii concrete ; timpul este forma ei activă. Dacă examinez combinarea sub aspectul fiinţării ei în fapt, atomul există dincolo de această combinare, în vid, în imaginaţie ; dacă examinez atomul sub aspectul conceptului lui, combinarea sau nu există de loc, sau există numai în reprezentarea subiectivă, căci combinarea este un raport care în egală măsură exprimă lipsa oricărui raport între atomii de sine stătători, închişi în sine, parcă indiferenţi unul faţă de altul. Dimpotrivă, timpul, schimbarea finitului pusă ca schimbare, este tot atît forma reală care separă fenomenul de esenţă, care pune fenomenul ca atare, pe cît e ceea ce readuce fenomenul la esenţă. Combinarea exprimă numai materialitatea atît a atomilor, cît şi a naturii care se naşte din ei. Dimpotrivă, timpul este în lumea fenomenelor ceea ce este conceptul de atom în lumea esenţei, şi anume abstracţia, suprimarea şi readucerea oricărei fiinţări în fapt determinate la fiinţarea-pentru-sine.

Din aceste consideraţii decurg următoarele concluzii. *În primul rînd,* la Epicur contradicţia dintre materie şi formă apare ca un caracter şi al naturii fenomenale, care devine astfel reflectarea naturii esenţiale, a atomului. Aceasta are loc prin faptul că timpul e opus spaţiului, forma activă a fenomenului celei pasive. *În al doilea rînd,* numai Epicur înţelege fenomenul ca fenomen, adică ca o înstrăinare a esenţei, înstrăinare care se manifestă ea însăşi, în realitatea sa, ca o asemenea înstrăinare. Dimpotrivă, la Democrit, pentru care combinarea este unica formă a naturii fenomenale, fenomenul nu arată prin el însuşi că este fenomen, că e ceva deosebit de esenţă. Prin urmare, dacă privim fenomenul sub aspectul existenţei lui, esenţa se confundă complet cu el, iar dacă considerăm fenomenul sub aspectul conceptului lui, esenţa se separă complet de el, astfel încît acesta se reduce la o aparenţă subiectivă.

Combinarea se raportează indiferent și material la bazele ei esențiale. Timpul, dimpotrivă, este focul esenței, care mistuie veșnic fenomenul și-i imprimă pecetea dependenței și a inesențialității. *În sfîrșit,* întrucît, potrivit lui Epicur, timpul este succesiunea ca atare, reflectarea fenomenului în sine însuși, natura fenomenală poate fi pe drept cuvînt considerată obiectivă, iar percepția senzorială poate fi pe drept cuvînt făcută criteriul real al naturii concrete, deși atomul, baza ei, nu poate fi sesizat decît prin intermediul rațiunii.

Și tocmai pentru că timpul este forma abstractă a percepției senzoriale, pentru conștiința epicuriană, în virtutea caracterului ei atomist, se vădește necesitatea determinării timpului ca o natură care există separat în natură. Mutabilitatea lumii sensibile ca mutabilitate, schimbarea ei ca atare, această reflectare în sine a fenomenului care constituie conceptul de timp, își are existența ei separată în senzorialitatea conștientă. *Senzorialitatea omului este, așadar, timpul întruchipat, reflectarea în sine existentă a lumii sensibile.*

Întrucît toate acestea decurg nemijlocit din determinarea conceptului de timp la *Epicur,* ele se pot demonstra foarte clar în particular. În scrisoarea lui Epicur către Herodot [4]), timpul este determinat astfel: el apare atunci cînd accidentele corpurilor, percepute prin simțuri, sînt gîndite ca accidente. Percepția senzorială reflectată în sine este aici, așadar, izvorul timpului și însuși timpul. De aceea timpul nu poate fi determinat prin analogie, nici nu se poate spune nimic altceva despre el, ci trebuie reținută evidența nemijlocită (ἐνάργεια) însăși; căci, întrucît percepția senzorială reflectată în sine este însuși timpul, nu se pot depăși limitele ei.

Pe de altă parte, la *Lucrețiu, Sextus Empiricus* și *Stobeu* [5]), accidentul accidentului, schimbarea reflectată în sine, este determinată ca timp. De aceea reflectarea accidentelor în percepția senzorială și reflectarea lor în sine sînt considerate drept unul și același lucru.

Datorită acestei legături între timp și senzorialitate, εἴδωλα*, pe care le găsim și la Democrit, capătă o semnificație mai logică.

Εἴδωλα reprezintă formele corpurilor din natură, care, asemenea unor învelișuri, se desprind de pe acestea și le transpun în fenomen [6]). Aceste forme ale lucrurilor emană în permanență din ele, pătrund în simțuri și dau astfel obiectelor posibilitatea să se manifeste ca fenomene. De aceea în auz natura se aude pe sine însăși,

* — simulacre. — *Nota trad.*

în miros se miroase pe sine însăşi, în văz se vede pe sine însăşi [7]). Simţurile omeneşti sînt astfel mediul în care se reflectă ca într-un focar procesele naturii şi în care, aprinzîndu-se, răspîndesc lumina fenomenelor.

La *Democrit,* aceasta este o inconsecvenţă, deoarece la el fenomenul este doar subiectiv ; la Epicur însă, aceasta este o urmare necesară, deoarece la el senzorialitatea este reflectarea lumii fenomenelor în sine, timpul ei întruchipat.

În sfîrşit, legătura dintre senzorialitate şi timp se manifestă în aşa fel, încît *caracterul temporal al lucrurilor şi manifestarea lor pentru simţuri se arată în ele însele ca unul şi acelaşi.* Tocmai pentru că corpurile se arată simţurilor, ele dispar [8]). Prin faptul că εἴδωλα se desprind în permanenţă de corpuri şi pătrund în simţuri, prin faptul că îşi au senzorialitatea nu în ele însele, ci în afara lor, ca o a doua natură, şi, prin urmare, nu se întorc din starea de desprindere, ele se dizolvă şi dispar.

Astfel, după cum atomul nu este altceva decît forma naturală a conştiinţei de sine abstracte, singulare, tot aşa natura sensibilă este numai conştiinţa de sine empirică-singulară obiectivată, şi acesta este senzorialul. De aceea simţurile sînt unicul criteriu în natura concretă, ca şi raţiunea abstractă în lumea atomilor.

CAPITOLUL AL CINCILEA
METEORII

Concepţiile astronomice ale lui *Democrit,* deşi, poate, ingenioase pentru timpul său, nu prezintă totuşi interes filozofic. Ele nu depăşesc cadrul unor raţionamente empirice şi nici nu se află în legătură lăuntrică mai precisă cu teoria atomilor.

Teoria lui *Epicur* despre corpurile cereşti şi procesele legate de ele, sau despre *meteori* (expresie în care el cuprinde toate acestea), dimpotrivă, este opusă nu numai părerilor lui Democrit, ci şi celor ale filozofiei greceşti în general. Adorarea corpurilor cereşti este un cult recunoscut de toţi filozofii greci. Sistemul corpurilor cereşti este prima formă de existenţă, naivă, determinată de natură, a raţiunii reale. Aceeaşi poziţie o deţine conştiinţa de sine greacă în imperiul spiritului. Ea este sistemul solar spiritual. De aceea în corpurile cereşti filozofii greci adorau propriul lor spirit.

Chiar *Anaxagora,* primul care a explicat din punct de vedere fizic cerul, apropiindu-l astfel — în alt sens decît Socrate — de Pămînt, la întrebarea de ce s-a născut a răspuns : „Ca să cercetez

Soarele, Luna și cerul" [1]). *Xenofan* însă, privind cerul, a spus: „Unul este Dumnezeu (τὸ ἕν)" [2]). Este cunoscută atitudinea religioasă pe care au avut-o față de corpurile cerești *pitagoricienii*, *Platon* și *Aristotel*.

Într-adevăr, Epicur se ridică împotriva concepției despre lume a întregului popor grec.

Aristotel spune: uneori se pare că noțiunea confirmă fenomenul, iar fenomenul noțiunea. Astfel, toți oamenii au o reprezentare despre zei și atribuie divinului locul cel mai înalt; așa procedează și barbarii, și elenii, în general toți cei care cred în existența zeilor, legînd, evident, nemuritorul de nemuritor; altfel nici nu se poate. Așadar, dacă divinul există, cum și este în realitate, atunci și afirmația noastră despre substanța corpurilor cerești este adevărată. Dar aceasta corespunde și percepției senzoriale, în măsura în care este vorba de convingerea umană. Căci în tot timpul care s-a scurs, judecînd după amintirile transmise din generație în generație, se pare că nimic nu s-a schimbat nici în întregul cer, nici în vreuna dintre părțile lui. Pînă și denumirea pare să ne fi fost transmisă de cei vechi și ei aveau în vedere același lucru ca și noi. Căci nu o dată și nu de două ori, ci de infinite ori au ajuns pînă la noi aceleași reprezentări. Și întrucît corpul primar este altceva decît pămîntul și focul, aerul și apa, ei au denumit locul cel mai înalt „eter", de la θεῖν ἀεί*, supranumindu-l „timpul veșnic" [3]). Dar cerul și locul cel mai înalt anticii l-au atribuit zeilor, căci numai el e nemuritor. Iar doctrina din zilele noastre confirmă că cerul este indestructibil, fără început și nepăsător față de toate avatarurile muritorilor. Astfel noțiunile noastre corespund profeției despre dumnezeu [4]). Faptul că există doar un singur cer este evident. De la străbunii din cele mai vechi vremuri a ajuns pînă la noi, păstrîndu-se sub formă de mituri la generațiile de mai tîrziu, reprezentarea că corpurile cerești sînt divinități și că divinitatea îmbrățișează întreaga natură. Restul s-a adăugat la acest sîmbure mai tîrziu sub formă de mituri, pentru a impresiona mulțimea în interesul ordinii legale și a binelui obștesc. Așa a ajuns să li se atribuie chipuri omenești sau să fie înfățișați ca asemănători cu fel de fel de animale, adăugîndu-li-se tot felul de amănunte în concordanță cu aceasta. Dacă însă dăm la o parte toate aceste adaosuri și reținem doar sîmburele de la început, anume că substanțele primare sînt divinități, ne vom încredința că aici este vorba de o revelație divină. De vreme ce, după toate probabilitățile, diversele domenii ale artei și ale filozofiei au fost descoperite și duse de mai

* — a curge veșnic. — *Nota trad.*

multe ori la gradul de dezvoltare posibil în diferite epoci, pentru ca după aceea să piară din nou, de bună seamă că şi părerile acelor vechi străbuni sînt ca nişte vestigii venerabile ce s-au păstrat pînă în zilele noastre [5]).

La *Epicur*, dimpotrivă, citim :

Pe lîngă toate acestea, mai sînt de considerat următoarele, anume că cea mai mare tulburare a sufletelor oamenilor ia naştere din credinţa că diferitele corpuri cereşti [sînt] fericite şi nepieritoare şi că, în acelaşi timp, li se atribuie voinţă, acţiuni şi intervenţii incompatibile cu aceste însuşiri ; şi încă... din teama deşteptată de mituri [6]). Noi nu sîntem siliţi să credem că în cer revoluţiile, solstiţiile, eclipsele, răsăriturile şi apusurile şi celelalte fenomene înrudite cu acestea au loc prin conducerea sau porunca, fie acum sau în trecut, a unei fiinţe care se bucură în acelaşi timp de fericirea deplină şi de nemurire. Într-adevăr, acţiunile... nu se împacă cu fericirea, ci presupun slăbiciune şi frică, precum şi dependenţă faţă de semenii noştri. Iarăşi nu trebuie să susţinem despre unele corpuri, care nu sînt altceva decît comasări de foc incandescent, că sînt în acelaşi timp dotate cu fericire şi capătă aceste mişcări după voie. Altfel o asemenea incompatibilitate va fi singură de ajuns ca să producă cea mai mare tulburare în sufletele noastre [7]).

De aceea, dacă *Aristotel* le-a reproşat anticilor că şi-au închipuit că, pentru a se rezema, cerul ar avea nevoie de Atlas [8]), care

> stă la hotarul de apus, sprijinind pe umerii lui coloanele cerului şi pămîntului
> (Eschil. „Prometeu înlănţuit", 348 sq.),

Epicur, dimpotrivă, îi mustră pe cei care îşi închipuie că omul ar avea nevoie de cer ; iar Atlas, pe care se sprijină cerul, nu este decît prostia şi superstiţia omenească. Prostia şi superstiţia sînt şi ele titani.

Întreaga scrisoare a lui Epicur către Pythocles tratează despre teoria corpurilor cereşti, cu excepţia ultimului fragment. Epicur încheie scrisoarea cu sentinţe etice. Şi este foarte nimerită încheierea teoriei meteorilor cu maxime morale, căci această teorie este pentru Epicur o problemă de conştiinţă. De aceea analiza noastră se va sprijini în special pe scrisoarea către Pythocles. Noi o vom completa cu extrase din scrisoarea către Herodot, la care însuşi Epicur se referă în epistola adresată lui Pythocles [9]).

În primul rînd, nu trebuie să credem că studierea meteorilor, luată în general sau în particular, ca şi studierea tuturor ştiinţelor naturii, poate avea alt scop decît ataraxia şi o convingere fermă [10]). Nu de teorii şi de ipoteze goale are nevoie viaţa noastră,

ci noi avem nevoie de un trai netulburat. După cum sarcina științei naturii în general este cercetarea cauzelor celor mai importante lucruri, tot așa și aici izvorul fericirii este cunoașterea meteorilor. În sine, teoria apusului și a răsăritului, a solstițiului și a eclipsei nu conține nici un temei deosebit pentru fericire ; numai teama îi stăpînește pe aceia care văd aceste fenomene, fără să cunoască nici natura, nici principalele cauze a ceea ce se întîmplă [11]). Pînă în prezent este contestată numai *superioritatea* pe care ar avea-o teoria meteorilor asupra celorlalte științe, și ea este pusă în rînd cu celelalte.

Dar teoria meteorilor *se deosebește și specific,* prin metoda sa atît de metoda eticii, cît și de tratarea celorlalte probleme de fizică, cum ar fi aceea a elementelor indivizibile și alte asemenea probleme, unde fenomenelor li se poate da o singură explicație. Meteorilor acest lucru le este impropriu [12]). Ei n-au la origine o singură cauză simplă, iar despre esența lor se pot face afirmații multiple, toate de acord cu fenomenele. Căci în știința naturii nu trebuie să ne călăuzim după legi și axiome goale [13]). Se repetă mereu că meteorii trebuie explicați nu ἁπλῶς (simplu, absolut), ci πολλαχῶς (multiform) ; acest lucru este valabil pentru răsăritul și apusul Soarelui și ale Lunii [14]), pentru descreșterea și creșterea din nou a Lunii [15]), pentru apariția unei figuri în Lună [16]), pentru schimbările în lungimea nopților și a zilelor [17]) și pentru celelalte fenomene cerești.

Cum se explică toate acestea ?

Orice explicație poate fi adoptată. Numai mitul trebuie respins. Dar el va fi respins numai atunci cînd, urmînd fenomenele, vom porni de la ele pentru a trage concluzii asupra lucrurilor neevidente [18]). Trebuie să urmăm strict fenomenele, percepția senzorială. De aceea trebuie folosită analogia. Astfel poate fi alungată teama și ne putem elibera de ea, explicînd cauzele meteorilor și ale celorlalte lucruri care se întîmplă în mod constant și îi uluiesc din cale-afară pe ceilalți oameni [19]).

Pluralitatea explicațiilor, multitudinea posibilităților trebuie nu numai să liniștească conștiința și să înlăture cauzele fricii, ci să nege totodată în corpurile cerești însăși unitatea, legea identică cu sine însăși și absolută. Corpurile cerești se pot comporta cînd într-un fel, cînd într-altul. Această posibilitate lipsită de legitate reprezintă însușirea caracteristică a realității lor. Totul în ele este nestabil și schimbător [20]). *Multitudinea explicațiilor trebuie să suprime totodată unitatea obiectului.*

Prin urmare, în timp ce *Aristotel,* în consens cu ceilalți filozofi greci, consideră corpurile cerești veșnice și nemuritoare, deoarece

se comportă întotdeauna la fel ; în timp ce el le atribuie chiar un element aparte, superior, nesupus greutăţii, *Epicur*, în directă opoziţie cu el, afirmă că lucrurile stau exact invers. Teoria meteorilor se deosebeşte în mod specific de toate celelalte doctrine din domeniul fizicii tocmai prin aceea că, potrivit ei, în meteori totul se petrece multiform şi neregulat, totul trebuie explicat prin cauze variate, nedefinit de multe. Şi Epicur respinge cu mînie şi vehemenţă părerea opusă : aceia care adoptă un singur mod de explicare şi le resping pe toate celelalte, aceia care recunosc în meteori un principiu unic, deci veşnic şi divin, cad într-o vorbărie goală şi se lasă influenţaţi de scamatoriile demne de sclavi ale astrologilor ; ei părăsesc terenul ştiinţei despre natură şi se aruncă în braţele miturilor ; caută să săvîrşească imposibilul, se ostenesc cu absurdul şi nici măcar nu ştiu unde anume este primejduită însăşi ataraxia. Flecăreala lor este demnă de dispreţ [21]). Trebuie să ne ferim de prejudecata că cercetarea acestor obiecte n-ar fi suficient de temeinică şi de subtilă în măsura în care îşi propune drept scop numai ataraxia şi fericirea noastră [22]). Norma absolută constă, dimpotrivă, în aceea că tot ce distruge ataraxia, tot ce generează primejdii nu se poate afla într-o natură indestructibilă şi veşnică. Conştiinţa trebuie să înţeleagă că aceasta este o lege absolută [23]).

Epicur ajunge astfel la concluzia : *tocmai pentru că veşnicia corpurilor cereşti ar distruge ataraxia conştiinţei de sine, urmarea necesară, inevitabilă este că ele nu sînt veşnice.*

Cum trebuie înţeleasă această concepţie originală a lui Epicur ?

Toţi autorii care au scris despre filozofia epicuriană au prezentat această teorie ca incompatibilă cu restul fizicii, cu teoria atomilor. Lupta împotriva stoicilor, împotriva superstiţiei şi astrologiei ar constitui temeiuri suficiente.

Şi noi am văzut că Epicur însuşi deosebeşte *metoda* folosită în teoria meteorilor de metoda restului fizicii. Dar în ce determinaţie a principiului său rezidă necesitatea acestei deosebiri ? Cum a ajuns el la această idee ?

Se ştie doar că el luptă nu numai împotriva astrologiei, ci şi împotriva astronomiei însăşi, împotriva legii veşnice şi a raţiunii în sistemul ceresc. În sfîrşit, nici opoziţia dintre Epicur şi stoici nu explică nimic. Superstiţiile lor şi întreaga lor concepţie au fost infirmate chiar prin simplul fapt că corpurile cereşti au fost prezentate drept combinaţii întîmplătoare de atomi, iar procesele ce se petrec în ele drept mişcări întîmplătoare ale acestor atomi. Prin aceasta a fost desfiinţată natura veşnică a corpurilor cereşti ;

Democrit s-a limitat să tragă această concluzie din premisele menționate [24]). Ba chiar însăși ființarea-în-fapt a fost astfel suprimată[25]). Un adept al atomisticii nu mai avea nevoie, așadar, de o nouă metodă.

Dar aceasta nu este încă toată dificultatea. Apare o antinomie și mai enigmatică.

Atomul este materia sub formă de independență, de singularitate, oarecum greutatea reprezentată. Dar supremă realitate a greutății sînt corpurile cerești. În ele sînt rezolvate toate antinomiile care constituie dezvoltarea atomului, antinomia dintre formă și materie, dintre concept și existență, în ele sînt realizate toate determinațiile care s-au dovedit necesare. Corpurile cerești sînt veșnice și invariabile ; centrul lor de greutate se află în interiorul lor și nu în afara lor ; unica lor acțiune este mișcarea ; despărțite între ele de spațiul vid, ele deviază de la linia dreaptă, formează un sistem de respingere și de atracție, păstrîndu-și totodată independența, și generează, în sfîrșit, din ele însele timpul ca formă a fenomenului lor. *Corpurile cerești sînt, prin urmare, atomii deveniți reali.* În ele, materia a absorbit în sine însăși singularitatea. Aici, așadar, ar fi trebuit să vadă Epicur înfăptuirea supremă a principiului său, culminarea și încheierea sistemului său. El afirma doar că adoptă atomii pentru ca la baza naturii să fie pus un fundament nepieritor ; spunea că pentru el importă singularitatea substanțială a materiei. De îndată însă ce găsește realitatea acestei naturi așa cum o concepe el, căci el nu recunoaște altă natură decît cea mecanică, de îndată ce găsește materia independentă, indestructibilă în corpurile cerești, a căror veșnicie și nemutabilitate își au dovada în credința mulțimii, în judecata filozofiei și în mărturia simțurilor, el nu mai vrea altceva decît să reducă această natură la existența pămîntească trecătoare și atacă vehement pe admiratorii naturii independente, ai naturii care conține în sine momentul singularității. Aceasta este cea mai mare contradicție în gîndirea lui Epicur.

De aceea Epicur simte că aici categoriile lui anterioare se prăbușesc, că metoda teoriei lui devine alta. Și *cea mai profundă cunoaștere,* cel mai înalt grad de consecvență de care e pătruns constă tocmai în sistemul lui, în faptul că el își dă seama de acest lucru și îl spune în mod conștient.

Am văzut deja că întreaga filozofie epicuriană a naturii este străbătută de contradicția dintre esență și existență, dintre formă și materie. *În corpurile cerești însă, această contradicție este rezolvată,* momentele antagoniste sînt conciliate. În sistemul ceresc, materia a cuprins în sine forma, a inclus în sine singularitatea și

astfel a devenit de sine stătătoare. *Dar, atingînd acest punct, ea încetează să mai fie afirmarea conştiinţei de sine abstracte.* În lumea atomilor, ca şi în lumea fenomenelor, forma se afla în luptă cu materia ; o determinaţie o suprima pe cealaltă, şi tocmai *în această contradicţie simţea conştiinţa de sine abstract-singulară că se obiectivează natura ei.* Forma abstractă care, sub înfăţişarea materiei, se afla în luptă cu materia abstractă, a fost această *conştiinţă de sine.* Dar acum,cînd materia s-a împăcat cu forma şi a devenit de sine stătătoare, conştiinţa de sine singulară iese din crisalida ei, se declară adevăratul principiu şi se ridică împotriva naturii devenite de sine stătătoare.

Dintr-un alt punct de vedere, acest lucru poate fi exprimat astfel : cuprinzînd în sine singularitatea, forma, aşa cum se întîmplă în corpurile cereşti, *materia a încetat să fie singularitatea abstractă. Ea a devenit singularitate concretă, universalitate.* În meteori, aşadar, împotriva conştiinţei de sine abstract-singulare se ridică în toată strălucirea ei infirmarea acesteia devenită obiectuală, universalul devenit existenţă şi natură. Conştiinţa de sine recunoaşte în meteori pe duşmanul ei de moarte. Lor, prin urmare, le atribuie ea, ca şi Epicur, toată teama şi tulburarea oamenilor. Căci teama şi pieirea abstract-singularului este universalul. Aici, prin urmare, încetează să se mai ascundă adevăratul principiu al lui Epicur, conştiinţa de sine abstract-singulară. Ea iese din ascunzătoarea ei şi, eliberată de învelişul material, caută să nimicească realitatea naturii devenite de sine stătătoare, s-o nimicească printr-o explicare conformă cu posibilitatea abstractă ; ceea ce este posibil se poate petrece şi altfel ; contrariul posibilului este şi el posibil. De aici polemica cu aceia care explică corpurile cereşti ἁπλῶς, adică într-un singur mod determinat ; căci ceea ce este Unu este necesarul şi independentul în sine.

Aşadar, atîta timp cît natura, ca atom şi fenomen, exprimă conştiinţa de sine singulară şi contradicţia ei, subiectivitatea conştiinţei de sine se manifestă numai în forma materiei însăşi ; acolo unde, dimpotrivă, natura devine de sine stătătoare, conştiinţa de sine se reflectă în sine, se opune materiei în propria ei înfăţişare, ca formă de sine stătătoare.

Se putea spune dinainte că, acolo unde se va realiza, principiul lui Epicur va înceta să mai fie pentru el o realitate. Căci dacă conştiinţa de sine singulară ar fi într-adevăr subordonată determinaţiei naturii, sau natura determinaţiei conştiinţei de sine singulare, atunci modul determinat de a fi al acesteia din urmă, adică exis-

tența ei, ar înceta, căci numai universalul în libera lui deosebire de sine își poate înfăptui în același timp afirmarea.

Așadar, în teoria meteorilor apare sufletul filozofiei epicuriene a naturii. Nimic nu e veșnic dacă distruge ataraxia conștiinței de sine singulare. Corpurile cerești îi distrug ataraxia, identitatea ei cu sine însăși, deoarece ele reprezintă universalul care există, deoarece în ele natura a devenit de sine stătătoare.

Deci nu *gastrologia lui Archestratos,* cum crede *Crisip* [26]), reprezintă principiul filozofiei epicuriene, ci absolutitatea și libertatea conștiinței de sine, deși această conștiință de sine este concepută numai sub forma singularității.

Dacă conștiința de sine abstract-singulară este considerată ca principiu absolut, orice știință adevărată și reală este, firește, suprimată în măsura în care în natura lucrurilor înseși nu domnește singularitatea. Se prăbușește însă și tot ceea ce este transcendent în raport cu conștiința omenească, tot ce ține, așadar, de intelectul care operează cu reprezentări. Dacă, dimpotrivă, este proclamat principiu absolut acea conștiință de sine care nu se știe pe sine decît sub forma de universalitate abstractă, atunci prin aceasta se deschid porți largi misticii superstițioase și nelibere. Dovada istorică a acestui fapt o găsim în filozofia stoică. Conștiința de sine abstract-universală conține în ea năzuința de a se afirma chiar în lucruri, și nu se poate afirma în ele decît negîndu-le.

De aceea Epicur este cel mai mare iluminist al Greciei antice și a meritat elogiul lui Lucrețiu [27]) :

„Cînd ticăloasă viața omenească
Zăcea pe-acest-pămînt îngenuncheată
Sub ochii tuturora de povara
religiei ce-și arăta din ceruri
Hidosu-i cap, amenințînd pe oameni,
Un grec întîi și-ntîi luă-ndrăzneală
Și ochii lui cei muritori spre dînsa
Îi ridică și-i stete împotrivă.
Nici basmele cu zeii și nici fulgerul
Nu l-au oprit, nici bubuitul cerului...
La rîndul ei, religia fu astfel
Călcată în picioare și strivită,
Iar biruința lui ne face una
Cu cerul".

Deosebirea dintre filozofia naturii la Democrit și filozofia naturii la Epicur, pe care am stabilit-o la sfîrșitul părții generale, am regăsit-o, dezvoltată și confirmată, în toate sferele naturii. De aceea la *Epicur* este promovată și desăvîrșită, dusă pînă la ultimele consecințe *atomistice,* cu toate contradicțiile ei, *ca știință naturală a*

conştiinţei de sine, iar aceasta din urmă, sub forma de singularitate abstractă, este pentru sine principiu absolut, care reprezintă dizolvarea atomisticii şi opoziţia conştientă faţă de universal. Pentru Democrit, dimpotrivă, *atomul* este numai *expresia obiectivă generală a cercetării empirice a naturii în general*. De aceea atomul rămîne pentru el o categorie pură şi abstractă, o ipoteză care reprezintă rezultatul experienţei, şi nu principiul ei energic, ipoteză care din această cauză rămîne nerealizată, tot aşa cum dezvoltarea ulterioară a cercetării reale a naturii nu este determinată de ea.

FRAGMENT DIN ANEXĂ:

CRITICA POLEMICII LUI PLUTARH ÎMPOTRIVA TEOLOGIEI LUI EPICUR

II. NEMURIREA INDIVIDUALĂ

1. DESPRE FEUDALISMUL RELIGIOS. IADUL GLOATEI

Analiza se împarte iarăşi în raportul τῶν ἀδίκων καὶ πονηρῶν*, apoi πολλῶν καὶ ἰδιωτῶν**, în sfîrşit ἐπεικῶν καί νοῦν ἐχόντων*** (p. 1 104, l. c.) [28] faţă de învăţătura despre existenţa sufletelor după moarte. Însăşi această împărţire în categorii fixe, calitativ distincte, dovedeşte cît de puţin îl înţelege Plutarh pe Epicur, care, ca filozof, cercetează raporturile esenţiale ale sufletului omenesc în general.

Pentru cei nedrepţi, frica este din nou indicată ca mijloc de îndreptare, şi este justificată groaza pe care infernul o inspiră conştiinţei senzoriale. Am examinat deja această obiecţie. Întrucît în frică, şi anume în frica interioară, de nebiruit, omul este redus la nivelul unui animal, dacă este vorba de un animal este în genere indiferent modul în care este ţinut în frîu.

Să trecem acum la concepţia „oamenilor din mulţime", deşi în cele din urmă se dovedeşte că puţini sînt străini de ea şi că, la drept vorbind, toţi — „se poate spune fără exagerare toţi" — jură pe acest steag.

„Chiar lăsînd la o parte frica de lumea de dincolo, pe oamenii din mulţime speranţa în nemurire, insuflată de mituri, şi setea arzătoare de a fiinţa, cea mai veche şi cea mai puternică dintre toate formele de iubire, îi umple de o asemenea bucurie şi extaz, încît înăbuşă această frică copilărească. Aceia care-şi pierd copiii, soţiile, prietenii preferă ca aceştia să dăinuie şi să sălăşluiască undeva, chiar în suferinţe, decît să piară cu desăvîrşire şi să fie prefăcuţi în nimic. De aceea ei ascultă cu dragă inimă cînd se spune despre mort că s-a mutat în altă lume sau că şi-a schimbat sălaşul sau alte asemenea formulări în care moartea nu este arătată ca o dispariţie în nefiinţă, ci ca o schimbare a lăcaşului în care

* — al celor nedrepţi şi răi. — *Nota trad.* ** — al oamenilor din mulţime şi ignoranţi. — *Nota trad.* *** — al celor buni şi înţelepţi. — *Nota trad.*

sălăşluieşte sufletul... Îi apucă groaza cînd aud despre mort că «a pierit», că «a dispărut în neființă», că «nu mai este». ...Această groază o sporesc şi mai mult cei care spun : «Noi, oamenii, ne naştem o singură dată, nimănui nu-i e dat să se nască de două ori»... Şi, acordînd vieţii prezente, în comparaţie cu veşnicia, puţină importanţă sau, mai bine zis, neacordîndu-i nici o importanţă, ei vegetează fără a-şi trăi viaţa ; în descurajarea lor, ei disprețuiesc virtutea şi activitatea şi se nesocotesc chiar pe ei înşişi ca oameni născuţi pentru o singură zi, şovăielnici şi care nu sînt în stare de nimic vrednic. Căci cunoscuta maximă : «Ceea ce s-a dezagregat e lipsit de simţuri, iar ceea ce este insensibil nu are nici o legătură cu noi», nu înlătură frica de moarte, ci parcă o dă în vileag, căci tocmai acesta este lucrul de care se teme natura..., adică o dezagregare a sufletului în care acesta îşi pierde capacitatea de a gîndi şi de a simţi. Epicur, înfăţişînd această risipire a sufletului în vid şi dezagregarea lui în atomi, zdruncină şi mai mult speranţa în nemurire, speranţă de dragul căreia, se poate spune fără exagerare, toţi — atît bărbaţi, cît şi femei — ar fi gata să se lase muşcaţi de Cerber şi să care apă în butoiul fără fund al Danaidelor numai să-şi continue existenţa şi să nu fie expuşi unei nimiciri definitive" (l.c., p. 1 104—1 105).

O deosebire calitativă faţă de treapta anterioară propriu-zis nu există, însă ceea ce mai înainte apărea sub formă de frică animalică apare acum sub formă de frică omenească, sub formă de sentiment. Conţinutul rămîne acelaşi.

Ni se spune că setea de a fiinţa este cea mai veche formă de iubire. Firește, cea mai abstractă şi, prin urmare, cea mai veche formă de iubire este iubirea de sine, iubirea pentru propria ta fiinţare. Dar asta însemna de fapt să se spună lucrurilor prea pe nume ; de aceea Plutarh retractează de îndată cele afirmate şi încearcă să dea lucrurilor o tentă de noblețe, să le ascundă sub aparenţa unui sentiment mai nobil.

Aşadar, acela care îşi pierde soţia şi copiii preferă ca aceştia să existe undeva, chiar de-ar fi să le meargă prost acolo, decît să fi dispărut cu desăvîrşire. Dacă ar fi vorba numai de iubire, am putea răspunde că soţia şi copiii individului sînt păstraţi în modul cel mai pur în inima lui, şi aceasta este o fiinţare mult mai înaltă decît existenţa empirică. În realitate însă lucrurile stau altfel. Soţia şi copiii ca atare au o existenţă pur empirică în măsura în care însuşi individul căruia îi aparţin există în mod empiric. Faptul că el preferă să-i ştie undeva în spaţiul sensibil, chiar de ar fi să le meargă prost acolo, decît să nu fie nicăieri, nu înseamnă decît că el doreşte să aibă conştiinţa propriei lui existenţe empirice. Învelişul iubirii nu era decît o umbră, miezul însă este Eul empiric în forma sa nudă, iubirea de sine, cea mai veche formă de iubire, care nu s-a reînnoit, n-a luat o formă mai concretă, mai ideală.

După părerea lui Plutarh, cuvîntul „schimbare" sună mai plăcut decît „dispariţia totală". Dar schimbarea, socoate el, nu trebuie să fie calitativă, Eul singular trebuie să dăinuie în fiinţarea

sa singulară ; acest cuvînt se dovedeşte a fi, aşadar, numai reprezentarea senzorială a ceea ce este el şi trebuie să însemne ceva diametral opus. Ceea ce urmează să aibă loc nu e o schimbare adevărată, ci doar o plasare într-un loc întunecos ; transpunerea în depărtarea fantastică trebuie să ascundă saltul calitativ ; or, orice deosebire calitativă este un salt, iar fără asemenea salturi nu există idealitate.

Mai departe, Plutarh crede că această conştiinţă... [29]

NOTE*

PARTEA ÎNTÎI

DEOSEBIREA DINTRE FILOZOFIA NATURII LA DEMOCRIT ȘI FILOZOFIA NATURII LA EPICUR ÎN GENERAL

II. OPINII DESPRE RAPORTUL DINTRE FIZICA LUI DEMOCRIT ȘI FIZICA LUI EPICUR

1) *Diogene Laerțiu*, X, 2 [4] : „La fel au procedat și Poseidonios, stoicianul, și adepții lui și Nicolaos și Stotion... [Ei afirmă] că Epicur și-a dat drept ale sale doctrina lui Democrit despre atomi și cea a lui Aristip despre plăcere" (vezi și *Diogenes Laertios*, „Despre viețile și doctrinele filozofilor", București, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 464).

2) *Cicero*. „De natura deorum" („Despre natura zeilor"), I, 26 : „Ce este în fizica lui Epicur care să nu fie de la Democrit ? Căci dacă el [Epicur] a adus unele *schimbări*... totuși în majoritatea tezelor lui el afirmă același lucru".

3) *Cicero*. „De finibus" („Despre limitele binelui și răului"), I, 6 : „Înseamnă că, acolo unde schimbă, el [Epicur] denaturează, iar tezele pe care le urmează aparțin în întregime lui Democrit".

Ib. : „...în fizică, cu care se fălește îndeosebi, el este în primul rînd *complet neinițiat* ; el face completări la Democrit, aducînd schimbări neînsemnate, dar astfel încît, cel puțin după părerea mea, *denaturează* ceea ce vrea să *îndrepte*... Iar acolo unde îl urmează pe Democrit, aproape că nu se poticnește".

4) *Plutarh*. „Adversus Coloten" („Împotriva lui Colotes") (ed. Xylander), p. 1 108 : „Leonteus... afirmă că Epicur l-a prețuit pe Democrit pentru faptul că acesta a ajuns la cunoașterea adevărată..., pentru faptul că în problemele naturii a dibuit înaintea lui principiile". Cf. ib., p. 1 111.

5) *Plutarh*. „De placitis philosophorum" („Despre părerile filozofilor"), t. V, p. 235, ed. Tauchnitz : „Epicur, fiul lui Neocles atenianul, a mers în filozofia lui pe urmele lui Democrit...".

6) *Plutarh*. „Adversus Coloten", p. 1 111, 1 112, 1 114, 1 115, 1 117, 1 119, 1 120 și urm.

7) *Clement Alexandrinul*. „Stromata", VI, p. 629, ed. Col. : „Dar iată că și Epicur a preluat de la Democrit tezele sale fundamentale...".

8) *Ib.*, p. 295 : „Aveți grijă să nu se găsească cineva în stare să vă ademenească cu filozofia și cu alte ispite deșarte, urmînd miturile oamenilor, stihiile universului și nu pe Hristos. Iar de filozofie [feriți-vă], nu de oricare, ci de una ca cea epicuriană, de care pomenește Pavel în „Faptele apostolilor", osîndind-o pentru că respinge providența..., și de oricare altă filozofie dacă a proslăvit stihiile și nu a pus mai presus de ele cauza primară creatoare și nu a ajuns la ideea de creator".

* În textul notelor, mențiunile cuprinse între paranteze pătrate aparțin redacției. — *Nota red.*

9) *Sextus Empiricus.* „Adversus mathematicos" (ediția geneveză) : „...Epicur s-a dovedit a fi fost vinovat că dogmele sale cele mai de seamă și le-a însușit furindu-le de la poeți. Definiția cu privire la limita plăcerilor, ca fiind înlăturarea oricărei dureri, s-a dovedit că a luat-o din acest singur vers homeric :

„Dar după ce au îndepărtat pofta de băutură și mîncare".

Ideea că moartea nu are nici o legătură cu noi, Epicharmos a sugerat-o atunci cînd a spus :

„Pentru mine nu e nici o deosebire între a fi mort și a muri".

La fel Epicur a luat de la Homer ideea sa că trupul, odată mort, nu simte nimic ; Homer zice :

„Stăpînit de mînie, aduce vătămare pămîntului care nu simte".

(Vezi și *Sextus Empiricus.* „Opere filozofice", vol. I, București, Editura Academiei, 1965, p. 218).

10) „Lettres de Leibniz à Mr. des Maizeaux, contenant éclaircissements sur l'explication etc.", vol. 2, p. 66, ed. Dutens (Scrisorile lui Leibniz către d-l des Maizeaux, cuprinzînd explicarea conținutului etc.).

11) *Plutarh.* „Adversus Coloten", p. 1 111 : „Ceea ce trebuie să i se reproșeze lui Democrit nu e nicidecum că atribuie principiilor accidente, proprietăți schimbătoare, ci că ia drept principii esențe supuse unor asemenea accidente... Așadar, dacă pentru el (pentru Epicur) «a nega» înseamnă același lucru cu «a fi de acord», el nu face decît să se contrazică după obiceiul care îi este propriu ; astfel, negînd providența, el spune în același timp că pietatea rămîne neștirbită ; astfel, negînd prietenia de dragul plăcerii, [el propovăduiește] în același timp că nu trebuie să ne dăm în lături de la cele mai dureroase jertfe pentru binele prietenilor ; astfel, afirmînd că ceea ce există este nelimitat, în același timp nu contestă că există «sus» și «jos»".

III. DIFICULTĂȚILE CARE APAR LA IDENTIFICAREA FILOZOFIEI NATURII LA DEMOCRIT CU FILOZOFIA NATURII LA EPICUR

1) *Aristotel.* „De anima" („Despre suflet"), I, p. 8, ed. Trendelenburg : „La el (adică la Democrit) sufletul și intelectul sînt absolut identice, căci realitatea și fenomenul sînt identice".

2) *Aristotel.* „Metafizica", IV, 5 : „De aceea spune Democrit că nimic nu e adevărat sau, dacă adevărul există, cel puțin el ne este ascuns. Concluzia că ceea ce ne revelează simțurile este în mod necesar adevărat își are originea în convingerea unora că senzația e tot una cu cunoașterea rațională și că senzația este o schimbare. Iată de ce și Democrit, și Empedocle, și, putem zice, toți ceilalți s-au făcut adepții unei astfel de păreri". De altfel, chiar în acest pasaj din „Metafizică" este exprimată contradicția (vezi și Aristotel. „Metafizica", București, Editura Academiei R.P.R., 1965, p. 147).

3) *Diogene Laerțiu,* IX, 72 : „Dar sînt considerați de unii ca sceptici Xenofan, Zenon din Elea și Democrit... iar Democrit [spune] : «Cu adevărat nu știm nimic, căci adevărul este în adîncuri»" (vezi și *Diogenes Laertios.* „Despre viețile și doctrinele filozofilor", București, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 448).

4) Cf. *Ritter.* „Geschichte der alten Philosophie", partea I, p. 571.

5) *Diogene Laerțiu,* IX, 44 : „După părerea lui (a lui Democrit), principiile tuturor lucrurilor sînt atomii și vidul. Orice altceva ni se pare numai că există" (vezi și *Diogenes Laertios.* „Despre viețile și doctrinele filozofilor", București, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 437).

6) *Diogene Laerţiu*, IX, 72 : „...Iar Democrit... respinge calităţile sensibile cînd spune : «Prin convenţie există recele şi prin convenţie există caldul, dar cu adevărat există doar atomii şi vidul»" (vezi şi *Diogenes Laertios*. „Despre vieţile şi doctrinele filozofilor", Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 448).

7) *Simplicius*, în Comentariile la Aristotel (col. Brandis), p. 488 : „Din ei (adică din atomi) însă, el (adică Democrit) nu face cîtuşi de puţin o natură cu adevărat unică. Căci e cu totul naiv [să ne închipuim] că doi sau mult pot forma vreodată unul".

P. 514 : „Iată de ce ei (adică Democrit şi Leucip) au negat atît formarea multitudinii din unul..., cît şi formarea din multitudine a unei unităţi adevărate. Naşterea fiecărui *unu* în urma îmbinării atomilor este doar o aparenţă".

8) *Plutarh*. „Adversus Coloten", p. 1 111 : „...Atomii, pe care el (Democrit) îi numeşte idei".

9) Cf. *Aristotel*, l. c.

10) *Diogene Laerţiu*, X, 121 : „(Înţeleptul) va avea o doctrină şi nu va fi un sceptic" (vezi şi *Diogenes Laertios*. „Despre vieţile şi doctrinele filozofilor", Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 497).

11) *Plutarh*. „Adversus Coloten", p. 1 117 : „Una dintre maximele lui Epicur spune : «Nimeni, în afară de înţelept, nu are convingerea atît de nestrămutată, încît să nu poată fi clintit»".

12) *Cicero*. „De natura deorum", I, 25 : „După cum afirmă el (adică Epicur), *toate simţurile sînt vestitorii adevărului*".

Cf. *Cicero*. „De finibus", I, 4.

(Plutarh) „De placitis philosophorum", IV, p. 287 : „După Epicur, orice senzaţie şi orice reprezentare sînt adevărate".

13) *Diogene Laerţiu*, X, 31 : „În «Canon», Epicur afirmă că senzaţiile, anticipaţiile şi simţirile noastre sînt criteriile adevărului... Nu există nimic care să poată dovedi că senzaţiile sînt eronate". 32 : „O senzaţie omogenă nu poate să infirme o senzaţie omogenă, deoarece ambele au valabilitate egală ; nici o senzaţie eterogenă nu poate infirma o altă senzaţie eterogenă, deoarece aprecierile lor nu se referă la aceleaşi obiecte. Nici raţiunea nu le poate infirma, pentru că orice raţionament este dependent de senzaţii ; nici nu se poate ca un simţ să combată pe altul, deoarece acordăm tuturor simţurilor o atenţie egală" (vezi şi *Diogenes Laertios*. „Despre vieţile şi doctrinele filozofilor", Bucureşti. Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 472).

14) *Plutarh*. „Adversus Coloten", l. c. : „Culoarea, dulcele, combinarea, toate acestea există numai în părerea unanim admisă... Toate acestea sînt atomii [aşa cum sînt] percepuţi prin simţurile noastre, aşa a spus cu adevărat Democrit, după cum afirmă ei [Colotes]... Nu am ce obiecta împotriva acestei afirmaţii, pot numai să spun că cele citate sînt atît de inseparabile de teoriile lui Epicur, încît chiar ei [epicurienii] vorbesc despre formă şi greutate ca despre proprietăţi ale atomului. Căci ce afirmă Democrit ? — Că există un număr infinit de substanţe denumite atomi, indivizibile şi nediferenţiate, fără calităţi şi nesupuse nici unei influenţe, dispersate în vid. Cînd se apropie unul de altul, cînd se ciocnesc sau se împletesc, această aglomerare de atomi poate apărea ca foc, ca apă, ca plantă, ca om, dar toate acestea sînt de fapt atomi, pe care Democrit îi numeşte idei, şi altceva nu există nimic. Căci, zice el, din ceea ce nu există nu se poate naşte nimic, iar din cele ce există (adică din atomi) nu s-ar putea forma nimic, deoarece, dată fiind impenetrabilitatea lor, ei nu îngăduie nici influenţe din afară şi nici nu pot suferi mutaţii ; de aici reiese că nici culoarea nu poate apare din atomi incolori, nici natura sau sufletul nu se pot forma din [atomi] fără calitate. Prin urmare, ceea ce trebuie să i se reproşeze lui Democrit nu e nicidecum că

atribuie principiilor accidente [proprietăți schimbătoare], ci faptul că în drept principii esențe supuse unor asemenea accidente... *Iar despre Epicur, el* [Colotes] *afirmă că aceasta punea* [la baza tuturor] *aceleași principii* [ca și Democrit], *dar nu susținea că culoarea... și celelalte calități există doar în opinia oamenilor*".

15) *Cicero.* „De finibus", I, 6 : „Lui Democrit, ca om învățat și perfect cunoscător al geometriei, Soarele i se pare mare ; lui Epicur însă i se pare cam de două picioare, deoarece el consideră că Soarele are tocmai dimensiunea în care ni se înfățișează nouă". Cf. *Plutarh.* „De placitis philosophorum", II, p. 265

16) *Diogene Laertiu,* IX, 37 : „E drept că Democrit era tare în orice ramură a filozofiei, căci [se instruise] atît în fizică și etică, cît și în matematică și în studiile de cultură generală, și era mare cunoscător în arte" (vezi și *Diogenes Laertios.* „Despre viețile și doctrinele filozofilor", București, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 435).

17) Cf. *Diogene Laertiu,* IX, § 46 și urm.

18) *Eusebiu.* „Praeparatio evangelica", X, p. 472 : „În legătură cu aceasta, el (Democrit) spune despre sine cu mîndrie : «...Dintre toți contemporanii mei, eu am cutreierat cea mai mare parte a pămîntului, cercetînd și colțurile cele mai îndepărtate ; am văzut cele mai multe regiuni și țări și i-am auzit vorbind pe cei mai mulți dintre învățați, iar în combinarea liniilor, legată de demonstrație, nu m-a întrecut nimeni, nici măcar așa-numiții arpedonapți egipteni. În toate aceste [călătorii] m-am aflat în străinătate timp de optsprezece ani». Într-adevăr, el a cutreierat Babilonul, Persia și Egiptul și a învățat de la preoții egipteni".

19) *Diogene Laertiu,* IX, 35 : „După spusele lui Demetrios, în cartea lui „Scriitori omonimi", și ale lui Antisthenes, în „Succesiunile filozofilor", [Democrit] a călătorit în Egipt ca să învețe geometria de la preoți și a fost și-n Persia, ca să viziteze pe caldeeni, și a ajuns pînă la Marea Roșie. Unii spun că a intrat în legătură cu gimnosofiștii din India și c-a fost și-n Etiopia" (vezi și *Diogenes Laertios.* „Despre viețile și doctrinele filozofilor", București, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 434).

20) *Cicero.* „Tusculanele", V, 39 : „Democrit, cînd și-a pierdut vederea, ...el, acest om, credea de asemenea că vederea e chiar de natură să tocească ascuțimea spiritului și, în timp ce alții adesea nu vedeau ceea ce se afla la picioarele lor, spiritul lui contempla infinitul fără să cunoască vreo limită".

Cicero. „De finibus", V, 29 : „Democrit..., despre care se spune că s-a orbit tocmai *pentru ca mintea lui să fie cît mai puțin sustrasă meditației*".

21) *Lucius, Annaeus Seneca,* Op., II, „Epistola" 8, p. 24 (ed. amsterdameză, 1672) : „Pînă acum repetăm după Epicur... că trebuie să-i slujești filozofiei pentru a dobîndi adevărata libertate. Acela care i s-a supus și i s-a dăruit în întregime nu are mult de așteptat ; îndată devine liber. Căci însăși slujirea filozofiei este libertate".

22) *Diogene Laertiu,* X, 122 : „Nici în tinerețe nu trebuie cineva să ezite de a se ocupa de filozofie și nici cînd ajunge la bătrînețe să se satură de a filozofa, căci nici o vîrstă nu-i prea timpurie sau prea tîrzie pentru sănătatea sufletului. Cel ce spune că timpul pentru studierea filozofiei n-a sosit încă sau c-a trecut e asemenea unuia care ar spune că timpul fericirii n-a sosit încă sau că s-a dus. De aceea amîndoi, și tînărul și bătrînul, trebuie să caute înțelepciunea : cel de-al doilea pentru ca, înaintînd în bătrînețe, să se simtă tînăr grație amintirii celor trecute, iar primul ca să fie tînăr și bătrîn totodată prin lipsa de teamă față de cele ce vor veni" (vezi și *Diogenes Laertios.* „Despre viețile și doctrinele filozofilor", București, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 497).

23) *Sextus Empiricus.* „Adversus mathematicos", [I, 1] p. 1 et 2 : „Epicur și discipolii săi, precum și scepticii, par a se comporta în mod asemănător în

combaterea profesorilor de arte şi ştiinţe, deşi punctele de vedere adoptate sînt diferite. Epicur şi discipolii săi pornesc de la ideea că ştiinţele nu contribuie cu nimic la desăvîrşirea înţelepciunii" (vezi şi *Sextus Empiricus*. Opere filozofice, vol. I, Bucureşti, Editura Academiei, 1965, p. 173).

24) *Sextus Empiricus*. Ibid., p. 11 : „...Şi printre cei care acceptă «grammatistica» trebuie pus şi Epicur, chiar dacă pare a fi stăpînit de o mare ostilitate faţă de cei care predau artele şi ştiinţele" (vezi şi *Sextus Empiricus*. Opere filozofice, vol. I, Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1965, p. 181).

Ibid., p. 54 : „...Însişi cei care învinuiesc gramatica, Pyrrhon şi Epicur" (vezi şi op. cit., p. 217).

Cf. *Plutarh*. „De eo, quad secundum Epicurum non beate vivi possit" (p. 1 079).

25) *Cicero*. „De finibus", I, 21 : „Aşadar, nu Epicur era neinstruit, ci ignoranţi sînt aceia care cred că pînă la bătrîneţe trebuie să continui să înveţi ceea ce e ruşinos şi pentru un băiat să nu ştie".

26) *Diogene Laerţiu*, X, 13 : „Apollodor, în «Cronografia» lui, ne spune că filozoful nostru (Epicur) a fost discipolul lui Nausiphanes şi Praxiphanes ; Epicur însă, în scrisoarea către Eurylochos, tăgăduieşte acest lucru şi spune c-a învăţat singur" (vezi şi *Diogenes Laertios*. „Despre vieţile şi doctrinele filozofilor", Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 466).

Cicero. „De natura deorum", I, 26 : „El (Epicur) se laudă că n-a avut pe nimeni ca învăţător, ceea ce eu aş crede uşor chiar şi fără lăudăroşenia lui".

27) *Seneca*. „Epistole", 52, p. 177 : „Unii, spune Epicur, au ieşit la liman fără ajutorul nimănui ; şi-au deschis singuri calea. El laudă îndeosebi pe cei care-au pornit cu puterile lor, care s-au ridicat singuri. Alţii, adaugă, au nevoie de ajutor din afară, nu sînt în stare să pornească dacă n-au o călăuză, dar se lasă uşor conduşi. Printre aceştia, spune el, este Metrodor. Firi alese şi acestea, dar de mîna a doua" (vezi şi *Seneca*. „Scrisori către Luciliu", Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1967, p. 126).

28) *Diogene Laerţiu*, X, 10 : „[Epicur] şi-a petrecut toată viaţa în Grecia, cu toate nenorocirile care s-au abătut asupra ei în acel timp ; de două sau de trei ori a făcut excursii în Ionia ca să-şi viziteze prietenii. E drept că de peste tot veneau prietenii la el şi trăiau cu el în grădina lui, cum arată Apollodor, care mai spune că a cumpărat grădina pentru optzeci de mine" (vezi şi *Diogenes Laertios*. „Despre vieţile şi doctrinele filozofilor", Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 465—466).

29) *Ibid.*, X, 15 : „Hermip povesteşte că el [Epicur] s-a vîrît într-o baie de bronz cu apă caldă şi a cerut vin curat, pe care l-a sorbit". § 16 : „După ce şi-a rugat prietenii să-şi amintească de învăţăturile lui, şi-a dat obştescul sfîrşit" (vezi şi *Diogenes Laertios*. „Despre vieţile şi doctrinele filozofilor", Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 467).

30) *Cicero*. „De fato", X : „Epicur... [considera] că fatala necesitate poate fi evitată... Democrit însă a preferat să admită că totul se petrece în virtutea necesităţii".

Cicero. „De natura deorum", I, 25 : „Pentru a ocoli necesitatea, el [Epicur] a născocit un mijloc la care Democrit, pe cît se vede, nu s-a gîndit".

Eusebiu. „Praeparatio evangelica", I, p. 23 şi urm. : „Democrit din Abdera... [consideră] că în general totul — şi trecutul, şi prezentul, şi viitorul — a fost şi este dintotdeauna predeterminat de necesitate".

31) *Aristotel*. „De generatione animalium" („Despre originea animalelor"), V, 8 : „Democrit... reduce totul la *necesitate*".

32) *Diogene Laerţiu*, IX, 45 : Democrit afirmă că „toate au loc prin necesitate, vîrtejul fiind cauza creării lucrurilor, şi pe aceasta el îl numeşte necesitate"

(vezi și *Diogenes Laertios*. „Despre viețile și doctrinele filozofilor", București, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 437).

33) *(Plutarh)* „De placitis philosophorum", I, p. 352 : „După Parmenide și Democrit, totul se săvîrșește în virtutea *necesității* : ea este *soarta*, și *dreptul*, și *providența*, și *creatoarea lumii*.

34) *Stobeu*. „Eclogae physicae et ethicae", I, 8 : „Parmenide și Democrit afirmă că totul se săvîrșește în virtutea *necesității* și că ea este *soarta*, și *dreptul*, și *providența* [și creatoarea lumii]. Leucip afirmă că totul se săvîrșește în virtutea necesității, iar necesitatea este *soarta*... Nici un lucru nu se naște fără cauză ; totul «se naște» într-o legătură cauzală și în virtutea *necesității*".

35) *Eusebiu*. „Praeparatio evangelica", VI, p. 257 : „Pentru el (Democrit) ...*soarta*, destinul este rezultatul mișcării năvalnice în jos și în sus a minusculilor corpusculi amintiți, care se împletesc și se separă cînd împrăștiindu-se, cînd întîlnindu-se în virtutea *necesității*".

36) *Stobeu*. „Eclogae physicae et ethicae", XIV, p. 782 și urm. : „Oamenii au născocit ficțiunea [εἴδωλον] întîmplării ca o justificare a propriei lor neputințe ; de fapt numai pentru o minte slabă întîmplarea înseamnă împotrivire".

37) *Eusebiu*. „Praeparatio evangelica", XIV, p. 782 și urm. : „Punînd în frunte a tot ce există întîmplarea, ca stăpînă peste tot ce e divin, și demonstrînd că totul se petrece după bunul ei plac, în același timp el (Democrit) o exclude din viața umană, iar pe cei care pledează pentru recunoașterea ei îi califică drept oameni nesocotiți. Iată în orice caz ce spune el la începutul „Preceptelor" sale : „Oamenii au născocit ficțiunea întîmplării ca o justificare a propriei lor nesocotințe. Căci, prin natura sa, intelectul se ridică împotriva întîmplării. Or, după cum afirmă ei, acest dușman înverșunat al înțelepciunii este mai puternic decît ea : mai mult încă, dînd cu totul la o parte înțelepciunea și trecînd-o sub tăcere, ei pun în locul înțelepciunii întîmplarea. Și ei înalță osanale nu înțelepciunii binefăcătoare, ci întîmplării favorabile".

38) *Simplicius*, l. c., p. 351 : „Expresia «în vechime se spunea că nu există nimic întîmplător» pare a-l presupune pe Democrit".

39) *Diogene Laerțiu*, X, 133 : „Destinul, pe care unii îl prezintă ca stăpîn pe toate, el (Epicur) îl ia în rîs, afirmînd mai degrabă că unele lucruri se întîmplă prin necesitate, altele prin întîmplare, altele prin acțiunea noastră proprie. Într-adevăr el vede că necesitatea distruge responsabilitatea și că norocul este nestatornic, pe cînd propriile noastre acțiuni sînt libere de stăpîn și numai de ele sînt legate în mod firesc lauda și dezaprobarea" (134) : „Cu adevărat ar fi mai bine să acceptăm mitul despre zei, decît să ne plecăm sub jugul destinului, cum vor fizicienii. Căci mitul ne lasă speranța că ne putem salva dacă cinstim zeii, pe cînd destinul e surd la orice rugăciuni. Omul nostru nici nu susține că norocul este un zeu, cum crede mulțimea..." (vezi și *Diogenes Laertios*. „Despre viețile și doctrinele filozofilor", București, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 500).

40) *Seneca*. „Epistole", XII, p. 42 : „«Este o nenorocire să trăiești sub imperiul necesității, dar nu-i neapărat o necesitate să trăiești sub imperiul necesității... *Din toate părțile ți se vor deschide drumuri spre libertate, nenumărate, scurte, ușoare.* Să mulțumim zeilor că nici un om nu poate fi ținut să trăiască. El poate să calce în picioare necesitatea...», a spus... Epicur" (vezi și *Seneca*. „Scrisori către Luciliu", București, Editura științifică, 1967, p. 28).

41) *Cicero*. „De natura deorum", I, 20 : „Ce trebuie să credem despre o filozofie (adică despre filozofia stoică) căreia, asemenea muierilor bătrîne și pe deasupra ignorante, i se pare că totul se întîmplă din voința destinului... [De aceste temeri] ne-a izbăvit Epicur, el ne-a dat libertatea".

42) *Cicero*. Ibid., 25 : „La fel procedează el (Epicur) în polemica lui cu dialecticienii. Aceștia spuneau că în toate judecățile disjunctive în care se pune

dilema «sau da, sau nu» este adevărată una din două. Temîndu-se că, în cazul admiterii unei alternative de genul «mîine Epicur sau va trăi, sau nu», una dintre ele va fi necesară, el a respins în întregime obligativitatea acestui «sau da, sau nu»".

43) *Simplicius,* l. c., p. 351 : „...Dar iată că şi Democrit, acolo unde cere să se stabilească după un anumit principiu deosebirile dintre multiplele aspecte, nu spune cum şi pe ce bază ; de aceea se pare că el admite apariţia lor spontană şi întîmplătoare".

Simplicius, l. c., p. 352 : „Doar şi acesta din urmă (adică Democrit) recunoaşte întîmplarea la crearea lumii".

44) Cf. *Eusebiu,* l. c., XIV, p. 731 şi urm. : „...Şi iată aşa, teoretizînd în gol şi fără nici un temei, el (Democrit), pornind de la un principiu lipsit de conţinut şi de la o fundamentare nesigură, fără să vadă rădăcinile şi necesitatea generală a naturii lucrurilor, a considerat drept cea mai mare înţelepciune înţelegerea întîmplărilor lipsite de raţiune".

45) *Simplicius,* l. c., p. 351 : „Cînd cineva, de pildă, suferind de sete, bea apă rece şi se face bine, Democrit, firește, nu va spune că întîmplarea este cauza, ci setea care l-a cuprins".

Ibid., p. 352 : „Reiese, aşadar, că şi el (Democrit) admitea întîmplarea la crearea lumii. Dar în fenomenele cu caracter mai particular el nu consideră pentru nici unul dintre ele drept cauză întîmplarea, ci pune aceste fenomene pe seama altor cauze ; aşa, de pildă, cauza găsirii unei comori este săparea gropii sau cauza creşterii măslinului este sădirea lui".

Cf. *Simplicius,* l. c., p. 74 : „Dar în fenomenele cu caracter particular, el (Democrit) nu admite pentru nici unul drept cauză întîmplarea".

46) *Eusebiu,* l. c., XIV, p. 782 : „Se spune că Democrit însuşi a declarat că ar prefera să descopere o singură legătură cauzală decît să capete tronul Persiei".

47) *(Plutarh)* „De placitis philosophorum", II, p. 261 : „Epicur nu respinge nici una dintre aceste (păreri ale filozofilor despre substanţa naturii), [spunînd că toate sînt] posibile".

(Plutarh), l. c., p. 265 : „Epicur afirmă şi aici că toate părerile menţionate mai sus [despre mărimea Soarelui] sînt posibile".

Ibid. : „Epicur [recunoaşte] că toate părerile menţionate mai sus sînt posibile".

Stobeu. „Eclogae physicae et ethicae" : „Epicur nu respinge nici una din aceste păreri [despre stele], spunînd că toate sînt posibile".

48) *Seneca.* „Natural. Quaest.", [Liber sextus] XX, p. 802, t. II : „Epicur afirmă că aceste cauze pot să existe şi încearcă să prezinte mai multe altele ; totodată el critică pe cei care susţin că există doar una dintre aceste cauze, căci este greu să garantezi un maximum de certitudine cînd este vorba de lucruri despre care prin forţa lucrurilor se pot emite doar ipoteze".

49) Cf. partea a II-a, cap. 5.

Diogene Laerţiu, X, 88 : „Totuşi trebuie să observăm fiecare fenomen (ceresc) aşa cum ni se înfăţişează şi să-l separăm de toate fenomenele care se înfăţişează o dată cu el, iar cele care nu sînt contrazise de faptele dinăuntrul experienţei noastre constituie cauzele multiple ale fenomenului... Toate aceste alternative sînt posibile, nu sînt infirmate de nici un fenomen din această lume..." (vezi şi *Diogenes Laertios.* „Despre vieţile şi doctrinele filozofilor", Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 488).

50) *Diogene Laerţiu,* X, 80 : „...Nu trebuie să credem că cunoaşterea precisă a acestor fenomene (cereşti) nu ne-a fost de folos în măsura în care ea tinde să ne asigure liniştea şi fericirea" (vezi şi *Diogenes Laertios.* „Despre vieţile şi doctrinele filozofilor", Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 485).

IV. DEOSEBIREA PRINCIPIALĂ GENERALĂ DINTRE FILOZOFIA NATURII LA DEMOCRIT ŞI FILOZOFIA NATURII LA EPICUR

1) În descrierea vieţii lui Marius, Plutarh oferă o dezgustătoare ilustrare istorică de felul în care această manieră moralizatoare distruge orice dezinteresare teoretică şi practică. După ce descrie îngrozitoarea pieire a cimbrilor, el adaugă că au fost atîtea cadavre, încît masalioţii şi-au putut îngrăşa cu ele viile. Apoi au început ploile şi acela a fost anul cu cea mai mare abundenţă de vin şi fructe. Şi ce reflexie credeţi că îi sugerează nobilului istoric pieirea tragică a acestui popor ? Plutarh găseşte absolut moral din partea lui dumnezeu că a lăsat un popor mare şi nobil să piară şi să putrezească în întregime numai şi numai pentru a procura filistinilor marseliezi o recoltă îmbelşugată de fructe. Astfel, pînă şi transformarea unui întreg popor într-o grămadă de gunoi constituie un prilej binevenit pentru a se lăsa în voia unor plăcute reverii moralizatoare !

2) La fel şi în privinţa lui Hegel, discipolii lui nu fac decît să-şi manifeste ignoranţa atunci cînd explică cutare sau cutare trăsătură a sistemului său prin adaptare etc., într-un cuvînt îi dau o explicaţie de ordin *moral*. Ei uită că nu demult încă repetau entuziasmaţi toate unilateralităţile lui, ceea ce li se poate dovedi în chip convingător cu exemple luate din propriile lor lucrări.

Dacă ei au fost într-adevăr atît de impresionaţi de ştiinţa primită de-a gata încît i s-au dăruit cu o naivă încredere necritică, apoi cu atît mai ruşinos este să-i reproşezi maestrului că sub paravanul convingerilor exprimate se ascund intenţii nemărturisite, să arunci un asemenea reproş maestrului pentru care ştiinţa nu a fost ceva primit de-a gata, ci o ştiinţă în curs de devenire, în ale cărei artere pulsa pînă la cele mai îndepărtate periferii sîngele spiritual al propriei lui inimi. Prin aceasta ei mai curînd oferă motive de a fi suspectaţi că mai înainte nu au avut o atitudine serioasă şi că acum combat propria lor poziţie anterioară, atribuindu-i-o lui Hegel. Ei uită însă că Hegel se afla într-un raport nemijlocit, substanţial cu sistemul său, pe cînd ei se află într-un raport reflectat.

E întru totul posibil ca un filozof să comită o inconsecvenţă aparentă din nevoia de a se adapta la o împrejurare sau la alta ; se poate întîmpla chiar ca el să fie conştient de acest lucru. De un singur lucru nu poate fi conştient, şi anume de faptul că însăşi posibilitatea unei asemenea adaptări aparente îşi are rădăcinile cele

mai adînci în insuficienţa principiului său sau într-o insuficientă înţelegere de către filozof a acestui principiu. Şi, dacă un filozof s-a adaptat într-adevăr, e de datoria discipolilor lui să caute *în conştiinţa lui intimă, esenţială* explicarea a ceea ce a avut *pentru el* însuşi forma de *conştiinţă exoterică.* Aşadar, ceea ce apare ca progres al conştiinţei morale *(Gewisen)* este totodată un progres al ştiinţei *(Wissen).* Aici nu este suspectată conştiinţa morală particulară a filozofului, ci este reconstituită forma esenţială a conştiinţei lui, care capătă astfel un contur şi o semnificaţie bine precizate şi prin aceasta se depăşesc limitele ei.

Consider, de altfel, că această orientare nefilozofică a unei părţi însemnate a şcolii hegeliene constituie un fenomen care va însoţi întotdeauna trecerea de la disciplină la libertate.

Este o lege psihologică că spiritul teoretic, devenit liber în sine, se transformă în energie practică şi, ieşind ca *voinţă* din împărăţia umbrelor a lui Amenti, se întoarce împotriva realităţii pămînteşti, existentă în afara lui. (Dar sub raport filozofic este important să se definească mai precis trăsăturile specifice ale acestor laturi, căci din modul determinat al acestei transformări se pot trage, invers, concluzii asupra determinării imanente şi asupra caracterului istoric-universal al cutărei sau cutărei filozofii. Aici vedem parcă curriculum vitae al ei, în expresia lui cea mai concentrată, în ascuţişul lui subiectiv.) Dar *practica* filozofiei e şi ea *teoretică. Critica* este aceea care măsoară existenţa singulară cu esenţa ei, iar realitatea particulară cu ideea ei. Numai că această *realizare nemijlocită* a filozofiei e, prin esenţa ei interioară, plină de contradicţii, şi această esenţă a ei se întruchipează în fenomen şi îşi pune amprenta asupra lui.

În timp ce filozofia ca voinţă se ridică împotriva lumii fenomenelor, sistemul se reduce la o totalitate abstractă, adică devine o latură a lumii, latură căreia i se opune o alta. Raportul dintre sistemul filozofic şi lume este un raport de reflexie. Însufleţit de năzuinţa de a se realiza, acest sistem intră într-o relaţie de tensiune cu Altul. El încetează de a mai fi un sistem lăuntric armonios şi suficient sieşi. Ceea ce a fost lumină interioară se transformă într-o flacără mistuitoare, îndreptată spre exterior. Aşa se face că, pe măsură ce lumea devine filozofică, filozofia devine lumească, că realizarea acesteia din urmă este în acelaşi timp pierderea ei, că ceea ce ea combate în afara ei este propria ei lipsă interioară, că tocmai combătînd cade ea însăşi în greşelile pe care le combate şi că numai căzînd în aceste greşeli le poate suprima. Ceea ce se ridică împotriva ei şi ceea ce ea combate este întotdeauna identic cu ea însăşi, dar cu semn opus.

Aceasta este o latură, dacă privim lucrurile *pur obiectiv*, ca o realizare nemijlocită a filozofiei. Dar ele au şi o latură *subiectivă*, ceea ce este doar o altă formă a lor. Şi anume este *raportul* dintre *sistemul filozofic* ce se realizează şi *purtătorii lui spirituali*, conştiinţele de sine singulare în care se manifestă mişcarea lui progresivă. Chiar din acest raport, care în realizarea filozofiei se opune lumii, reiese că acestor conştiinţe de sine singulare le este proprie întotdeauna o *revendicare cu două tăişuri*: un tăiş este îndreptat împotriva lumii, celălalt împotriva filozofiei înseşi. Căci ceea ce în obiect se manifestă ca raport inversat în sine însuşi se manifestă în aceste conştiinţe de sine ca o dublă revendicare şi acţiune ce se contrazice pe sine însăşi. Eliberînd lumea din starea ei nefilozofică, ele se eliberează totodată pe ele însele de filozofie, care, ca sistem determinat, le-a ţinut încătuşate. Întrucît înseşi aceste conştiinţe de sine se află abia într-un proces de dezvoltare şi sînt cuprinse de energia lui nemijlocită şi, prin urmare, sub raport teoretic încă nu au depăşit cadrul acestui sistem, ele sesizează doar contradicţia cu plastica identitate cu sine însuşi a sistemului şi nu ştiu că, întorcîndu-se împotriva lui, nu fac decît să realizeze diferitele lui momente.

În sfîrşit, această dualitate a conştiinţei de sine filozofice se manifestă ca două orientări diametral opuse: una din aceste orientări o putem numi în general partidul *liberal*, care reţine conceptul şi principiul filozofiei; cealaltă orientare reţine ca principală determinare *nonconceptul*, momentul realităţii. Această a doua orientare este *filozofia pozitivă* [30]. Acţiunea celei dintîi este critica, deci extrovertirea filozofiei, pe cînd a celei de-a doua este încercarea de a filozofa, deci introvertirea filozofiei, ea — orientarea a doua — considerînd că lipsa este imanentă filozofiei, în timp ce prima o concepe ca o lipsă a lumii, care trebuie făcută filozofică. Fiecare dintre aceste două partide face tocmai ceea ce vrea să facă celălalt şi ceea ce el însuşi nu vrea să facă. Dar, în contradicţia sa internă, primul este conştient de principiul său în general şi de scopul său. În cel de-al doilea însă, inversarea, ca să spunem aşa absurditatea, apare ca atare. În ceea ce priveşte conţinutul, numai partidul liberal, ca partid al conceptului, duce la un progres real, în timp ce filozofia pozitivă nu este în stare să ducă decît la revendicări şi la tendinţe a căror formă le contrazice semnificaţia.

Prin urmare, ceea ce apare mai întîi ca raport inversat şi ca ruptură ostilă între filozofie şi lume devine apoi o ruptură a conştiinţei de sine filozofice singulare înăuntrul ei înseşi, iar în cele din urmă se manifestă ca scindare şi dedublare exterioară a filozofiei, ca două orientări filozofice opuse.

Se înţelege că în afară de aceasta mai apar de undeva o mulţime de figuri secundare, sîcîitoare, lipsite de orice individualitate, care ori se ascund în spatele vreunui gigant de altădată al filozofiei, însă curînd de sub pielea de leu încep să se vadă urechile măgarului, în timp ce vocea plîngăreaţă a vreunui manechin de dată recentă scînceşte ridicol, în contrast cu vocea puternică, răsunînd de peste secole, a lui Aristotel, de pildă, al cărui nepoftit purtător de cuvînt se pretinde a fi cea dintîi, ceea ce aminteşte de un mut care vrea să-şi înlocuiască lipsa de voce cu un megafon uriaş ; ori vreun pitic înarmat cu ochelari dubli, cocoţat pe posteriorul unui gigant, vesteşte mirat lumii ce perspectivă uimitor de nouă se deschide din acest punct de vedere al său şi face eforturi ridicole să demonstreze cum că nu în avînturile furtunoase ale inimii, ci pe terenul solid şi substanţial pe care se află el a fost găsit punctul lui Arhimede, ποῦ στῶ, punctul de sprijin pe care se reazemă lumea. Astfel apar cei care filozofează din păr, din unghii, din bătături, din excremente etc., care trebuie să reprezinte locuri şi mai deocheate în misticul om-lume al lui Swedenborg. Prin esenţa lor însă, toate aceste moluşte ţin de ambele orientări amintite mai sus şi se simt în ele ca în elementul lor. Cît priveşte aceste orientări înseşi, voi explica amănunţit în alt loc atît raportul dintre ele, cît şi raportul dintre ele şi filozofia hegeliană, precum şi diferitele momente istorice în care se manifestă această dezvoltare.

3) *Diogene Laerţiu*, IX, 44 : „...Nimic nu se naşte din ceea ce nu este, nici nu piere în neființă (Democrit)" (vezi şi *Diogenes Laertios*, „Despre vieţile şi doctrinele filozofilor", Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 437).

Diogene Laerţiu, X, 38 : „În primul rînd, nimic nu se naşte din neant, căci altfel orice s-ar putea naşte din orice...". 39 : „Iar dacă ceea ce devine invizibil piere şi devine neant, toate lucrurile ar fi pierit, întrucît acel ceva în care se risipesc nu există ; şi universul era totdeauna aşa cum este acum şi va dăinui la fel în viitor. Căci pe lîngă univers nu există nimic care să pătrundă în el şi să aducă schimbare (vezi şi op. cit., p. 474).

4) *Aristotel*. „Fizica", I, 4 : „Într-adevăr, dacă tot ceea ce este generat trebuie să provină sau din ceea ce există, sau din ceea ce nu există, este cu neputinţă ca ceva să fie generat din ceea ce nu există (în această privinţă toţi care au scris despre natură au aceeaşi părere)..." (vezi şi *Aristotel*. „Fizica", Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1966, p. 13).

5) *Themistios*. „Schol. ad. Aristot." („Comentarii la Aristotel") (coll. Brandis), c. 42, p. 383 : „căci după cum «inamicul» nu are nici o trăsătură distinctivă, tot aşa nici vidul nu are. Căci «vidul» este ceva *inexistent* şi *lipsa a tot*, spune el etc."

6) *Aristotel*. „Metafizica", I, 4 : „Leucip însă şi discipolul său Democrit admit ca elemente plinul şi golul, afirmînd că primul este fiinţa, iar celălalt neființa, în sensul că identifică plinul şi solidul cu fiinţa, iar golul şi rarul cu neființa. De aceea şi spun ei că *neființa* există tot aşa de bine ca *fiinţa*, precum şi golul tot aşa de bine ca şi ceea ce are un corp..." (vezi şi *Aristotel*. „Metafizica", Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1965, p. 64—65).

7) *Themistios,* l.c., p. 326 : „Şi Democrit recunoaşte [ca principii] plinul şi golul, numindu-l pe primul existentul, iar cel de-al doilea inexistentul".

Ibid., p. 383 : „Căci «golul» este ceva inexistent şi lipsa a tot, spune Democrit".

8) *Simplicius,* l.c., p. 488 : „Democrit consideră că natura principiilor veşnice o constituie mici esenţe în nenumărată mulţime ; lor le rezervă el un loc special, nemărginit ca mărime, şi dă acestui loc următoarele denumiri : vidul, nimicul, nemărginirea, iar pe fiecare dintre aceste esenţe o numeşte ceva, solidul, existentul".

9) Cf. *Simplicius,* l.c., p. 514 : „Unul şi multiplul".

10) *Diogene Laerţiu,* l.c., p. 40 : „Dacă n-ar fi *vidul* şi spaţiul, pe care le *mai* numim şi natura impalpabilă..." (vezi şi *Diogenes Laertios.* „Despre vieţile şi doctrinele filozofilor", Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 474).

Stobeu. „Eclogae physicae et ethicae", I, p. 39 : „Epicur foloseşte pe rînd tot felul de denumiri : vidul, locul, spaţiul".

11) *Stobeu,* l. c., I, p. 27 : „Atomul se numeşte aşa nu pentru că e extrem de mic".

12) *Simplicius,* l.c., p. 405 : „Alţii, care neagă divizibilitatea la infinit pe temeiul că nu putem împărţi la infinit şi să ne convingem astfel de [posibilitatea] divizării infinite, spuneau că corpurile constau din părţi indivizibile şi se descompun în ele. Singura deosebire e că Leucip şi Democrit consideră drept cauză a indivizibilităţii corpusculilor primari nu numai impenetrabilitatea lor, dar şi micimea şi lipsa de părţi ; Epicur însă, care a trăit mai tîrziu, respinge ideea că ei nu au părţi şi întemeiază indivizibilitatea lor pe impenetrabilitate. Doctrina lui Democrit şi Leucip a fost în repetate rînduri analizată de Aristotel, şi, sub influenţa observaţiilor critice ale acestuia îndreptate împotriva negării părţilor la corpusculii primari, Epicur, care a trăit mai tîrziu, împărtăşind învăţătura lui Democrit şi Leucip despre corpusculii primari, le-a recunoscut acestora, adică corpusculilor primari, cel puţin proprietatea impenetrabilităţii...".

13) *Aristotel.* „De gener. et corrupt.", I, 2 : „Cît priveşte capacitatea insuficientă de a vedea în totalitatea fenomenelor concordanţa lor reciprocă, vina este aici insuficienţa cunoaşterii experimentale. De aceea persoanele cu mai multă experienţă în cunoaşterea naturii sînt şi mai capabile să emită teze fundamentale cu mare putere de generalizare unificatoare. Pe cînd oamenii care s-au îndepărtat de realitate prin abuz de raţionamente trag cu multă uşurinţă concluzii dintr-un număr mic de observaţii. De aici poate vedea oricine cît de mare este deosebirea dintre gînditorii care pornesc de la fenomenele naturii şi cei care pornesc de la raţionamente logice. Căci, în ceea ce priveşte existenţa mărimilor indivizibile, unii afirmă că pînă şi triunghiul în sine este multiplu [se împarte în mai multe părţi]. Democrit, dimpotrivă, pare să fi ajuns în mod independent la această părere, *trăgînd concluzii din datele naturii*".

14) *Diogene Laerţiu,* IX, 40 : „Aristoxenos, în ale sale «Comentarii istorice», afirmă că Platon a vrut să ardă toate scrierile lui Democrit cîte le-a putut strînge, dar că pitagoricienii Amyclas şi Cleinias l-au împiedicat, spunîndu-i că nu era de nici un folos să procedeze astfel, deoarece cărţile erau larg răspîndite. Lucrul e bine dovedit prin faptul că Platon, care aminteşte aproape pe toţi filozofii mai vechi, nu face nicăieri în opera sa aluzie la Democrit, nici chiar cînd are nevoie să-l combată, evident fiindcă ştia că trebuia să lupte cu cel mai de seamă dintre filozofi" (vezi şi *Diogenes Laertios.* „Despre vieţile şi doctrinele filozofilor", Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 436).

PARTEA A DOUA

DESPRE DEOSEBIREA DINTRE FIZICA LUI DEMOCRIT ŞI FIZICA LUI EPICUR ÎN PARTICULAR

CAPITOLUL ÎNTÎI

DEVIEREA ATOMULUI DE LA LINIA DREAPTĂ

1) *Stobeu.* „Eclogae physicae et ethicae", I, p. 33 : „După Epicur, mişcarea atomilor se produce cînd vertical, cînd cu o deviere, iar mişcarea în sus este rezultatul ciocnirii şi al respingerii".

Cf. Cicero. „De finibus", I, 6. *(Plutarh)* „De placitis philosophorum", p. 439. *Stobeu,* l.c., p 40.

2) *Cicero.* „De natura deorum", I, 26 : „Ce este în fizica lui Epicur care să nu fie de la Democrit ? Căci chiar dacă el [Epicur] a adus unele *schimbări,* ca, de pildă, în cele spuse mai sus despre *devierea atomilor...".*

3) *Cicero.* „De finibus", I, 6 : „...Căci el (Epicur) afirmă că, în virtutea greutăţii lor, aceste corpuri indivizibile şi dense se mişcă de sus în jos în linie dreaptă : aceasta este, după părerea lui, mişcarea naturală a tuturor corpurilor. Apoi, însă, ca om cu *mintea ascuţită,* şi-a dat seama că, dacă toţi atomii s-ar mişca de sus în jos şi, după cum am mai spus, în linie dreaptă, nici un atom nu s-ar întîlni vreodată cu altul ; şi atunci a recurs la următoarea născocire : a declarat că atomul deviază puţin de tot (mai puţin decît atîta nici nu se poate). De aici se nasc împletirile, combinările şi înlănţuirile atomilor între ei şi în felul acesta se formează lumea, toate părţile lumii şi tot ce este cuprins în ea".

4) *Cicero.* „De natura deorum", I, 25 : „...Dîndu-şi seama că, dacă datorită propriei lor greutăţi atomii s-ar mişca de sus în jos, nimic nu ar fi în puterea noastră, deoarece mişcarea atomilor este determinată şi necesară, Epicur, pentru a ocoli necesitatea, a născocit un mijloc care lui Democrit îi scăpase. Epicur spune că atomul, deşi se mişcă de sus în jos datorită greutăţii lui, totuşi deviază puţin de tot. A afirma aşa ceva este mai ruşinos decît a nu putea să dovedeşti ceea ce susţii".

Cf. Cicero, „De fato", X.

5) *Bayle.* „Dictionnaire historique", „Epicur".

6) *Schaubach.* „Uber Epikur's astronomische Begriffe" („Archiv für Philologie und Pädagogik" von Seebode, Jahn und Klotz, Bd. V, H. IV, 1839, p. 549).

7) *Lucreţiu.* „De rerum natura", II, 251 şi urm. :

„Şi dacă, în sfîrşit, orice mişcare
Se leagă pururea de alta ; dacă
Din una veche naşte alta nouă
C-o rînduială pururi neschimbată ;
. . . . . .
. . . . . .

De unde au pe-acest pămînt ființele,
De unde, zic, au ele-acea voință... ?"

(Vezi și *Lucrețiu*. „Poemul naturii", București, Editura științifică, 1965, p. 91—92).

8) *Aristotel*. „De anima", I, 4, 14 : „Cum trebuie, în fond, concepută mișcarea monadei ? Ce o pune în mișcare și cum din moment ce nu este împărțită în părți și e lipsită de trăsături distinctive ? Căci, dacă ea este în același timp motrice și mobilă, înseamnă că trebuie să aibă și trăsături distinctive. *În plus, dacă se spune că mișcarea liniei generează suprafața și mișcarea punctului generează linia, înseamnă că și mișcările monadelor vor fi linii*".

9) *Diogene Laerțiu*, X, 43 : „Atomii sînt *necontenit în mișcare*" (vezi și *Diogenes Laertios*. „Despre viețile și doctrinele filozofilor", București, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 475).

Simplicius, l.c., p. 425 : „[Discipolii] lui Epicur recunosc *caracterul veșnic* al mișcării".

10) *Lucrețiu*. „De rerum natura", II, 253 și urm :

„Și dacă printr-o deviere-atomii
Nu-ncep nici o mișcare de la sine
Care să rupă lanțurile soartei,
Așa încît să nu urmeze cauzele
Din veac și pînă-n veac neîntrerupte..."

(Vezi și *Lucrețiu*. „Poemul naturii", București, Editura științifică, 1965, p. 91—92).

11) *Lucrețiu*, l. c., II, p. 279 și urm. :

„Ceva în pieptul nostru este care
Se pune împotrivă și se luptă..."

(Vezi și *Lucrețiu*. „Poemul naturii", București, Editura științifică, 1965, p. 93).

12) *Cicero*. „De finibus", I, 6 : „Și, totuși, el [Epicur] nu atinge scopul pentru care a inventat aceasta ; căci ori toți atomii vor devia, și atunci niciodată nu se va produce între ei vreo înlănțuire, ori unii dintre ei vor devia, iar alții își vor continua mișcarea drept înainte. Ar fi ca și cum li s-ar da atomilor însărcinări precise, și anume care să meargă drept înainte și care oblic".

13) *Lucrețiu*, l.c., II, 293 și urm.

14) *Cicero*. „De fato", X : „Atomul deviază la o distanță minimă, pe care [Epicur] o numește ἐλάχιστον.

15) *Cicero*, ibid. : „Că această deviere e lipsită de cauză este un fapt pe care el [Epicur] e nevoit să-l recunoască, dacă nu în mod expres, cel puțin în fond".

16) *Plutarh*. „De anima procreatione", VI (t. IV, p. 8, ed. ster.) : „Ei îi contestă lui Epicur dreptul de a admite devierea atomului fie și cît un fir de păr, deoarece consideră că el introduce o mișcare fără cauză dintr-un punct de plecare inexistent".

17) *Cicero*. „De finibus", I, 6 : „Însăși devierea este o născocire arbitrară (căci el spune că *atomul deviază fără cauză, dar nimic nu este mai rușinos pentru un fizician decît să afirme că un fapt sau altul se produce fără cauză)* ; și, fără nici un temei, el [Epicur], în pofida propriilor sale teze, a lipsit atomii de mișcare în jos în linie dreaptă, naturală pentru tot ce e ponderabil".

18) *Bayle*, l.c.

19) *Augustin*. „Epistole", 56.

20) *Diogene Laerțiu*, X, 128 : „...Scopul tuturor acțiunilor noastre este să fim liberați de suferință și frică" (vezi și *Diogenes Laertios*. „Despre viețile și doctrinele filozofilor", București, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 499).

21) *Plutarh*. „De eo quod secundum Epicurum non beate vivi possit", p. 1 091 : „Teze similare se întîlnesc chiar la Epicur, care afirmă că esența binelui constă în a evita răul".

22) *Clement Alexandrinul*. „Stromata", II, p. 415 : „Epicur mai consideră că plăcerea nu este altceva decît înlăturarea suferinţei".

23) *Seneca*. „De beneficiis", IV, p. 699 : „Aşadar, divinitatea nu împarte binefacem, ci, departe de orice griji şi fără a se sinchisi de noi, nici nu se uită la lume, iar faptele bune o ating tot atît de puţin, cît şi cele rele".

24) *Cicero*. „De natura deorum", I, 24 : „...Chiar tu ai spus că divinitatea n-are corp, ci cvasicorp, n-are sînge, ci cvasisînge".

25) *Cicero*. „De natura deorum", I, 38 : „...Ce hrană, ce băuturi, ce varietate de sunete şi flori, ce senzaţii sau ce miresme vei oferi tu zeilor pentru a le procura plăcere ?...". 39 : „...Cum poţi cere oamenilor să-i adore pe zei cînd aceştia nu numai că n-au grijă de oameni, dar în general nu se îngrijesc de nimic, nu fac nimic ? Dar, obiectezi tu, natura lor este atît de perfectă şi de sublimă, încît prin ea însăşi trebuie să-l facă pe înţelept s-o adore. Dar poate fi ceva înălţător în natura unor fiinţe care, izolate în propria lor voluptate, nu intenţionează niciodată să facă ceva, nu fac nimic şi nici n-au făcut vreodată ceva ?"

26) *Plutarh*. „De eo quod secundum Epicurum non beate vivi possit", p. 1 101 : „Învăţătura epicurienilor suprimă frica şi superstiţia, dar nu dă sentimentul de bucurie fericită, inspirat de zei. Această învăţătură ne pune faţă de zei într-o situaţie în care nu aşteptăm de la ei nici supărare, nici bucurie, aşa cum de la peştii hyrcanieni nu aşteptăm nici pagube, nici foloase".

27) *Aristotel*. „De caelo", II, 12. „...Ceea ce reprezintă binele suprem nu are nevoie de acţiune, căci el însuşi este scopul".

28) *Lucreţiu*. „De rerum natura", II, 221 şi urm. :

„De-ar fi ca ei din drum să nu s-abată,
Cu toţii ar cădea în jos prin hăul
Cel fără fund, ca picurii de ploaie :
Nici o-ntîlnire n-ar fi fost atunce
Şi nici un ciocnet de atomi, şi astfel
Nimica n-ar mai fi creat natura".

(Vezi şi *Lucreţiu*. „Poemul naturii", Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1965, p. 90).

29) *Lucreţiu*. „*De rerum natura*", II, 284 şi urm. :

„Căci, pe lîngă pondere şi ciocnet,
Mai au şi altă pricin-a mişcării,
Din care ni se trage nouă-aceasta
Putere însăşi a voinţei noastre.
. . . . . .
Dar pentru ca nici sufletul să n-aibă,
În tot ce face el, a se supune
Unui destin lăuntric, nici să fie
Silit, ca un învins, să le îndure
Şi-ntr-una să le sufere pe toate,
Un lucru numai poate face asta :
O foarte mic-abatere-a atomilor".

(Vezi şi *Lucreţiu*. „Poemul naturii", Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1965, p. 93—94).

30) *Aristotel*. „De caelo", I, 7 : „Dacă universul nu este ceva compact, ci, după cum ne învaţă Democrit şi Leucip, corpurile sînt despărţite între ele prin vid, înseamnă că mişcarea tuturor corpurilor trebuie să fie unitară... Şi natura lor este unitară, ca, de pildă, natura aurului în fiecare bucată desprinsă din el".

31) *Aristotel*. „De caelo", III, 2 : „De aceea Leucip şi Democrit, care afirmă că corpurile primare se mişcă veşnic în vidul nemărginit, ar trebui să spună de ce gen este această mişcare şi ce mişcare corespunde naturii acestor corpuri. Căci dacă fiecare dintre elemente este silit de altul să se mişte, este totuşi necesar ca fiecare să aibă şi o mişcare naturală în comparaţie cu care altă mişcare

este silită. Însă elementul care a provocat pentru prima oară mișcarea trebuia s-o fi provocat nu sub acțiunea violenței, ci potrivit naturii sale. Altminteri, dacă nu găsim un prim impuls natural, am ajunge la un regres la infinit : veșnic vor provoca o mișcare violentă acele elemente care mai înainte au fost ele însele puse în mișcare prin violență".

32) *Diogene Laerțiu*, X, 150 : „Față de animale, care nu-s în stare să încheie un contract în scopul de a nu vătăma și a nu fi vătămate, nu există nici justiție, nici injustiție ; același lucru trebuie spus și despre popoarele care n-au putut sau n-au vrut să încheie înțelegeri mutuale în scop asemănător. Nu există o justiție absolută, ci numai un contract încheiat între oameni, în limitele anumitor teritorii, în relațiile lor reciproce pentru a nu vătăma și a nu fi vătămați" (vezi și *Diogenes Laertios*, „Despre viețile și doctrinele filozofilor", București, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 505).

33) ★

CAPITOLUL AL DOILEA

CALITĂȚILE ATOMULUI

1) *Diogene Laerțiu*, X, 54 : „Fiecare proprietate se schimbă, dar atomii nu se schimbă cu nimic" (vezi și *Diogenes Laertios*, „Despre viețile și doctrinele filozofilor", București, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 428).

Lucrețiu. „De rerum natura", II, 861 și urm. :

„....Aceste toate
Nimic nu au a face cu atomi,
De vrem să punem noi temeiuri veșnice
Acestei lumi pe care să se sprijine
Viața ei...".

(Vezi și *Lucrețiu*. „Poemul naturii", București, Editura științifică, 1965, p. 119—120).

2) *(Plutarh)* „De placitis philosophorum" [I, 28 și urm.] : „Epicur... afirma că corpurile reunesc trei proprietăți : formă, mărime, greutate. Democrit însă spunea că au numai două : mărime și formă. La acestea Epicur a adăugat o a treia : greutatea, căci trebuie să admitem că corpurile se mișcă sub acțiunea greutății. Cf. *Sextus Empiricus*. „Adversus mathematicos", p. 421.

3) *Eusebiu*. „Praeparatio evangelica", XIV, p. 749.

4) *Simplicius*, l.c. 362 : „(Democrit) susținea că aceștia (atomii) se deosebesc după mărime și formă".

5) *Philopon*, ibid. : „...El (Democrit) presupune că toate cîte există au o natură corporală comună unică, iar particulele acestui corp comun sînt atomi, care se deosebesc unii de alții prin mărime și formă ; căci aceștia nu numai că au o formă diferită, dar unii dintre ei sînt mai mari, iar alții mai mici".

6) *Aristotel*. „De generatione et corruptione", I, 8 : „[Democrit] susține că cu cît atomul e mai mare, cu atît e mai mare și în greutate".

7) *Aristotel*. „De caelo", I, 7 : „Precum am spus, mișcarea tuturor corpurilor este în mod necesar identică... Astfel încît nici unul dintre corpuri nu este absolut ușor, de vreme ce toate au greutate ; iar dacă toate ar avea ușurătate, nici unul n-ar avea greutate. Și, dacă un corp ar fi greu sau numai ușor, el s-ar afla fie la marginea universului, fie în miezul lui...".

8) *Ritter*. „Geschichte der alten Philosophie", I. Teil, S. 568, Anm. 2.

9) *Aristotel*. „Metafizica", VII/VIII, 2 : „Se pare că Democrit crede că există

★ Textul notei lipsește în manuscris. — *Nota red.*

numai trei feluri de diferenţe. După el, corpul substrat, adică materia, este unul şi acelaşi lucru, dar se deosebeşte fie prin formă, fie prin poziţie, fie prin ordine" (vezi şi *Aristotel.* „Metafizica", Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1965, p. 269).

10) *Aristotel.* „Metafizica", I, 4 : „Leucip însă şi discipolul său Democrit admit ca elemente plinul şi golul, afirmînd că primul există, iar celălalt nu există, în sensul că identifică plinul şi solidul cu fiinţa, iar golul şi rarul cu nefiinţa. De aceea şi spun ei că nefiinţa există tot aşa de bine ca fiinţa, iar golul tot aşa de bine ca şi ceea ce are un corp, şi, după ei, acestea sînt cauzele universului, considerat doar ca materie. Şi, după cum cei care admit că una e substanţa ce stă la temelia tuturor lucrurilor, iar celelalte procese le explică prin schimbările survenite în sînul acestei substanţe unice, socotind rarefierea şi condensarea ca principii ale acelor schimbări, tot aşa Leucip şi Democrit consideră drept cauze ale tuturor celorlalte procese deosebirile dintre atomi. Ei recunosc trei deosebiri de acest fel : forma, ordinea şi poziţia, căci, spun ei, fiinţa se deosebeşte numai prin înfăţişare, orînduire şi direcţie. Dintre acestea, înfăţişarea este forma, orînduirea ordinea, iar direcţia poziţia. Într-adevăr, ca să luăm un exemplu, A se deosebeşte de N prin formă, A N de N A prin ordine, iar N de Z prin poziţie" (vezi şi *Aristotel.* „Metafizica", Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1965, p. 65).

11) *Diogene Laerţiu,* X, 44 : „...El spune mai jos că atomii n-au alte calităţi în afară de formă, mărime şi greutate..., iar mai departe că n-au orice mărime ; oricum, nici un atom n-a fost văzut cu ochii" (vezi şi *Diogenes Laertios.* „Despre vieţile şi doctrinele filozofilor", Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 476).

12) Id., X, 56 : „Dar a atribui atomilor orice fel de mărime nu ne ajută să explicăm deosebirile de calitate dintre lucruri ; dacă atomii ar fi destul de mari, ei ar putea fi văzuţi de noi. În realitate însă aceasta nu se întîmplă : nici nu putem concepe ca un atom să devină vizibil" (vezi şi *Diogenes Laertios.* „Despre vieţile şi doctrinele filozofilor", Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 479).

13) Id., X, 55 : „Tot aşa nu trebuie să ne închipuim că atomii pot avea orice mărime..., dar trebuie să admitem că există unele diferenţe de mărime" (vezi şi *Diogenes Laertios.* „Despre vieţile şi doctrinele filozofilor", Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 479).

14) Id., X, 59 : „Pe baza analogiei am afirmat că atomul are mărime, numai că una foarte mică ; am respins însă existenţa unei mărimi mari la atomi" (vezi şi *Diogenes Laertios.* „Despre vieţile şi doctrinele filozofilor", Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 480).

15) Cf. id., X, 58, *Stobeu.* „Eclogae physicae et ethicae", I, p. 27.

16) Epicuri fragm. („De natura", II et XI), coll. Rosinio, ed. Orelli, p. 26.

17) *Eusebiu.* „Praeparatio evangelica", XIV, p. 773 (ed. Paris) : „Între ei există o divergenţă considerabilă, căci unul (Epicur) considera că absolut toţi atomii sînt de mărimea cea mai mică şi deci insesizabilă, în timp ce celălalt, Democrit, susţinea că atomii pot fi şi foarte mari".

18) *Stobeu.* „Eclogae physicae et ethicae", I, 17 : „Democrit spune însă... că există şi atom mare cît o lume". Cf. *(Plutarh).* „De placitis philosophorum", I, p. 235 şi urm.

19) *Aristotel.* „De generatione et corruptione", I, 8 : „[Atomii] sînt invizibili din cauza micimii lor".

20) *Eusebiu.* „Praeparatio evangelica", XIV, p. 749 : „Democrit... socotea că principiile tuturor lucrurilor sînt corpuri indivizibile, intuite prin raţiune". Cf. *(Plutarh)* „De placitis philosophorum", I, p. 235 şi urm.

21) *Diogene Laerţiu,* X, 54 : „Mai mult încă, trebuie să fim convinşi că atomii, în realitate, nu posedă nici una din calităţile aparţinînd lucrurilor care cad sub simţurile noastre în afară de formă, greutate şi mărime şi de proprietăţile legate în mod necesar de formă. Cf. § 44 (vezi şi *Diogenes Laertios.* „Despre vieţile şi doctrinele filozofilor", Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 478).

22) Id. X, 42 : „Mai departe, atomii corpurilor... variază la infinit în formele lor" (vezi și *Diogenes Laertios*. „Despre viețile și doctrinele filozofilor", București, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 475).

23) Id., ibid. : „Dar, în ceea ce privește deosebirile calitative, atomii nu sînt pur și simplu infiniți, ci numai de necuprins" (vezi și *Diogenes Laertios*. „Despre viețile și doctrinele filozofilor", București, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 475).

24) *Lucrețiu*, II, 513 și urm. :

„...Trebuie de-aceea
Să spui și tu că formele materiei
Nu-s pîn' la nesfîrșit deosebite".

(Vezi și Lucrețiu. „Poemul naturii", București, Editura științifică, 1965, p. 104).

Eusebiu. „Praeparatio evangelica", XIV, p. 349 [14, 5] : „Epicur consideră că formele acestor atomi sînt limitate, iar nu infinite". Cf. *(Plutarh.)* „De placitis philosophorum", l.c.

25) *Diogene Laertiu*, X, 42 : „Pentru fiecare formă, atomii asemănători sînt pur și simplu infiniți ca număr..." (vezi și *Diogenes Laertios*. „Despre viețile și doctrinele filozofilor", București, Editura Academiei R.P.R., 1965, p. 475).

Lucrețiu. „De rerum natura", l.c. [II], 525 și urm. :

„...Dacă formele
Atomilor sînt mărginite, trebuie
Ca ori atomii cei ce sînt asemeni
Să fie-n număr infinit, ori toată
Materia să fie mărginită,
Ceea ce eu am dovedit că nu-i așa".

(Vezi și *Lucrețiu*, „Poemul naturii", București, Editura științifică, 1965, p. 104).

26) *Aristotel*. „De caelo", IV, 3 [III, 4] : „Dar, firește, calitățile accidentale nu pot fi socotite drept temeiuri raționale, cum afirmă unii ca Leucip și Democrit din Abdera... Și, după toate acestea, ei mai spun că de vreme ce corpurile se deosebesc prin formele lor, iar aceste forme sînt infinite, corpurile simple sînt și ele infinite. Dar ei n-au stabilit de loc calitățile și forma elementelor, ci doar au atribuit focului forma sferică, aerul însă și celelalte...".

Philopon, l.c. : „...Ei (atomii) au numai fiecare altă formă".

27) *Lucrețiu*. „De rerum natura", l.c. [II], 479 și urm. :

„...Atomii nu au forme
În număr infinit. De n-ar fi astfel,
Ar trebui ca unii dintre dînșii
Să aibă o mărime nesfîrșită.
Micimea oricărui atom e aceeași,
Prea feluriți ei nu pot fi...
...De vei voi să capeți alte forme,
va trebui și alte părți s-adaugi...
...Deci numai dacă se mărește-atomul
Poți căpăta atomi cu forme nouă.
N-ai deci cuvînt să crezi cum că atomii
Au forme infinite...".

(Vezi și *Lucrețiu*. „Poemul naturii", București, Editura științifică, 1965, p. 102—103).

28) Cf. nota 25.

29) *Diogene Laertiu*, X, 44 et 54.

30) *Bruckeri*. Institutio historiae philosophiae, p. 24.

31) *Lucrețiu*. „De rerum natura", I, 1 051 :

„Nu crede tu, o Memmius, că toate
Tind către mijlocul lumii, cum spun unii".

(Vezi și *Lucrețiu*. „Poemul naturii", București, Editura științifică, 1965, p. 73).

32) *Diogene Laerţiu*, X, 43 „...Atomii se mişcă cu o viteză egală, deoarece vidul face loc deopotrivă şi celui mai uşor şi celui mai greu". [61] : „Cînd atomii sînt purtaţi în vid şi nu întîlnesc rezistenţă, ei se mişcă cu o viteză egală. Atomii mai grei nu se mişcă mai repede decît cei mici şi uşori atît timp cît nu întîlnesc nimic în calea lor şi nici atomii mici nu se mişcă mai repede decît cei mari în măsura în care găsesc o trecere potrivită cu dimensiunea lor şi nu se ciocnesc de nimic" (ibid., p. 475 şi 480).

Lucreţiu. „De rerum natura", II, 235 şi urm. :

„Pe cînd din nici o parte niciodată
Nu poate vidul sta sub nici un lucru
Fără a-l lăsa să treacă ; aşa i-i firea !
Deci toţi atomii trebuie să cadă
Prin vidul nemişcat la fel de iute".

(Vezi şi *Lucreţiu*. „Poemul naturii", Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1965, p. 91).

33) Cf. cap. 3.

34) *Feuerbach*. „Istoria filozofiei moderne", 1833, XXXIII, 7, [citat din] *Gassendi* : „Epicur, deşi poate că nu s-a gîndit niciodată la un astfel de experiment, totuşi, călăuzit de raţiune, a ajuns în privinţa atomilor la o concluzie pe care noi abia de curînd am dedus-o din experienţă, şi anume că toate corpurile, deşi se deosebesc mult între ele prin greutate şi masă, cad cu aceeaşi viteză de sus în jos ; el a conchis astfel că toţi atomii, deşi inegali ca greutate şi ca mărime, comparaţi unii cu alţii în mişcarea lor, au o viteză egală".

CAPITOLUL AL TREILEA
ATOMI—PRINCIPII ŞI ATOMI—ELEMENTE

1) ἀμέτοχα κενοῦ nu înseamnă nicidecum „nu umplu nici un fel de spaţiu", ci „nu fac parte din vid" şi e tot una cu ceea ce Diogene Laerţiu spune în altă parte: „διάλειψιν δὲ μερῶν οὐκ ἔχουσιν" („nu posedă divizibilitatea părţilor"). La fel trebuie interpretată această expresie şi la *(Plutarh)* „De placitis philosophorum", I, p. 286, şi la *Simplicius*, p. 405.

2) Şi aceasta este o concluzie falsă. Ceea ce nu se poate divide în spaţiu nu este implicit în afara spaţiului şi lipsit de orice relaţie spaţială.

3) *Schaubach*, I, l.c., p. 550.

4) *Diogene Laerţiu*, X, 44.

5) Id., X, 67 : „Dar nu se poate concepe incorporalul în mod independent, cu excepţia spaţiului vid" (vezi şi *Diogenes Laertios*, „Despre vieţile şi doctrinele filozofilor", Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 482).

6) Id., X, 39, 40 şi 41.

7) Id., VII, 1, § 134. După aceştia (după stoicieni), „există o deosebire între principii şi elemente : cele dintîi n-au fost nici generate, nici nu vor fi distruse, în timp ce elementele vor pieri în conflagraţia universală" (vezi şi *Diogenes Laertios*, „Despre vieţile şi doctrinele filozofilor", Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 367).

8) *Aristotel*. „Metafizica", IV, 1 şi 3.

9) Cf. l.c.

10) *Aristotel*. „Metafizica", V, 3 : „În sensul acesta, filozofii ai naturii numesc element în corpuri acel ceva în care, ca într-un ultim component, se divide

corpul fără ca acest ultim component să se mai poată diviza în părți deosebite ca speță... De aceea se numește element și ceea ce e mic, simplu și indivizibil" (vezi și *Aristotel.* „Metafizica", București, Editura Academiei R.P.R., 1965, p. 165).

11) *Aristotel.* Metafizica, I, 4.

12) *Diogene Laertiu,* X, 54.

(Plutarh) „Adversus Coloten", p. 1111 : „Aceste idei [ale lui Democrit] sînt atît de inseparabile de cele ale lui Epicur, încît epicurienii afirmă și ei că forma și greutatea sînt proprietăți ale atomului".

13) *Sextus Empiricus.* „Adversus mathematicos", p. 411.

14) *Eusebiu,* „Praeparatio evangelica", XIV, p. 773 : „Epicur consideră că [atomii] sînt imperceptibili...", p. 749. „Aceștia (atomii) au forme care sînt intuite prin intelect".

15) *(Plutarh)* „De placitis philosophorum", I, p. 246 : „El însuși (Epicur) a stabilit următoarele patru esențe indestructibile : atomii, vidul, infinitul și particulele omogene". P. 249 : „Epicur susține că corpurile sînt nelimitate : cele primare, simple, și celelalte, rezultate din înlănțuirea lor, au toate greutate".

Stobeu. „Eclogae physicae et ethicae", I, p. 52 : „Metrodor, mentorul lui Epicur, susține că atomii și elementele sînt cauzele prime". P. 5 : „Epicur... a stabilit următoarele patru esențe indestructibile : atomii, vidul, infinitul și particulele omogene ; acestea din urmă se numesc și elemente".

16) Cf. l. c.

Cicero. „De finibus", I, 6 : „Urmează... atomii, vidul... infinitatea însăși, pe care ei [Democrit și Epicur] o numesc nemărginitul".

17) *Diogene Laertiu,* X, 41 : „Universul e infinit... Mai mult ; universul e *infinit atît din cauza mulțimii atomilor, cît și a extinderii vidului"* (vezi și *Diogenes Laertios,* „Despre viețile și doctrinele filozofilor", București, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 475).

18) *Plutarh.* „Adversus Coloten", p. 44 : „*Astfel încît trebuie* să admitem două cauze ale apariției existentului : mulțimea infinită a atomilor și vidul ; dar acesta din urmă este pasiv și nu poate fi supus nici unei influențe, este incorporal, iar cea dintîi este haotică, irațională, infinită, se dezagregă ea însăși și provoacă tulburarea și din cauza multitudinii ei, nu poate fi delimitată".

19) *Simplicius,* l. c., p. 483.

20) *Plutarh.* „De placitis philosophorum", p. 239 [Lib. I, cap. V] : „Metrodor însă spune : «Că numărul lumilor este nelimitat ca multitudine reiese din faptul că numărul cauzelor primare este nelimitat..., iar cauzele primare sînt atomii sau elementele»".

Stobeu. „Eclogae phisicae et ethicae", I, p. 52 : „Metrodor, mentorul lui Epicur, susține că atomii și *elementele sînt cauzele prime*".

21) *Lucrețiu.* „De rerum natura", I, 820 și urm. :

„Căci tot acei atomi focmesc și mare
Și riuri și pămînt și cer și Soare,
Tot ei și grîne, arbori și ființe".

(Vezi și *Lucrețiu,* „Poemul naturii", București, Editura științifică, 1965, p. 61).

Diogene Laertiu, X, 39 : „Și universul era totdeauna așa cum este acum și va căinui la fel în viitor. Căci pe lîngă univers nu există nimic care să pătrundă în el și să aducă schimbare... Universul consistă din corpuri...". [41]. „Aceste elemente sînt insecabile și neschimbătoare dacă trebuie ca lucrurile să nu piară în neființă ; atomii sînt destul de tari ca să reziste cînd lucrurile compuse se desfac, din cauză că sînt de natura plinului și nu pot fi risipite nicăieri și nicicum" (vezi și *Diogenes Laertios,* „Despre viețile și doctrinele filozofilor", București, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 474, 475).

22) *Diogene Laertiu,* X, 73 : „...Și toate lucrurile se risipesc iarăși unele mai repede, altele mai încet, unele prin acțiunea unor cauze, altele prin acțiunea

altora". [74] „Este evident deci că el consideră că şi lumile sînt pieritoare, după cum şi părţile lor sînt supuse schimbării" (vezi şi *Diogenes Laertios*. „Despre vieţile şi doctrinele filozofilor", Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 484).

Lucreţiu, V, 108 şi urm. :

„...Mai curînd cu mintea
Să mi te-nduplec tu că lumea toată
Se poate nărui c-un vuiet groaznic !"

(Vezi şi *Lucreţiu*. „Poemul naturii", Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1965, p. 264).

Lucreţiu, V, 374 :

„Nu-i, aşadar, închisă poarta morţii
Nici cerului, pămîntului şi Soarelui
Şi nici genunii mărilor adînce,
Ea stă căscată, gata să le-nghită".

(Vezi şi *Lucreţiu*. „Poemul naturii", Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1965, p. 276).

23) *Simplicius*, l. c., p. 425.

24) *Lucreţiu*, II, 796 :

„Atomii nu ies la lumina zilei".

(Vezi şi *Lucreţiu*. „Poemul naturii", Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1965, p. 117).

CAPITOLUL AL PATRULEA
TIMPUL

1) *Aristotel*. „Physica", VIII, 1 : „Şi din această cauză Democrit arată că este cu neputinţă ca toate să fi fost generate, căci timpul este negenerat" (vezi şi *Aristotel*. Fizica, Editura ştiinţifică, 1966. p. 186).

2) *Simplicius*, l. c., p. 246 : „Democrit era atît de convins de veşnicia timpului, încît, vrînd să dovedească că universul n-are început, a folosit argumentul de netăgăduit că timpul n-are început".

3) *Lucreţiu*, I, 459 :

„Nici timp prin sine însuşi nu există
. . . . . .
Şi trebuie s-o spunem : nu e nimeni
Să simtă timpul despărţit de lucruri,
De-a lor mişcare şi de-al lor repaus".

(Vezi şi *Lucreţiu*. „Poemul naturii", Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1965, p. 44).

Ibid., I, 479 şi urm. :

„[Tu poţi vedea] că faptele trecute
Ne sînt prin ele înseşi, nu există
Ca nişte corpuri, nici nu au fiinţă
Cum are vidul ; mai curînd poţi spune
Că-s numai întîmplări ale materiei,
Precum şi ale locului acelui
În care se petrece orice lucru".

(Vezi şi *Lucreţiu*. „Poemul naturii", Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1965, p. 45).

Sextus Empiricus. „Adversus mathematicos", p. 420 : „Epicur numeşte timpul însuşire accidentală a accidenţelor [σύμπτωμα συμπτωμάτων].

Stobeu. „Eclogae physicae et ethicae", I, 9 : „Epicur (numeşte timpul) însuşire accidentală, adică ceea ce însoţeşte mişcarea".

4) *Diogene Laerţiu*, X, 72 : „Mai trebuie să examinăm cu toată atenţia şi următorul subiect. Nu trebuie să cercetăm timpul cum facem cu celelalte accidente

pe care le examinăm într-un subiect, referindu-le la anticipațiile pe care le vedem în mintea noastră ; ci trebuie să luăm în considerare întreaga evidență în virtutea căreia vorbim de timp ca lung sau scurt, luînd aceste accepții de durată ca înrudite între ele. N-avem nevoie să adoptăm vreun termen nou ca mai bun, ci trebuie să întrebuințăm expresiile obișnuite referitoare la timp.

Nici nu-i nevoie să afirmăm altceva despre timp, ca și cum acest altceva ar conține aceeași esență care-i conținută în sensul propriu al cuvîntului «timp» (lucru pe care-l fac unii). Trebuie să ne gîndim temeinic cu ce punem în legătură și cu ce măsurăm acel lucru specific care e timpul". [73] „Căci acest lucru nu are nevoie de o demonstrație, ci de o simplă considerare a faptului că noi legăm timpul de zile și nopți și de părțile acestora, precum și de simțirile noastre și lipsa de simțire, de mișcare și de repaus, considerînd că un accident particular al acestora este ceea ce numim noi «timp» [aceasta o spune el atît în cartea a doua, „Despre natură", cît și în „Marele rezumat"]" (ibid., p. 483).

5) *Lucrețiu*, „De rerum natura", l. c.

Sextus Empiricus, „Adversus mathematicos", p. 420 și urm. : „Însușire accidentală a accidentalului... De aceea, atunci cînd Epicur afirmă că corpul trebuie gîndit ca mărime, formă, rezistență și greutate reunite laolaltă, el ne silește să ne reprezentăm corpul din ceea ce nu este corp... Ca să existe timpul, trebuie să existe însușirile accidentale, iar ca să existe acestea trebuie să existe acel ceva care se află la baza lor. Dar, cum alături de ele nu există o astfel de bază, nu poate exista nici timpul... Așadar, de vreme ce toate acestea sînt timp, iar pe acesta din urmă Epicur îl consideră însușirea accidentală a tuturor acestor fenomene, înseamnă că, după el, timpul este o însușire accidentală a lui însuși. Cf. *Stobaios*, l. c.

6) *Diogene Laerțiu*, X, 46 : „Pe de altă parte, există amprente care au aceeași formă ca și corpurile solide, dar care întrec în subțirime orice obiect pe care-l vedem... Acestor amprente le dăm numele de simulacre [εἴδωλα]...". 48 : „Pe lîngă acestea să ne amintim că producerea simulacrelor are loc cu iuțeala gîndului... Există o emanare necontenită de particule de pe suprafața corpurilor fără nici o micșorare a emanării, din cauza umplerii din nou a locului părăsit de un simulacru prin emanare, iar acesta își păstrează pentru multă vreme ordinea și poziția atomilor din corpul solid..." (vezi și *Diogenes Laertios*, „Despre viețile și doctrinele filozofilor", București, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 476—477).

Lucrețiu, „De rerum natura", IV, 34 și urm. :

„...[că mai există
Și ceea ce numim noi] «simulacre».
Membrane dezlipite de pe corpuri
Plutind așa, care-ncotro, prin aer".

(Vezi și *Lucrețiu*, „Poemul naturii", București, Editura științifică, 1965, p. 195).

Id., IV, 52 și urm. :

„Căci au și chipul, au și forma lucrului
Din care se desfac, plutind în aer".

(Vezi și *Lucrețiu*, „Poemul naturii", București, Editura științifică, 1965, p. 195).

7) *Diogene Laerțiu*, X, 49 : „Noi trebuie să considerăm că vedem și concepem lucrurile prin ceva care intră în noi venind de la lucrurile exterioare, într-adevăr, lucrurile din afară nu și-ar întipări așa de bine asupra noastră natura lor proprie... dacă n-ar fi pătrunderea în noi, într-o mărime adaptată în ochii și mintea noastră, a unor imagini care vin chiar de la lucruri, avînd aceeași culoare și formă ca și lucrurile exterioare de la care emană...". 50 : „Iar acest lucru [rapiditatea mișcării] explică înfățișarea de un singur obiect continuu pe care ne-o dau ele și păstrează proporțiile pe care le aveau în obiect...". 52 : „Tot așa ia naștere percepția auditivă, cînd un curent vine de la o vietate sau un lucru care scoate un sunet sau face un zgomot sau produce o senzație auditivă într-un fel oarecare. Acest cu-

rent e fărîmiţat în particule omogene, care în acelaşi timp păstrează o anumită legătură reciprocă...". 53 : „La fel trebuie să socotim că mirosul, ca şi auzul, n-ar produce nici o senzaţie dacă n-ar exista nişte particule transmise de la obiectele care sînt de natură potrivită spre a excita organul mirosului, unele într-un fel, altele în alt fel (vezi şi *Diogenes Laertios*. „Despre vieţile şi doctrinele filozofilor", Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 477, 478).

8) Lucreţiu. „De rerum natura", II, 1 139 :

„Deci toate pier cu drept cuvînt atunce
Cînd se răresc fiindcă-şi pierd atomii...".

(Vezi şi *Lucreţiu*. „Poemul naturii", Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1965, p. 133).

CAPITOLUL AL CINCILEA
METEORII

1) *Diogene Laerţiu*, II, 3, 10 (vezi şi *Diogenes Laertios*. „Despre vieţile şi doctrinele filozofilor", Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 158).

2) *Aristotel*. „Metafizica", I, 5 : „[Xenofan a declarat] că Unul e dumnezeu" (vezi şi *Aristotel*. „Metafizica", Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1965, p. 69).

3) *Aristotel*. „De caelo", I, 3 : „Se pare că noţiunea confirmă fenomenele, iar fenomenele noţiunea. Astfel, toţi oamenii au o reprezentare despre zei şi toţi atribuie divinului locul cel mai înalt ; aşa procedează şi barbarii, şi elenii, precum şi în genere toţi cei care cred în existenţa zeilor, legînd, evident, nemuritorul de ceea ce este nemuritor ; căci nu se poate altfel. Aşadar, dacă divinul există, cum şi este în realitate, atunci şi afirmaţia noastră despre substanţa corpurilor cereşti este adevărată. Dar aceasta corespunde şi percepţiei senzoriale în măsura în care este vorba de convingerea umană. Căci în tot timpul care s-a scurs, judecînd după amintirile transmise din generaţie în generaţie, se pare că nimic nu s-a schimbat nici în întregul cer, nici în vreuna dintre părţile lui. Pînă şi denumirea pare să ne fi fost transmisă de cei vechi, care au avut în vedere acelaşi lucru ca şi noi. Căci nu o dată şi nu de două ori, ci de infinite ori au ajuns pînă la noi aceleaşi reprezentări. Şi, întrucît corpul primar este altceva decît pămîntul şi focul, aerul şi apa, ei au denumit locul cel mai înalt «eter» de la „θεῖν ἀεί" [a curge veşnic], supranumindu-l «timpul veşnic»".

4) Id., ibid., I, 3 şi II, 1 : „Dar cerul şi locul înalt anticii l-au atribuit zeilor, căci numai ei sînt nemuritori. Iar doctrina din zilele noastre confirmă că cerul este indestructibil, fără început şi nepăsător faţă de toate avatarurile muritorilor... Şi nu numai că ar fi mai indicat să acceptăm această idee a veşniciei lui [a cerului], dar în felul acesta am avea posibilitatea să tragem şi concluzia corespunzătoare revelaţiei divine".

5) *Aristotel*. „Metafizica", XII, 8 : „Şi faptul că nu este decît un singur univers este evident... De la străbunii din cele mai vechi vremuri a ajuns pînă la urmaşi, într-o formă mitică, tradiţia că corpurile cereşti sînt divinităţi şi că divinitatea îmbrăţişează întreaga natură. Adausurile făcute mai tîrziu, sub formă de mituri, la acest sîmbure al tradiţiei urmăreau să impresioneze mulţimea în interesul ordinii legale şi al binelui obştesc. Aşa a ajuns să li se atribuie chipuri omeneşti sau să fie înfăţişaţi ca asemănători cu fel de fel de animale, adăugîndu-li-se tot felul de amănunte în concordanţă cu aceste premise. Dacă însă dăm la o parte toate aceste adausuri şi reţinem doar sîmburele de la început, anume că substanţele primare sînt divinităţi, ne vom încredinţa că aici este vorba de o revelaţie divină. De vreme ce, după toate posibilităţile, diversele domenii ale artei şi ale filozofiei au fost descoperite şi duse de mai multe ori la gradul de dezvoltare posibil în diferite epoci, pentru ca după aceea să piară din nou, de bună seamă că şi părerile acelor vechi străbuni sînt ca nişte vestigii venerabile ce s-au păstrat

pînă în zilele noastre" (vezi și *Aristotel.* „Metafizica", București, Editura Academiei R.P.R., 1965, p. 391 și 392).

6) *Diogene Laerțiu,* X, 81 : „Pe lîngă toate acestea, în general, mai sînt de considerat următoarele, anume că cea mai mare tulburare a sufletelor oamenilor ia naștere din credința că diferitele corpuri cerești sînt fericite și nepieritoare și că, în același timp, li se atribuie voință, acțiuni și intervenții incompatibile cu aceste însușiri ; și încă... din teama deșteptată de mituri" (vezi și *Diogenes Laertios.* „Despre viețile și doctrinele filozofilor", București, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 486).

7) Id., ibid., X, 76 : „Noi nu sîntem *siliți* să credem că-n cer revoluțiile, solstițiile, eclipsele, răsăriturile și apusurile și celelalte fenomene înrudite cu acestea au loc prin conducerea sau porunca, fie acum sau în trecut, a unei ființe care se bucură în același timp de fericirea deplină și de nemurire. Într-adevăr, acțiunile... nu se împacă cu fericirea, ci presupun slăbiciune și frică și dependență față de semenii noștri. Iarăși nu trebuie să susținem că lucrurile care nu sînt altceva decît comasări de foc incandescent sînt în același timp dotate cu fericire și capătă aceste mișcări după voie... Altfel, o asemenea incompatibilitate va fi singură de ajuns să producă cea mai mare tulburare în sufletele noastre" (vezi și *Diogenes Laertios.* „Despre viețile și doctrinele filozofilor", București, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 484—485).

8) *Aristotel.* „De caelo", II, 1 : „De aceea nu trebuie să credem că, după cum se povestește în vechiul mit, cerul, pentru a se rezema, ar avea nevoie de Atlas".

9) *Diogene Laerțiu,* X, 85 : „Deci învață-le bine pe acestea (din scrisoarea către Pythocles) și, păstrîndu-le în memorie, cercetează-le cu pătrundere, împreună cu cele pe care ți le-am trimis în «Rezumatul mic», adresat lui Herodot" (vezi și *Diogenes Laertios,* „Despre viețile și doctrinele filozofilor", București, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 487).

10) Id., ibid., X, 85 : „În primul rînd să socotești că a cunoaște fenomenele cerești, tratate fie în legătură cu alte fenomene, fie în sine, n-are alt scop, ca și la celelalte domenii de cunoaștere, decît pacea sufletului și o convingere fermă" (vezi și *Diogenes Laertios.* „Despre viețile și doctrinele filozofilor", București, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 487).

Id., ibid., 82 : „Într-adevăr, a avea liniștea sufletească înseamnă a fi eliberat de toate aceste tulburări și a avea mereu în minte amintirea celor mai generale și importante adevăruri" (vezi și *Diogenes Laertios.* „Despre viețile și doctrinele filozofilor", București, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 486).

11) Id., ibid., X, 87 : „Căci viața noastră n-are nevoie de lipsă de rațiune și de părere greșită, ci noi avem nevoie de un trai netulburat" (ibid., p. 487).

Ibid., X, 78 : „Tot așa trebuie să spunem că ajungerea la o cunoaștere temeinică a cauzei lucrurilor celor mai importante este preocuparea științelor naturale și că fericirea depinde de aceasta, adică de cunoașterea fenomenelor cerești și atmosferice și a tot ce tinde spre o cuprindere clară a lor" (vezi și *Diogenes Laertios.* „Despre viețile și doctrinele filozofilor", București, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 485).

Ibid., X, 79 : „Dar, cînd ajungem la cercetarea concretă a fenomenelor, nu se găsește nimic în cunoașterea apusurilor și răsăriturilor, a solstițiilor și eclipselor și a celorlalte lucruri înrudite care să contribuie la fericirea noastră ; ci aceia care sînt bine informați asupra acestora, dar nu știu ce sînt în realitate corpurile cerești și care sînt cele mai importante cauze ale fenomenelor, sînt tot atîta frică ca și aceia care n-au o astfel de informație specială" (vezi și *Diogenes Laertios.* „Despre viețile și doctrinele filozofilor", București, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 485).

12) Id., ibid., X, 86 : „Nu căuta să smulgi prin forţă ceea ce nu-i cu putinţă, nici să aplici acelaşi fel de tratare la toate problemele, fie că ai de cercetat feiurile de viaţă, fie de elucidat celelalte probleme de fizică, ca, de exemplu, că universul consistă din corpuri şi din natura impalpabilă sau că elementele primordiale sînt atomii şi toate teoriile de acest fel, care sînt într-un acord univoc cu fenomenele. Acesta însă nu e cazul fenomenelor cereşti" (vezi şi *Diogenes Laertios*. „Despre vieţile şi doctrinele filozofilor", Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 487).

13) Id., ibid., X, 86 : „...Acestea, oricum, admit o pluralitate de cauze pentru producerea lor şi se pot face afirmaţii multiple despre esenţa lor, toate de acord cu senzaţiile. În studiul nostru asupra naturii nu trebuie să ne călăuzim de judecăţi fără sens sau de legi arbitrar stabilite, ci să urmăm sfatul faptelor" (vezi şi *Diogenes Laertios*. „Despre vieţile şi doctrinele filozofilor", Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 487).

14) Id., ibid., X, 92 (vezi şi *Diogenes Laertios*. „Despre vieţile şi doctrinele filozofilor", Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 489).

15) Id., ibid., X, 94 (vezi şi *Diogenes Laertios*. „Despre vieţile şi doctrinele filozofilor", Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 489).

16) Id., ibid., X, 95 şi 96 (vezi şi *Diogenes Laertios*. „Despre vieţile şi doctrinele filozofilor", Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 490).

17) Id., ibid., X, 98 (vezi şi *Diogenes Laertios*. „Despre vieţile şi doctrinele filozofilor", Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 490—491).

18) Id., ibid., X, 104 : „El (Epicur) susţine că mai sînt alte feluri în care pot lua naştere trăsnetele. Singurul lucru de evitat este explicaţia mitică ; şi este uşor de evitat dacă urmăm cu consecvenţă fenomenele şi interpretăm cum trebuie semnele privitoare la lucrurile neevidente" (vezi şi *Diogenes Laertios*. „Despre vieţile şi doctrinele filozofilor", Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 492).

19) Id., ibid., X, 80 : „De aceea, cînd cercetăm cauzele fenomenelor cereşti şi atmosferice, ca şi ale tuturor acelora care sînt neevidente, trebuie să luăm în seamă varietatea felurilor în care se ivesc întîmplări asemănătoare în cadrul experienţei noastre" (vezi şi *Diogenes Laertios*. „Despre vieţile şi doctrinele filozofilor", Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 485).

Diogene Laerţiu, X, 82 : „Într-adevăr, a avea liniştea sufletească înseamnă a fi eliberat de toate aceste tulburări... De aici rezultă că trebuie să ne îndreptăm atenţia către afectele noastre prezente, iar senzaţiile către cele comune tuturor oamenilor, în general, către cele particulare, în particular, şi de asemenea să ne îndreptăm atenţia către orice evidenţă prezentă, care e dată de oricare din criteriile adevărului. Dacă le vom cerceta cu atenţie, vom descoperi în mod just cauza de unde vin tulburarea şi teama şi ne vom elibera de acestea, explicînd cauzele fenomenelor cereşti şi ale tuturor celorlalte lucruri care ni se întîmplă în mod constant şi care, toate, provoacă o teamă extremă celorlalţi oameni" (vezi şi *Diogenes Laertios*. „Despre vieţile şi doctrinele filozofilor", Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 486).

Ibid., X, 87 : „Unele fenomene din domeniul experienţei noastre ne dau semne prin care putem interpreta ce se petrece în ceruri. Vedem pe primele aşa cum au loc, dar nu vedem cum se petrec fenomenele cereşti, căci producerea lor poate fi datorată mai multor cauze". [88] „Totuşi trebuie să observăm fiecare fenomen (ceresc) cum ni se înfăţişează şi să-l separăm de toate fenomenele care se înfăţişează o dată cu el, iar cele care nu sînt contrazise de faptele dinăuntrul experienţei noastre constituie cauzele multiple ale fenomenului" (vezi şi *Diogenes Laertios*. „Despre vieţile şi doctrinele filozofilor", Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 488).

20) Id., ibid., X, 78 : „Mai departe, referitor la probleme ca acestea, trebuie să declarăm că există o pluralitate de explicări sau o contingență" (vezi și *Diogenes Laertios*. „Despre viețile și doctrinele filozofilor", București, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 485).

Ibid., X, 86 : „Acestea [fenomenele cerești] admit o pluralitate de cauze pentru explicarea producerii lor" (vezi și *Diogenes Laertios*. „Despre viețile și doctrinele filozofilor", București, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 487).

Ibid., X, 87 : „Toate lucrurile se produc fără comoțiuni și în conformitate cu fenomenele dacă... sînt explicate prin metoda pluralității de cauze, dacă respectăm cum se cuvine ceea ce s-a afirmat în mod convingător despre ele" (vezi și *Diogenes Laertios*. „Despre viețile și doctrinele filozofilor", București, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 487—488).

21) Id., ibid., X, 98 : „...Pe cînd acei care adoptă o singură explicație sînt în conflict cu faptele și se înșală cu privire la metoda după care omul poate ajunge la adevăr" (vezi și *Diogenes Laertios*. „Despre viețile și doctrinele filozofilor", București, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 491).

Ibid., X, 113 : „A afirma o singură cauză pentru aceste efecte cînd faptele sugerează mai multe cauze e nebunie și faptă necugetată comisă de cei ce se dedau astrologiei celei noi și studiază cauze lipsite de temei ; atunci ei nu caută să elibereze natura divină cu nici un chip de sarcini împovărătoare" (vezi și *Diogenes Laertios*. „Despre viețile și doctrinele filozofilor". București, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 494—495).

Ibid., X, 97 : „Mai departe, să explicăm orînduirea mișcării lor pe orbite în același fel cu cele ce se petrec în mod obișnuit în jurul nostru ; natura divină nu trebuie de loc adusă să explice acestea, ci trebuie ținută liberă de orice amestec și în fericire deplină. Dacă nu facem acest lucru, tot studiul fenomenelor cerești va fi zadarnic, cum, de fapt, s-a dovedit că este cazul cu unii care n-au atacat explicarea lor într-un fel adecvat, ci cad în credința vană că aceste fenomene se întîmplă numai într-un singur fel și resping toate celelalte feluri care și ele sînt posibile, lăsîndu-se duși în domeniul ininteligibilului și nefiind în stare să ia la un loc fenomenele care trebuie luate ca semne [σημεῖα] ale celorlalte" (vezi și *Diogenes Laertios*. „Despre viețile și doctrinele filozofilor", București, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 490).

Diogene Laerțiu, X, 93 : „... Fără a se teme de invențiile demne de sclavi ale astrologilor" (vezi și *Diogenes Laertios*. „Despre viețile și doctrinele filozofilor", București, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 489).

Ibid., X, 87 : „...Atunci e evident că încetează de a face o cercetare științifică a naturii și că recurge la mituri" (vezi și *Diogenes Laertios*. „Despre viețile și doctrinele filozofilor", București, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 488).

Ibid., X, 80 : „De aceea, cînd cercetăm cauzele fenomenelor cerești și atmosferice, ca și ale tuturor acelora care sînt neevidente... În ce privește pe aceia care nu recunosc diferența dintre ceea ce este sau provine dintr-o singură cauză și ceea ce poate fi urmarea uneia din mai multe cauze... aceia care... nu cunosc condițiile care fac sau nu posibilă liniștea sufletească, toate asemenea persoane trebuie tratate cu dispreț" (vezi și *Diogenes Laertios*. „Despre viețile și doctrinele filozofilor", București, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 485).

22) Ibid., X, 80 : „...Nu trebuie să credem că cunoașterea precisă a acestor fenomene cerești nu ne-a fost de folos, în măsura în care ea tinde să ne asigure liniștea și fericirea" (vezi și *Diogenes Laertios*. „Despre viețile și doctrinele filozofilor", București, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 485).

23) *Diogene Laerțiu*, X, 78 : „... Nimic din ceea ce e supus conflictelor sau tulburărilor nu se găsește într-o natură nepieritoare și fericită. Mintea poate înțelege adevărul absolut al acestui lucru" (vezi și *Diogenes Laertios*. „Despre

viețile și doctrinele filozofilor", București, Editura Academiei R.P.R., 1963, p. 485).

24) *Cf. Aristotel.* „De caelo", I, 10.

25) Id., ibid. (I, 10) : „Ipoteza că lumea a apărut din ceva existent anterior, deosebit de ea, este imposibilă de vreme ce această ființare deosebită de lume a fost dintotdeauna deosebită de ea și excludea posibilitatea de a deveni alta".

26) *Athenaios.* „Deipnosophysta", III, 104 : „Se cuvine să aducem laude slăvitului Crisip, care a scrutat adîncurile ființei lui Epicur și a nimerit-o bine cînd a spus că mama filozofiei lui Epicur este gastrologia lui Archestratos".

27) *Lucretius.* „De rerum natura", I, 63—80 (vezi și *Lucrețiu.* „Poemul naturii", București, Editura științifică, 1965, p. 24—25).

ANEXĂ

CRITICA POLEMICII LUI PLUTARH ÎMPOTRIVA TEOLOGIEI LUI EPICUR

I. RELAȚIA DINTRE OM ȘI DIVINITATE

1. Teama și ființa transcendentă

1) De eo, quod secundum Epicurum non beate vivi possit (ed. Xylander) Vol. II, p. 1 101 : „Cele spuse [de Epicur] despre rolul plăcerii se reduc aproximativ la aceea că... ideile epicuriene despre plăcere ne scapă într-o oarecare măsură de teamă și de frică de divinitate, dar nu seamănă bucurie și veselie de pe urma credinței în zei".

2) „Système de la nature" [31] (Londres, 1770), II. Part., p. 9 : „Ideea despre acești agenți atît de puternici a fost întotdeauna asociată cu aceea de teroare ; numele lor amintea întotdeauna omului propriile-i nenorociri sau pe cele ale părinților săi ; noi ne temem astăzi pentru că și strămoșii noștri s-au temut acum cîteva mii de ani. Ideea divinității trezește întotdeauna în noi idei chinuitoare... Pînă și în ziua de azi se trezesc în mintea noastră temeri și gînduri întunecate ori de cîte ori auzim pronunțîndu-se numele său". Cf. p. 78 : „Întemeind morala pe caracterul puțin moral al unui dumnezeu care-și schimbă purtarea, omul nu știe niciodată ce să facă, nici în ceea ce el datorează lui dumnezeu, nici în ceea ce își datorează lui însuși, nici în ceea ce datorează altora. Nimic n-a fost deci mai primejdios decît faptul de a-l convinge că există o ființă deasupra naturii. înaintea căreia rațiunea trebuie să tacă ; pentru ca el să fie fericit, aici pe pămînt totul trebuie sacrificat" (vezi și Holbach. „Sistemul naturii", București, Editura științifică, 1957, p. 322—323, 373).

3) Plutarh, l. c., p. 1 101 : „Căci, temîndu-se de el ca de un stăpînitor bun și plin de bunăvoință față de cei buni și aspru față de cei răi, datorită însesi acestei frici, care îi scutește de multe temeri, ei caută să nu mai păcătuiască ; ei își înfrînează treptat porirea spre fapte rele și astfel îndură mai puține chinuri sufletești decît aceia care, dedîndu-se viciilor și încumetîndu-se să săvîrșească fapte rele, se tem apoi și sînt chinuiți de remușcări".

2. Cultul și individul

4) Plutarh l. c., p. 1 101 : „Dimpotrivă, acolo unde el (sufletul) își imaginează și gîndește prezența divinității, el se debarasează ușor de orice durere, teamă și grijă și se lasă cuprins de un sentiment de fericire vecină cu încîntarea și veselia, după cum spune poetul despre dragoste..."

5) Plutarh, l. c.

6) Plutarh, l. c., p. 1 102 : „Căci nu vinul care curge din belşug şi carnea friptă îi desfată la aceste serbări, ci speranţa şi convingerea că divinitatea este prezentă printre ei şi primeşte cu mulţumire ceea ce se face spre [cinstirea ei]".

3. Providenţa şi divinitatea degradată

7) Plutarh, ib., p. 1 102 : „Ce sentimente de bucurie încearcă toţi cei pe care îi unesc ideile pure despre divinitate, călăuzitoare tuturor celor bune, părintele tuturor celor frumoase, căreia nu-i este dat să facă nimic rău şi nici să îndure răul. Căci ea este bună, iar cel bun nu cunoaşte nici invidia, nici teama, nici mînia şi nici ura. După cum căldura nu răceşte, ci încălzeşte, tot astfel şi cel bun nu face rău. Prin natura ei, mînia e foarte departe de blîndeţe, ranchiuna de bunăvoinţă, asprimea de omenie şi îndurare, căci unele atestă putere şi virtute, pe cînd celelalte — neputinţă şi viciu ; aşadar divinităţii îi sînt străine mînia şi părtinirea, dar din moment ce prin natura ei e înclinată să facă binele şi să ajute, înseamnă că ea nu se poate mînia şi nu poate face rău".

8) Ib. : „Sau credeţi, poate, că ar trebui să-i mai pedepsim şi în alt fel pe cei ce tăgăduiesc providenţa divină ? Nu-i destulă pedeapsă pentru ei că se lipsesc de o asemenea desfătare şi bucurie ?".

9) „Raţiune *slabă* însă nu este aceea care nu cunoaşte nici un dumnezeu obiectiv, ci aceea care *vrea* să cunoască Unul". *Schelling*, „*Phil.* Briefe über Dogmatismus und Kritizismus", în Scrieri filozofice, vol. 1, Landshut, 1809, p. 127, scrisoarea a II-a.

În general i s-ar putea recomanda d-lui Schelling să-şi reamintească de primele sale scrieri. Astfel în lucrarea despre „Eu" ca principiu al filozofiei se spune :

„Să admitem, de pildă, că *dumnezeu*, în măsura în care este determinat ca obiect, ar fi *temeiul real* al esenţei noastre, dar în acest caz, în măsura în care este obiect, el *însuşi* intră în sfera cunoaşterii noastre, şi de aceea nu poate fi pentru noi ultimul punct de care atîrnă toată această sferă", l. c., p. 5.

În sfîrşit, îi reamintim d-lui Schelling cuvintele cu care se încheie scrisoarea citată mai sus :

„Este timpul să-i vestim omenirii *mai bune libertatea spiritului şi să nu mai răbdăm ca ea să-şi deplîngă pierderea cătuşelor"*, l. c., p. 129.

Dacă încă în 1795 era timpul, ce să mai zicem de anul 1841 ? [32]

Amintind aici, în treacăt, o temă destul de compromisă — *aceea a dovezilor privind existenţa lui dumnezeu* — trebuie să remarcăm că *Hegel* a răsturnat toate aceste dovezi teologice, adică le-a respins pentru a le justifica. Dar ce fel de clienţi trebuie să fie aceia pe care avocatul nu-i poate scăpa de condamnare altfel decît omorîndu-i cu propria sa mînă ? Hegel interpretează astfel, de pildă, teza în care existenţa lui dumnezeu e dedusă din existenţa lumii : „Fiindcă accidentalul *nu* există, există dumnezeu, sau absolutul". Dar argumentul teologic spune, dimpotrivă : „Fiindcă accidentalul are o existenţă adevărată, există dumnezeu". Dumnezeu este garanţia lumii accidentale. E de la sine înţeles că prin aceasta s-a spus şi contrarul.

Dovezile privind existența lui dumnezeu sau nu sînt altceva decît *tautologii lipsite de conținut* — de exemplu, dovada ontologică nu înseamnă altceva decît: „ceea ce îmi reprezint eu realmente [realiter] este pentru mine o reprezentare reală", are efect asupra mea — și în acest sens se poate spune că atît zeii păgîni cît și dumnezeul creștin au avut *cu toții* o existență reală. N-a stăpînit oare efectiv străvechiul Moloh? N-a fost oare Apolo de la Delphi o forță reală în viața grecilor? Aici nici critica lui Kant nu poate să facă nimic. Dacă cineva își închipuie că are o sută de taleri, dacă această idee nu este pentru el ceva arbitrar, subiectiv, dacă crede în ea, atunci cei o sută de taleri imaginari au pentru el aceeași valoare ca o sută de taleri reali. El va face, de pildă, datorii în contul acestei fantezii, el va *acționa așa cum a acționat întreaga omenire, făcînd datorii în contul zeilor ei.* Exemplul citat de Kant ar fi putut, dimpotrivă, să întărească dovada ontologică. Talerii reali au aceeași existență ca și zeii imaginari. Își are talerul real existența altundeva decît în reprezentare, fie ea și o reprezentare generală sau, mai bine zis, colectivă a oamenilor? Adu bani de hîrtie într-o țară în care această folosire a hîrtiei este necunoscută, și oricine va rîde de reprezentarea ta subiectivă. Vino cu zeii tăi într-o țară în care sînt recunoscuți alți zei, și ți se va demonstra că ești obsedat de fantezii și de abstracții. Și pe bună dreptate. Dacă cineva ar fi adus vechilor greci un zeu al vînzîilor, ar fi găsit la ei dovada inexistenței acestui zeu. Căci pentru greci el nu exista. *Ceea ce o anumită țară este pentru anumiți zei străini, este țara rațiunii pentru dumnezeu în general, adică un ținut în care existența lui încetează.*

Sau dovezile privind existența lui dumnezeu nu sînt decît dovezi pentru existența conștiinței de sine umane esențiale, explicări logice ale acesteia. De exemplu, dovada ontologică. Care existență este nemijlocită atunci cînd o gîndim? Conștiința de sine.

În acest sens, toate dovezile privind existența lui dumnezeu sînt dovezi care demonstrează inexistența lui și infirmă toate reprezentările despre dumnezeu. Dovezile reale ar trebui, dimpotrivă, să sune astfel: „Fiindcă natura este prost orînduită, există dumnezeu". „Fiindcă există o lume nerațională, există dumnezeu". „Fiindcă ideea nu există, există dumnezeu". Ce altceva însă spune asta decît că *dumnezeu există doar pentru acela în ochii căruia lumea este nerațională, care este deci el însuși nerațional? Sau, cu alte cuvinte, non-rațiunea este existența lui dumnezeu.*

„Dacă porniți de la *ideea* existenței unui *dumnezeu obiectiv*, cum puteți vorbi de *legi* pe care rațiunea le produce din sine însăși, căci *autonomia* poate fi inerentă numai unei *ființe absolut libere?*" *Schelling*, l. c., p. 198.

„Este o crimă să ascunzi omenirii principii care pot fi comunicate tuturor". *Schelling*, l. c., p. 199.

CAIETE DE ISTORIE A FILOZOFIEI EPICURIENE, STOICE ŞI SCEPTICE[33]

Scris de K. Marx în 1839
Publicat pentru prima oară, parțial, în limba textului original,
de Institutul Marx-Engels-Lenin-Stalin în 1927
Semnat : K a r l H e i n r i c h M a r x
Se tipărește după manuscris. Tradus din limbile germană, latină și greacă

FILOZOFIA EPICURIANĂ

CAIETUL ÎNTÎI

I. DIOGENE LAERȚIU, CARTEA A X-A. EXTRASE DIN DIOGENE LAERȚIU, CARTEA A X-A, DUPĂ PIERRE GASSENDI, „COMENTARII LA CARTEA A X-A A LUI DIOGENE LAERȚIU", LYON, 1649, VOL. I

I. DIOGENE LAERȚIU, CARTEA A X-A

E P I C U R

[2] „...dar, dînd din întîmplare peste operele lui Democrit, [Epicur] s-a dedat cu tot zelul studiului filozofiei" (p. 19) [464 *].

[4] [Posidonios, stoicianul, și Nicolaos și Sotion, în cartea a douăsprezecea a lucrării intitulate *„Obiecțiile diocleene"*, afirmă că :]

„[Epicur] și-a dat drept ale sale doctrina lui Democrit despre atomi și a lui Aristip despre plăcere" (p. 11) [464].

[6] „Nu știu cum să concep binele [zice Epicur] dacă suprim plăcerile gustului..., plăcerile auzului și ale formelor frumoase" (ibid.).

[12] „Dintre filozofii vechi... accepta mai mult părerile lui Anaxagora, deși în anumite privințe nu era de acord cu el" (p. 16) [466].

[29] „[Astfel,] el împarte filozofia în trei [părți] : canonica, fizica și etica" (p. 25) [472].

I) Canonica

[31] „În *«Canon»*, Epicur afirmă că *senzațiile, anticipațiile și simțirile* noastre sînt *criteriile* adevărului ; epicurienii, în general, consideră că și *reprezentările pornite din intelect* sînt criterii. Afirmațiile lui Epicur le găsim... și *în «Maximele fundamentale»*" (p. 25—26) [472].

I) „*...senzațiile sînt adevăruri.* Căci orice senzație — spune el — e independentă de rațiune și complet independentă de memorie, ea *nu se produce singură*, și, *fiind pusă în mișcare* de o cauză *externă*, nu poate *adăuga* sau *lua ceva*" (p. 26) [472].

[31—32] „Nu există nimic care să poată dovedi că senzațiile sînt eronate, o senzație omogenă nu poate să infirme o senzație omogenă, deoarece ambele au valabilitate egală, nici o senzație eterogenă nu poate să infirme altă senzație eterogenă, deoarece aprecierile lor nu se referă la aceleași obiecte. Nici rațiunea nu le poate infirma, pentru că orice raționament este dependent de senzații ; nici nu se poate ca un simț să combată pe altul, deoarece acordăm tuturor simțurilor o atenție egală" (p. 26) [472].

* Cifrele din paranteze drepte indică paginile din ediția românească : *Diogenes Laertios*. „Despre viețile și doctrinele filozofilor". Ed. Acad. R.P.R., București, 1963. — *Nota red.*

„*Existența aperceptiilor* garantează adevărul senzațiilor. Dar *a vedea și a auzi este tot atît de real ca și a simți durerea*. Între afirmațiile :«ceva e adevărat» și «ceva există» *nu-i nici o deosebire*" (p 26) [472].

„De aceea trebuie să plecăm de la lucrurile vizibile, luîndu-le ca semn ale celor neevidente, căci toate *noțiunile noastre derivă din senzații, fie prin contact direct, fie prin analogie, asemănare, comparare sau îmbinare* cu un oarecare ajutor al rațiunii" (p. 26—27) [472].

„*Viziunile nebunilor și imaginile din visuri sînt adevărate, căci produc efecte, lucru ce nu se întîmplă niciodată cu ceea ce nu-i real*" (p. 27) [472].

II) „Prin anticipație (πρόληψις) epicurienii înțeleg *un fel de comprehensiune sau de opinie justă*, sau de *noțiune*, sau o *idee generală întipărită în minte*, adică *amintirea unui obiect din afară înfățișat de multe ori*, de pildă : «acesta-i un om» ; *de îndată ce cuvîntul «om» este pronunțat, ne gîndim la forma omului*, printr-un act de anticipație care a fost precedat de senzații" (p. 27) [472—473].

[33] „*Astfel, fiecare obiect, indicat de la început printr-un termen, devine pe urmă înțeles* și clar. *N-am începe niciodată o cercetare* dacă *n-am cunoaște lucrul pe care-l căutăm*" (p. 27) [473].

„N-am putea *să numim* nici un lucru dacă *nu i-am fi învățat mai întîi forma lui, prin anticipație. Obiectul unei păreri depinde de ceva care ne-a fost clarificat mai dinainte* și cu referire la care *facem afirmații*. Opinia epicuriană socotește că aceasta e o *supoziție* și spune că *ea* poate fi *adevărată sau falsă*. E adevărată dacă e *confirmată* mai apoi sau dacă nu e *contrazisă* de evidență. Și falsă dacă nu e *confirmată* sau dacă e *contrazisă* de evidență. De aici vine introducerea cuvintelor *«ceea ce așteaptă»* confirmare, adică să aștepți și să te apropii de tum, ca să constați de aproape ce înfățișare are" (p. 27—28) [473].

[34] „*Epicurienii afirmă că există două stări sufletești pasive : plăcerea și durerea*... Prima e *potrivită* naturii ființei vii, iar cealaltă îi e *străină* ; cu ajutorul lor *se hotărăște* ce trebuie *ales* și ce trebuie *respins*" (p. 28—29) [473].

„Există două feluri de *cercetări* : unele se ocupă de *lucruri*, iar *celelalte numai de vorbe*" (p. 29) [473].

EPICUR CĂTRE MENOICEU

[123] „*Mai întîi să crezi că zeul este o ființă nemuritoare și fericită*, așa cum *cere ideea generală pe care și-o fac majoritatea oamenilor despre divinitate*. Nu trebuie *să afirmi* despre zeu nimic ce ar fi *contrar nemuririi lui* sau *nepotrivit cu fericirea*" (p. 82) [497].

„*Zeii există cu adevărat și cunoașterea lor este evidentă* (ἐναργής) (cf. „ideea comună despre zei" — „consensus omnium, consensus gentium" *), *dar ei nu sînt așa cum crede mulțimea, căci ea nu rămîne la noțiunile pe care le are despre zei*".

„Nu omul care *neagă zeii adorați de mulțime este lipsit de pietate, ci acela care ia drept bune părerile mulțimii despre zei*".

[124] „*Cele ce spun oamenii din mulțime despre zei* nu sînt *anticipații*, ci *presupuneri false* ; așa explică ei că *celor ticăloși le vin cele mai mari rele din mînia zeilor*, iar *celor buni cele mai mari binefaceri* și că zeii sînt *întotdeauna stăpîniți de propriile lor virtuți* și lor *le plac* oamenii *la fel cu ei*, dar *resping, ca străin, tot ce nu este de felul lor*" (p. 83) [498].

„*Obișnuiește-te să crezi că moartea nu are nici o legătură cu noi*, căci orice bine și orice rău se află *în senzație*, iar *moartea* este *încetarea oricăror senzații*".

* — „consensul tuturor, consensul popoarelor". — *Nota trad.*

„De aceea, *o justă înţelegere* a faptului că *moartea nu are nici o legătură* cu noi *face* să fie plăcută ideea că *viaţa are un sfîrşit. Aceasta se face dînd vieţii nu un timp nelimitat, ci suprimînd năzuinţa către nemurire*".

[125] „Într-adevăr, *viaţa nu înspăimîntă* pe acela care *a înţeles temeinic* că *nu-i nimic înspăimîntător în încetarea vieţii. De aceea, nebun* e omul care *spune* că *se teme de moarte*, nu pentru că *va suferi cînd moartea vine*, ci pentru că *suferă în aşteptarea ei*. Căci ceea ce *nu ne aduce* nici un rău *cînd a sosit, produce în aşteptare numai o suferinţă lipsită de temei*. De aceea, *moartea, cel mai înfricoşător dintre rele, nu are nici o legătură cu noi, dat fiind că, atît cît existăm noi, moartea nu există, iar cînd vine ea, noi nu mai existăm. Ea nu are nici o legătură nici cu cel viu, nici cu cel mort, căci pentru cel viu nu există încă, iar cel mort nu mai există el*"... (p. 83—84) [498].

[126] „*Iar acela care îndeamnă pe cei tineri să trăiască bine*, iar *pe cei bătrîni să sfîrşească bine este lipsit de minte* nu numai pentru că viaţa e *îmbietoare*, ci şi pentru că face *obiectul aceleiaşi preocupări : să trăieşti cum se cuvine şi să mori cum se cuvine...*" (p. 84) [498].

[127] „*Trebuie să ne amintim* că *ceea ce va veni în viitor nici nu ne aparţine* [în totul], nici nu e cu totul *străin de noi*, încît nici nu trebuie *să ne bizuim întru totul pe el, ca pe ceva care va veni cu siguranţă*, dar nici *să deznădăjduim*, ca de ceva care cu siguranţă *nu va veni*" (p. 84) [498—499].

„Trebuie să ne gîndim că *unele* dorinţe sînt *firești*, altele *deşarte ; dintre cele firești*, unele sînt *necesare*, iar unele sînt numai *firești*. Iar dintre dorinţele *necesare*, unele sînt *necesare pentru fericirea noastră*, altele pentru ca *trupul să fie scutit de suferinţe*, iar altele sînt *necesare pentru viaţa însăşi*" (p. 85) [499].

[128] „*Cunoaşterea sigură a dorinţelor... duce* la *asigurarea sănătăţii trupului* şi *a liniştii sufletului*, deoarece aceasta este *scopul unei vieţi fericite*. Într-adevăr, *scopul tuturor acţiunilor noastre este să fim liberaţi de suferinţă şi de frică*, şi, după ce am atins acest ţel, *furtuna sufletului e potolită*, iar *fiinţa respectivă n-are nevoie să umble după ceea ce-i lipseşte*, nici *să caute altceva* prin care *să fie împlinită fericirea sufletului şi a corpului*. Căci atunci *avem nevoie de plăcere* cînd, *lipsiţi de ea, simţim durere*. Dar cînd *nu simţim durere, nu mai simţim nevoia plăcerii. De aceea spunem* că *plăcerea este începutul şi ţelul unei vieţi fericite*" (p. 85—86) [499].

[129] „În adevăr, noi am văzut că *plăcerea* este *bunul nostru cel dintîi* şi că *ea e ceva înnăscut*. Pe ea o luăm drept *punct de plecare* al fiecărei alegeri şi al fiecărei aversiuni şi ne întoarcem la ea, *apreciind orice bun cu ajutorul afectelor noastre* luate drept criteriu" (p. 86) [499].

„Şi *tocmai pentru că* plăcerea este *primul* dintre *bunuri* şi e *ceva înnăscut*, nu trebuie să alegem *orice fel de plăcere*..."

„*De aceea, deşi toate plăcerile ne sînt, în mod firesc, un bun apropiat, totuşi nu trebuie aleasă orice plăcere* întocmai după cum, cu toate că *orice suferinţă e un rău*, totuşi, *nu totdeauna orice suferinţă trebuie evitată*".

[130] „Toate *aceste lucruri se cuvine să fie judecate comparîndu-le unele cu altele* şi *ţinînd seama* de *avantaje* şi de *dezavantaje*. Căci *în anumite împrejurări tratăm binele ca pe un rău*, iar *răul*, dimpotrivă, ca pe un bine" (p. 86) [499].

[130] „Tot aşa socotim ca *un mare bine independenţa faţă de lucrurile din afară* (αὐτάρκεια), nu pentru ca să ne mulţumim cu puţin, ci pentru ca în toate cazurile să fim mulţumiţi cu puţin dacă n-avem mult, fiind pe deplin convinşi că se desfată de *abundenţă* cel mai plăcut acela care au mai puţină nevoie de ea şi că *orice e firesc* se procură uşor şi numai ceea ce e lipsit de valoare reală e greu de procurat..." (p. 87) [499].

[131] „...prin plăcere înţelegem absenţa suferinţei din corp şi a tulburării din suflet" (p. 87) [500].

[132] „Dintre toate acestea, primul și *cel mai mare bun* este *înțelepciunea* (φρόνησις). De aceea *înțelepciunea este un lucru mai de preț chiar decît filozofia*; din ea izvorăsc toate celelalte virtuți, care ne învață că nu putem duce o viață plăcută dacă nu-i și o viață înțeleaptă, cumsecade și dreaptă ; și nici să ducem o viață înțeleaptă, cumsecade și dreaptă care să nu fie și o viață plăcută, deoarece *virtuțile merg mînă în mînă cu viața plăcută*, iar *viața plăcută nu poate fi despărțită de virtuți*" (p. 88) [500].

[133] „Atunci, după părerea ta, cine e superior unui astfel de om, care are păreri pioase despre zei și totodată e liberat de frica morții, care are o idee justă despre scopul fixat de natură și înțelege cît de ușor poate fi împlinită și dobîndită limita lucrurilor bune sau cît de scurte sînt durata și chinurile lucrurilor rele ? *Destinul, pe care unii îl prezintă ca stăpîn pe toate, el îl ia în derîdere*, afirmînd că *unele lucruri se întîmplă* prin necesitate, altele *prin întîmplare*, altele *prin acțiunea noastră proprie. Într-adevăr, el vede că necesitatea este irresponsabilă, iar întîmplarea este nestatornică, pe cînd propriile noastre acțiuni sînt arbitrare* și numai ele sînt urmate în mod firesc de laudă sau de dezaprobare" (p. 88) [500].

[134] „Cu adevărat ar fi mai bine să acceptăm mitul despre zei decît să ne plecăm sub jugul destinului, cum vor filozofii naturaliști. Căci mitul ne lasă speranța că ne putem salva dacă cinstim zeii, pe cînd destinul e surd la orice rugăciuni".

[134] „Omul nostru nici nu susține că norocul este un *zeu*, cum crede mulțimea..., nici că norocul este o *cauză, chiar dacă e nesigură...*".

[135] „Omul nostru crede că nenorocirea celui înțelept este mai bună decît prosperitatea celui nebun. Pe scurt, e mai bine ca o acțiune judecată bine să nu-și datoreze succesul ei norocului" (p. 89) [500—501].

„Atunci... liniștea ta niciodată nu va fi tulburată și vei trăi ca un zeu printre oameni ; căci omul pierde orice asemănare cu ce-i muritor, trăind în mijlocul fericirilor nemuritoare" (p. 89) [501].

„În celelalte cărți Epicur respinge *orice fel de prevestire...*

Prezicerea viitorului este lipsită de orice temei și, chiar dacă ar fi întemeiată, n-ar sta în puterea noastră să schimbăm ceea ce se întîmplă".

[136] „Epicur se deosebește și de cirenaici în ceea ce privește plăcerea. Ei *nu cuprind în acest termen plăcerea în stare de repaus* (καταστηματικὴ ἡδονή), *ci numai pe aceea care constă în mișcare* (κατα κίνησιν). Epicur le admite pe amîndouă : și plăcerea *sufletească*, și pe aceea a trupului".

„Plăcerea poate fi concepută atît în mișcare, cît și în repaus".

„Iată cuvintele lui Epicur"... *„Lipsa de tulburare* (ἀταραξία) *și lipsa de suferință* (ἀπονία) *sînt plăceri în stare de repaus ; bucuria* (ἡ χαρά) *și veselia* (ἡ εὐφροσύνη) *se înfățișează în activitatea în mișcare*" (p. 90) [501].

[137] „[Epicur] se mai deosebește de cirenaici și prin faptul că susține că *durerile corporale sînt mai rele decît cele sufletești... ;* pe cînd el susține că suferințele sufletești sînt mai rele ; oricum, carnea îndură numai loviturile prezentului, în timp ce mintea le îndură pe acelea ale trecutului, prezentului și viitorului. Tot așa susține că și plăcerile sufletești sînt mai mari" (p. 90) [501].

[137] „Ca dovadă că plăcerea este scopul, el dă faptul că ființele vii, de îndată ce s-au născut, *caută plăcerea și resping durerea*, și fac asta *dintr-o pornire firească, fără a raționa*. Din propria noastră experiență deci noi *evităm durerea...*"

[138] *„Alegem virtuțile, de asemenea, din pricina plăcerii, și nu de dragul lor... Epicur spune că virtutea singură este inseparabilă de plăcere. Celelalte, fiind efemere, pot exista separat...*" (p. 91) [502].

[Maxime fundamentale]

[139] „Ceea ce e *fericit* şi *veşnic* nici *nu are supărări*, nici *nu supără pe altul*; întrucît *nu e stăpînit* nici de *mînie*, nici de *simpatie*, căci *fiecare din acestea presupune slăbiciune*".

„*În alte cărţi* el spune că *zeii pot fi cunoscuţi prin raţiune*, că *un oarecare număr dintre ei există*, pe cînd alţii *rezultă prin asemuirea cu natura şi că, prin concentrarea acestor simulacre într-un întreg, ele capătă o formă omenească*" (p. 91—92) [502].

„*Mărimea plăcerii îşi atinge limita în înlăturarea oricărei suferinţe. Cînd plăcerea* e prezentă, atita timp cit e *neîntreruptă, nu există nici durere, nici tristeţe, nici amîndouă împreună*" (p. 92) [502].

[140] „Nu-i cu putinţă să trăieşti o viaţă plăcută fără a trăi *cu înţelepciune, cumsecade şi cu dreptate* şi nu-i cu putinţă să trăieşti *cu înţelepciune, cumsecade şi cu dreptate fără să duci o viaţă plăcută*" (p. 92) [502].

[141] „*Nici o plăcere* nu-i *în sine un rău*, dar lucrurile care produc anumite plăceri *prilejuiesc uneori necazuri mai mari decît plăcerile înseşi*" (p. 93) [502].

[142] „Dacă *orice plăcere ar fi în stare de acumulare*, prin repetare în timp şi pe întregul agregat al corpului sau, în orice caz, pe părţile principale ale naturii omeneşti, *n-ar mai exista niciodată vreo diferenţă între o plăcere şi alta*" (p. 93) [503].

„Dacă nu ne-ar nelinişti temerile faţă de fenomenele cereşti sau atmosferice [περὶ τῶν μετεώρων], nici teama că moartea ne-ar atinge într-un fel oarecare, dacă n-ar fi incapacitatea noastră de a *înţelege limitele* cuvenite ale suferinţelor şi dorinţelor, n-am avea nevoie de o ştiinţă a naturii" (p. 93) [503].

[143] „Ar fi cu neputinţă să alungăm teama de care sîntem cuprinşi în faţa unor fenomene din cele mai înfricoşătoare dacă n-am cunoaşte esenţa întregii naturi, ci am trăi în frica a ceea ce ne spun miturile. De aceea, fără studiul naturii nu există o desfătare a plăcerilor curate" (p. 93—94) [503].

„N-ar fi de nici un folos să obţinem securitatea din partea semenilor noştri atita timp cît sîntem înfricoşaţi de întîmplările de deasupra capetelor noastre sau de cele de sub pămînt sau, în general, de orice se întîmplă în universul nemărginit" (p. 94) [503].

„După ce s-a atins securitatea din partea oamenilor pînă la un grad oarecare, pe temeiul unei puteri care să ţină pe alţii în respect [ἐξοριστικῆ] şi al unei prosperităţi materiale, ia naştere securitatea cea mai pură, constînd într-o viaţă liniştită, retrasă de mulţime" (p. 94) [503].

[144] „Bogăţia naturală [ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος] are limite şi-i uşor de procurat, în timp ce bogăţia pe care ne-o dorim în închipuirile noastre deşarte se întinde la infinit" (p. 94) [503].

„Plăcerea cărnii nu îngăduie o creştere, o dată ce durerea pricinuită de nevoie a fost înlăturată; după aceea, plăcerea admite numai variaţia. Limita plăcerii spirituale însă este atinsă cînd ajungem *să înţelegem* acele lucruri — şi cele înrudite cu ele — care pricinuiesc sufletului temerile cele mai mari" (p. 94) [503].

[145] „Timpul nelimitat şi cel limitat oferă un total egal de plăcere dacă măsurăm limitele acelei plăceri prin raţiune" (p. 95) [503].

„Carnea consideră limitele plăcerii ca nemărginite şi pentru aceasta cere un timp nelimitat. Dar raţiunea, judecînd ceea ce este ţelul şi limita cărnii şi alungînd temerile de viitor, procură o viaţă desăvîrşită în sine şi nu mai are nevoie de un timp nelimitat. Totuşi, chiar şi în ceasul morţii, cînd e silit în împrejurări să iasă din viaţă cu ideea că se află la capătul unei vieţi neterminate, spiritul nu evită plăcerea" (p. 95) [504].

[146] „Trebuie să socotim ca scop tot ce există realmente şi orice evidenţă [ἐνάργεια] a simţurilor la care referim opiniile noastre ; altfel, orice lucru va fi plin de nesiguranţă şi confuzie" (p. 95) [504].

„Dacă lupţi împotriva tuturor senzaţiilor, nu vei avea posibilitatea să mai judeci pe acelea din ele pe care le declari eronate, nemaiavînd nimic la care să le raportezi" (p. 95) [504].

[148] „Dacă, cu fiecare prilej în parte, nu-ţi raportezi fiecare din acţiunile tale la scopul prescris de natură, ci, în loc de aceasta, fie că ai de respins, fie că ai de ales, te abaţi spre un alt scop, actele tale nu vor fi de acord cu principiile tale" (p. 97) [504].

[149] „Dintre dorinţele noastre, unele sînt firești şi necesare ; altele sînt firești, dar nu sînt necesare, iar altele nu sînt nici firești, nici necesare, ci se datoresc numai unei păreri iluzorii" (p. 96) [505].

[148] „Aceeaşi convingere ne dă încrederea că nimic din ce e teribil nu e etern şi nici chiar de lungă durată, şi că pe mărginitul drum al vieţii cea mai mare garanţie de securitate este prietenia" (p. 96) [504].

Pasajele ce urmează exprimă concepţia lui Epicur asupra naturii spirituale, asupra statului. El consideră drept esenţial contractul, συνδήκη, şi, consecvent cu sine însuşi, recunoaşte drept scop numai συμφέρον, principiul utilităţii.

[150] „Dreptul natural este un contract încheiat între oameni cu scopul de a nu se vătăma unii pe alţii şi a nu fi vătămaţi de alţii".

„Faţă de animale, care nu-s în stare să încheie un contract în scopul de a nu vătăma şi a nu fi vătămate, nu există nici justiţie, nici injustiţie ; acelaşi lucru trebuie spus şi despre popoarele care n-au putut sau n-au vrut să încheie înţelegeri mutuale în scop asemănător" (p. 98) [505].

„*Nu există justiţie absolută*, ci numai un *contract încheiat între oameni*, în limitele anumitor teritorii, pentru a nu vătăma şi a nu fi vătămaţi".

[151] „*Injustiţia nu-i un rău în sine*, ci numai prin urmările ei, prin teama produsă de bănuiala pe care o are făptaşul că nu va scăpa nedescoperit de cei puşi să pedepsească asemenea fapte..., căci el nu-i sigur că pînă la sfîrşitul vieţii nu va fi descoperit" (p. 98) [505].

„*Luată în general, justiţia este aceeaşi pentru toţi*, anume un mijloc oarecare, considerat util pentru relaţiile reciproce ; dar în aplicarea ei la *cazurile particulare ale unei ţări şi la procese* [αἰτία] *de orice fel, nu toţi găsesc acelaşi lucru ca fiind drept*" (p. 98) [505].

[152] „Printre lucrurile socotite juste, orice este probat ca fiind de folos pentru nevoile relaţiilor mutuale este, prin aceasta, considerat ca just, fie că e sau nu acelaşi pentru toţi ; şi în cazul cînd se face o lege şi nu se dovedeşte potrivită pentru folosul relaţiilor mutuale, atunci ea nu mai e justă" (p. 99) [505].

„Şi dacă folosul care-i exprimat prin lege ar varia şi ar corespunde numai un timp cu concepţia primă [πρόλημις], nu-i mai puţin adevărat că, în timpul acela era justă pentru cei care nu-şi bat capul cu vorbe goale, ci iau în considerare numai faptele" (p. 99) [506].

[153] „Acolo unde, fără să se producă vreo schimbare în situaţia lucrurilor, s-a văzut că legile care fuseseră recunoscute [la timpul lor] ca fiind juste nu corespund cu ideea de justiţie, asemenea legi nu erau cu adevărat juste.

Acolo însă unde *legile au încetat de a fi folositoare ca urmare a unei schimbări a împrejurărilor, ele au fost cîndva juste, cînd au fost folositoare pentru*

relaţiile reciproce ale cetăţenilor, şi în urmă au încetat de a fi juste, cînd au încetat de a fi utile" (p. 99) [506].

[154] „Acela care a ştiut cel mai bine cum să-şi asigure liniştea şi siguranţa împotriva duşmanilor din afară a strîns într-o singură familie toate fiinţele pe care le-au putut atrage de partea sa ; iar pe acelea *pe care n-a putut să le atragă, în orice caz nu le-a considerat ca duşmani"* (p. 99) [506].

Sfîrşitul cărţii a zecea a lui Diogene Laerţiu.

EPICUR CĂTRE HERODOT

[37] „În primul rînd trebuie să înţelegi ce lucruri semnifică anumite cuvinte, pentru ca, referindu-te la ele, să poţi judeca opiniile, cercetările sau problemele, aşa încît toate lucrurile să nu rămînă nedovedite, iar raţionamentele să nu meargă [ἴῃ] la infinit şi să nu ne limităm la cuvinte lipsite de înţeles" (p. 99) [474].

[38] „Trebuie, într-adevăr, ca înţelesul prim al fiecărui cuvînt întrebuinţat să fie clar fixat şi să nu mai aibă nevoie de nici o dovadă, dacă vrem să avem ceva cert la care să raportăm chestiunea în discuţie, îndoielile sau opiniile noastre" (p. 30—31) [474].

Important este că Aristotel, în „Metafizica" sa, face exact aceeaşi remarcă cu privire la legătura dintre limbaj şi filozofare. Întrucît filozofii antici, inclusiv scepticii, pornesc de la premisele constiinţei, este nevoie de un temeinic punct de sprijin. Un asemenea punct de sprijin sînt pentru ei reprezentările, aşa cum apar în cunoaşterea generală. Epicur, ca filozof al reprezentării, este mai minuţios în această privinţă, şi el defineşte mai amănunţit condiţiile pe care trebuie să le îndeplinească baza. El este totodată mai consecvent şi, întocmai ca scepticii, dar sub un alt aspect, duce la desăvîrşire filozofia antică.

---

[38] „Pe urmă trebuie să observăm de aproape toate senzaţiile noastre şi tendinţele [ἐπιβολαί] prezente, fie ale intelectului, fie ale oricărui alt criteriu, şi la fel şi stările noastre afective [πάθη], *pentru ca să putem avea cu ce să semnificăm ceea ce-şi aşteaptă confirmarea* [προσμένον] *sau ceea ce este obscur* [ἄδηλον]. *Dar după ce acestea au fost înţelese, e timpul să considerăm lucrurile care sînt neclare"* (p. 31) [474].

„Dar este cu neputinţă ca ceva să fie generat din ceea ce nu există (în această privinţă toţi cei care au scris despre natură au aceeaşi părere)" *(Aristotel.* „Fizica", cartea I, cap. 4) ★.

„Printr-un anume mijloc generarea are loc din neexistent, iar prin altul întotdeauna din existent. Căci ceea ce există în potentia, dar nu există în actu trebuie, cum se zice, să preexiste şi primului şi celui de-al doilea mijloc" *(Aristotel.* „Despre generare şi distrugere", cartea I, cap. 3).

★ Vezi *Aristotel.* „Fizica". Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1966, p. 13. — *Nota trad.*

[Diogene Laerțiu, X, 39] „Și universul a fost întotdeauna așa cum este și va dăinui la fel și în viitor..." (p. 31) [474].

[40] „În univers există corpuri și vid...

Unele corpuri sînt compuse, altele sînt elementele din care-s făcute aceste corpuri" (p. 32) [474—475].

[41] „Aceste elemente sînt *indivizibile* și neschimbătoare *dacă trebuie ca lucrurile să nu piară în neființă*" (p. 32—33) [475].

[41] „Universul e infinit atît din cauza mulțimii atomilor, cît și din cauza extinderii vidului" (p. 33) [475].

„Elementele sînt distruse de acela care este infinit" (*Aristotel.* „Fizica", cartea a III-a, cap. 5) *.

[Diogene Laerțiu, X, 42] „Ei [atomii] variază la infinit în formele lor" (p. 33) [475].

[43] „Atomii sînt necontenit în mișcare veșnică" (p. 34) [475].

[44] „Toate acestea [mișcarea atomilor] n-au început, de vreme ce atît atomii cît și vidul există în veșnicie" (p. 35) [476].

„Atomii n-au alte însușiri în afară de formă, mărime și greutate" (p. 35) [476].

„...ei nu pot avea orice mărime; oricum, nici un atom n-a fost văzut cu ochii" (p. 35) [476].

[45] „Există un număr nesfîrșit de lumi" (p. 35) [476].

[46] „Pe de altă parte, există amprente care au aceeași formă ca și corpurile solide, dar care întrec în subțirime orice obiect pe care-l vedem" (p. 36) [476].

„Acestor amprente le dăm numele de simulacre [εἴδολα]" (p. 36) [476].

[48] „Pe lîngă aceasta, să admitem că producerea acestor simulacre are loc cu iuțeala gîndului [ἅμα νοήματι]. Există o *emanare* necontenită de particule de pe suprafața corpurilor" (p. 37) [476].

„*Mai sînt și alte feluri în care pot să se formeze astfel de naturi* [τοιούτων φύσεων], *căci nu-i nimic din toate acestea care să fie infirmat* [ἀντιμαρτυρεῖται] *de senzații dacă considerăm în ce fel trebuie să raportăm la noi evidențele* [ἐνάργειαι] *și impresiile concordante* [συμπάθειαι] *care vin de la lucrurile exterioare*" (p. 38) [477].

[49] „*Noi trebuie să considerăm că vedem și concepem formele exterioare prin ceva care intră în noi venind de la lucrurile exterioare*" (p. 38) [477].

[50] „Orice fenomen *perceput* prin intelect sau *prin simțuri, dar nepătruns* [non iudicata] *de intelect este un adevăr.*

Falsitatea și eroarea depind întotdeauna de opinia pe care ne-o facem noi [τὸ δοξα ζόμενον]: cînd un fapt așteaptă *confirmarea* sau, cel puțin, lipsa de infirmare și care după aceea e neconfirmat sau chiar e infirmat, *urmînd o anumită mișcare din noi*, îmbinată cu *construcția i m a g i n a t i v ă*, dar deosebită de ea — care *este cauza erorii*" (p. 39) [477].

[51] „Și n-ar exista nici eroare dacă n-am fi experimentat în noi înșine o altă mișcare, legată de construcția imaginativă, dar totuși distinctă de ea.

Din această mișcare rezultă falsitatea dacă mișcarea nu-i confirmată sau este infirmată, iar dacă e confirmată [ἐπμαρτυρεῖσθαι] sau nu e infirmată [ἀντιμαρτυρεῖσθαι] rezultă adevărul" (p. 40) [477].

[52] „Tot așa ia naștere auzul cînd un curent vine... de la un lucru care scoate un sunet etc." (p. 40) [478].

[53] „La fel trebuie să socotim și despre miros (ceea ce am spus despre auz)..." (p. 41) [478].

[54] „*Toate calitățile atomilor, despre care am vorbit mai înainte* (mărime,

* Op. cit., p. 69.

formă etc.), trebuie să le presupunem ca fiind *neschimbătoare*, căci *nici atomii nu se schimbă cu nimic*" (p. 42) [478].

[55] „*Tot aşa nu trebuie să ne închipuim că atomii pot avea orice mărime pentru ca senzaţiile noastre să nu infirme fenomenele vizibile, dar trebuie să admitem că există diferenţe de mărime*; căci cu acest adaos se explică mai uşor datele simţirii şi ale senzaţiei" (p. 43) [479].

[56] „Afară de aceasta, nu trebuie să credem că într-un corp mărginit există particule nesfîrşite ca număr sau de orice mărime" (p. 43) [479].

[60] „Este posibil să admitem o singură direcţie de mişcare în sus, pe care o gîndim ca întinzîndu-se la infinit, şi o alta în jos" (p. 45) [480].

Vezi sfîrşitul paginii 44 şi începutul paginii 45, unde în fond se încalcă principiul atomist şi în înşişi atomii se introduce o necesitate internă. Întrucît ei au o mărime anumită, trebuie să existe ceva mai mic decît ei. Acest ceva sînt părţile din care sînt compuşi ei. Dar aceste părţi trebuiau neapărat să existe împreună, ca o „comunitate specifică lor". Aşadar, idealitatea trece în atomii înşişi. Elementul cel mai mic existent în ei nu este cel mai mic element ce poate fi reprezentat, ci e ceva analog cu el, şi aici nu se poate concepe ceva determinat. Necesitatea şi idealitatea, specifice atomilor, sînt ele însele un element imaginativ, accidental; sînt ceva exterior lor. Principiul atomisticii epicuriene se exprimă numai în aceea că idealul şi necesarul sînt date numai în această formă imaginativă, exterioară lor înşile, în forma atom. Iată pînă unde merge consecvenţa lui Epicur.

[61] „Cînd atomii sînt purtaţi în vid şi nu întîlnesc rezistenţă, ei se mişcă cu o iuţeală egală" (p. 46) [480].

Am văzut că necesitatea, legătura, deosebirea — ca atare — se transpun în atom sau, mai bine zis, sînt exprimate în el, că aici idealitatea apare numai în această formă, exterioară ei. Acelaşi lucru se întîmplă şi cu *mişcarea*, care ajunge în mod necesar la repaus, de vreme ce mişcarea atomului este comparată cu mişcarea corpurilor „compuse", adică a lucrurilor concrete. În comparaţie cu mişcarea acestora, mişcarea atomilor este principial absolută, din ea au dispărut toate condiţiile empirice, este ideală. Pentru explicarea in extenso a filozofiei epicuriene şi a dialecticii imanente ei este esenţial să se aibă în vedere că, în timp ce principiul este o reprezentare, care se raportează la lumea concretă sub forma fiinţării, dialectica, esenţa internă a acestor determinări ontologice, ca formă de negare în sine a absolutului nu se poate manifesta decît în aceea că ele, fiind nemijlocite, trebuie să se lovească neapărat de lumea concretă; în relaţia lor specifică cu lumea concretă se dezvăluie faptul că ele nu sînt decît forma închipuită, exterioară sieşi, a idealităţii acestora şi că nu sînt date cîtuşi de puţin ca

premisă, ci numai ca idealitate a concretului. Aşadar, înseşi determinările lor sînt, în sine, neadevărate, se suprimă pe ele însele. Este formulată doar noţiunea de lume, în sensul că baza ei o constituie ceea ce nu are premise — nimicul. Filozofia epicuriană prezintă importanţă datorită naivităţii cu care sînt formulate concluziile ei, fără ideile preconcepute caracteristice epocii moderne.

---

[61] „Atomii *mai grei* nu se mişcă *mai repede* decît cei mici şi uşori etc." (p. 46) [480].

[62] „Dar *ei se ciocnesc deseori între ei, p î n ă c e continuitatea mişcării lor este percepută de simţuri.* Căci părerea despre cele invizibile, cum că şi timpii percepuţi prin raţiune vor poseda o continuitate de mişcare, nu-i adevărată în cazul acestora. Regula noastră este că [numai] *observaţia directă prin simţuri şi intuiţia obţinută pe calea raţiunii* sînt *singurele întotdeauna adevărate*" (p. 47) [481].

Urmează să vedem de ce este suprimat principiul veracităţii percepţiei senzoriale şi de ce reprezentarea abstractă ne este dată drept adevăratul criteriu.

[63] „Sufletul este un lucru corporal alcătuit din particule fine, împrăştiate în toată masa corpului nostru" (p. 47) [481].

Interesantă este, iarăşi, aici diferenţa specifică între foc şi aer, de o parte, şi suflet, de altă parte, stabilită cu scopul de a demonstra adecvarea sufletului la corp, analogia fiind aplicată, dar şi suprimată ; în aceasta constă, în general, metoda conştiinţei imaginative. În felul acesta, toate determinările concrete cad de la sine, şi în loc de dezvoltare rezultă doar un monoton ecou.

[63] „Mai departe trebuie să reţinem că *sufletul* are *c e a m a i m a r e p a r t e în producerea senzaţiei*" (p. 47) [481].

[64] „Într-adevăr, el n-ar produce senzaţie dacă n-ar fi *oarecum închis în restul masei noastre corporale. Dar restul masei noastre corporale*, deşi *o f e r ă* această *i n d i s p e n s a b i l ă c o n d i ţ i e* pentru *suflet*, are *şi el o p a r t i c i p a r e derivată* din suflet, din numita *calitate* ; şi totuşi nu posedă toate calităţile sufletului. *D i n a c e a s t ă c a u z ă*, cînd sufletul se desparte de corp, corpul îşi pierde simţirea, căci n-are *în sine această facultate de a simţi*, ci *sufletul concrescut cu corpul i-a procurat-o* : sufletul, prin realizarea facultăţii ce o are datorită *mişcării, a dobîndit deodată pentru sine calitatea de simţire şi*, în virtutea vecinătăţii şi a consimţirii dintre suflet şi corp, o transmite, după cum am spus, şi corpului" (p. 48) [481].

Am văzut că atomii, consideraţi abstract în raporturile dintre ei, sînt numai existenţi, reprezentaţi în genere, şi că numai în ciocnirile cu concretul se dezvăluie idealitatea lor imaginată şi, prin urmare, încurcată în contradicţii ; reiese totodată că, atunci cînd ei devin latură a raportului, adică atunci cînd trecem la obiecte, care conţin în ele însele principiul şi lumea lui concretă (vie, însufleţită, organică), domeniul reprezentării este conceput uneori ca

fiind liber, iar alteori ca manifestare a ceva ideal. Prin urmare, această libertate a reprezentării este și ea doar ceva conceput, nemijlocit, imaginar, adică ceea ce este atomisticul în forma lui autentică. De aceea se poate folosi o determinare în locul alteia, fiecare din ele fiind în fond identică cu cealaltă ; dar și atunci cînd le raportăm una la alta, trebuie să folosim aceleași determinări, în funcție de punctul de vedere sub care sînt examinate. Prin urmare, soluția ar fi, iarăși, întoarcerea la determinarea inițială, extrem de simplă, prin care domeniul reprezentării este conceput în mod arbitrar ca *liber*. Întrucît această întoarcere se produce aici față de o totalitate, față de ceea ce este reprezentat, care în mod efectiv conține în sine idealul și este el însuși în ființarea sa, aici atomul este dat așa cum este el în realitate, în totalitatea contradicțiilor sale ; totodată se clarifică și baza acestor contradicții, tentativa de a considera reprezentarea drept o idealitate liberă, dar numai în forma de reprezentare. De aceea principiul liberului arbitru absolut se manifestă aici cu toate consecințele sale. În forma cea mai subordonată, el se manifestă chiar în cazul atomului. Întrucît există mulți atomi, singularul conține în sine deosebirea de pluralitate ; așadar, el este în sine o pluralitate. În același timp însă, singularul este cuprins în determinarea atomului, prin urmare pluralitatea din el este în mod necesar și imanent un singular, și atomul este așa tocmai pentru că există. Totuși ar fi trebuit să se explice, tocmai în legătură cu lumea, cum, pornind de la un principiu unic, se dezvoltă el liber în pluralitate. Prin urmare, se pune ca ipoteză tocmai ceea ce trebuia demonstrat, căci însuși atomul este ceea ce trebuie explicat. Distincția de idealitate se face apoi numai prin comparație : ambele laturi sînt date în sine în una și aceeași determinare, și idealitatea însăși rezidă, iarăși, în aceea că acești numeroși atomi se combină în mod efectiv, că ei sînt principiile acestor combinări. Principiul unei asemenea combinări este, așadar, ceea ce inițial s-a combinat în sine fără cauză ; deci ni se dă drept explicație însuși obiectul explicat, care e învăluit în cuvinte și în ceața abstracției imaginative. După cum am mai spus, aceasta ni se dezvăluie în totalitatea sa numai la examinarea organicului.

Trebuie să remarcăm că în faptul că sufletul etc. piere și își datorește existența numai unui amestec întîmplător se exprimă, în genere, *caracterul întîmplător al tuturor acestor reprezentări* — de pildă al reprezentării despre suflet etc. —, care, așa cum sînt date în conștiința comună, nu au un caracter de necesitate. La Epicur ele se *substanțiază* de asemenea ca *stări întîmplătoare*, care sînt

considerate ca date, şi necesitatea lor, necesitatea existenţei lor, nu numai că nu se demonstrează, dar, dimpotrivă, este considerată ca indemonstrabilă, ca fiind doar posibilă. Este, dimpotrivă, considerată ca persistentă existenţa liberă a reprezentării, care, în primul rînd, este în genere liberă, iar în al doilea rînd, ca idee a libertăţii reprezentatului, este o minciună şi o ficţiune, şi, prin urmare, un lucru inconsecvent în sine, o umbră, o ficţiune. În ea se exprima mai degrabă cerinţa unor determinări concrete ale sufletului etc. ca idei imanente. Epicur nu dă prioritate stărilor faţă de reprezentări şi nici nu încearcă să le salveze, şi în aceasta stă măreţia şi meritul său nepieritor. Principiul filozofiei lui Epicur constă în a demonstra că lumea şi ideile sînt conceptibile, posibile; iar argumentul său şi principiul pe baza căruia este demonstrat acest lucru şi la care se reduce totul este, iarăşi, aceeaşi posibilitate existentă pentru sine a cărei expresie naturală este atomul şi a cărei expresie spirituală o constituie întîmplarea şi arbitrariul. Trebuie explicat mai amănunţit că toate determinările corpului şi sufletului îşi schimbă locurile şi că ele sînt identice doar în sensul rău, că, în genere, nici o parte, nici cealaltă nu este determinată conceptual.

Vezi sfîrşitul paginii 48 şi începutul paginii 49: Epicur se situează deasupra scepticilor prin aceea că la el nu numai stările şi reprezentările s-au redus la nimic, dar şi perceperea lor, cugetarea asupra lor şi judecăţile cu privire la existenţa lor, pornind de la ceva ferm, se dovedesc a fi, de asemenea, doar ceva posibil.

[67] „*Dar nu se poate concepe incorporalul în mod independent, cu excepţia spaţiului vid*" (p. 49) [482].

„Reprezentarea nu concepe incorporalul; reprezentarea despre aceasta este vidul şi ea însăşi este goală".

[67] „Într-adevăr, spaţiul vid nu poate nici să acţioneze, nici să sufere o acţiune, ci numai îngăduie corpului să se mişte prin el" (p. 49) [482].

„De aceea cei care afirmă că sufletul este incorporal vorbesc prostii" (p. 50) [482].

Urmează să cercetăm cele afirmate la pagina 50 şi la începutul paginii 51, unde Epicur vorbeşte de determinările corpurilor concrete şi unde pare a respinge principiul atomist, susţinînd:

[69] „În general, trebuie să considerăm că întregul corp îşi capătă natura sa permanentă din toate aceste [însuşiri], deşi nu-i ca şi cînd ar fi format din gruparea lor la un loc... Dar numai toate aceste însuşiri, repet, dau corpului natura lui permanentă. Toate acestea sînt obiectul unor intuiţii particulare şi al unor înţelegeri, dar acompaniate de perceperea întregului corp şi niciodată separate de el, ci potrivite cu concepţia integrală a corpului care capătă atributul" (p. 50) [482].

[70] „Iarăşi, adesea calităţile revin corpurilor, *fără să fie nişte concomitenţe*

permanente, şi nu pot fi clasificate printre lucrurile invizibile şi nici nu sînt incorporale. De aceea, folosind termenul de «accidente» [συμπτώματα] în înţelesul cel mai comun, spunem limpede că «accidentele» n-au natura lucrului căruia îi aparţin şi căruia, considerîndu-l ca un întreg, îi dăm numele de corp şi fără de care corpul nu poate fi conceput" (p. 51) [483].

[71] „Ele ar trebui să fie considerate toate ca nişte accidente ale corpurilor, şi nu ca nişte concomitenţe permanente, nici ca fiind naturi independente. Mai curînd trebuie considerate în aşa fel că tocmai senzaţia dezvăluie particularitatea lor" (p. 52) [483].

Epicur îşi dă perfect de bine seama că respingerea decurge din legile atomului, din devierea de la linia dreaptă. Lucreţiu, cel puţin, exprimă ideea că acest lucru nu trebuie înţeles în mod simplist, în sensul că numai astfel se pot întîlni atomii în mişcarea lor. După ce spune, la locul citat mai sus, că fără această deviere a atomului „nici o întîlnire n-ar fi fost atunci şi nici o ciocnire de atomi", el continuă :

„Şi dacă, în sfîrşit, orice mişcare
Se leagă pururea de alta ; dacă
Din una veche naşte alta nouă
C-o rînduială pururi neschimbată ;
Şi dacă printr-o deviere — atomii
Nu-ncep nici o mişcare de la sine
Care să rupă lanţurile soartei,
Aşa încît să nu urmeze cauzele
Din veac şi pînă-n veac neîntrupate etc."

(„De rerum natura", cartea a II-a, versul 251 [371 *] şi urm.).

Aici este vorba de o altă mişcare în care atomii se pot întîlni, şi nu de cea provocată de deviere. Mai departe ea se defineşte ca fiind absolut deterministă, prin urmare ca o negare a fiinţării în sine, astfel că fiecare determinare îşi află fiinţarea ei concretă în nemijlocita fiinţare a ei ca altul, în propria ei negare, ceea ce este, faţă de atom, linia dreaptă. Numai datorită devierii apare mişcarea proprie, relaţia care îşi are determinarea ei proprie, şi nu decurge din altul.

Că Lucreţiu a luat sau nu această idee de la Epicur n-are, în fond, nici o importanţă. Concluzia la care am ajuns examinînd respingerea, anume că atomul ca formă nemijlocită a conceptului se obiectivează numai în lipsa nemijlocită a conceptelor, este valabilă şi pentru conştiinţa filozofică, pentru care acest principiu constituie esenţa.

Aşa se justifică şi faptul că am considerat indicat să procedez la o altă subîmpărţire decît aceea pe care a făcut-o Epicur.

* *Lucreţiu.* „Poemul naturii", Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1965. — *Nota trad.*

FILOZOFIA EPICURIANĂ

CAIETUL AL DOILEA

I. DIOGENE LAERȚIU, CARTEA A X-A
II. SEXTUS EMPIRICUS
III. PLUTARH. „NON POSSE SUAVITER VIVI SECUNDUM EPICURUM"

DIOGENE LAERȚIU, CARTEA A X-A. COMENTARIILE LUI GASSENDI

EPICUR CĂTRE HERODOT. CONTINUARE

[72] „Nu trebuie să cercetăm timpul, cum facem cu celelalte accidente, pe care le examinăm într-un subiect, *referindu-le la anticipațiile pe care le vedem în mintea noastră*, ci *trebuie să luăm în considerare* întreaga evidență în virtutea căreia vorbim de timp, ca *lung* sau *scurt*...

N-avem nevoie să adoptăm vreun termen nou ca mai bun, ci trebuie să întrebuințăm expresiile *obișnuite* referitoare la timp. *Și nu-i nevoie să afirmăm altceva despre timp, ca și cum acest altceva ar conține aceeași esență* care-i conținută în sensul propriu al cuvîntului «timp»... Trebuie să ne gîndim temeinic cu ce punem în legătură și cu ce măsurăm acel lucru specific care e timpul" (p. 52) [483].

[73] „*Căci acest lucru nu are nevoie de o demonstrație, ci de o simplă considerare* [ἐπιλογισμός] *a faptului că noi legăm timpul de zile și nopți și de părțile acestora, precum și de simțirile noastre și lipsa de simțire, de mișcare și repaus*, considerînd că un accident particular al acestora este ceea ce numim noi «timp»" (p. 52—53) [483].

[73] „Lumile... s-au născut din infinit..., s-au desprins din aglomerări... de atomi... și ele toate [lumile], la rîndul lor, se risipesc" (p. 53) [483—484].

[74] „[Este evident, deci, că el [Epicur] consideră că și lumile sînt pieritoare, după cum și părțile lor sînt supuse schimbării. În altă parte spune că pămîntul plutește pe aer]" (p. 53) [484].

„Mai departe, *nu trebuie să credem că lumile au neapărat una și aceeași formă... formele lumilor se deosebesc între ele*" (p. 53) [484].

„Ele nu sînt ființe vii care să se fi desprins din infinit" (p. 53) [484].

[75] „*Tot așa trebuie să ne închipuim că și natura omenească a fost deprinsă și silită să ia multe învățături diferite de la faptele însele și că, prin urmare, rațiunea dezvoltă ceea ce a primit astfel și face noi descoperiri*, la unele seminții mai repede, la altele mai încet, progresul realizat fiind mai mare în anumite perioade și timpuri, iar în altele mai mic" (p. 54) [484].

Vezi p. 54 (la sfîrșit) și p. 55 (la început), unde se vorbește de „originea numirilor".

[76] „*Noi nu sîntem siliți a crede că-n cer revoluțiile, solstițiile, eclipsele, răsăriturile și apusurile și celelalte fenomene asociate cu acestea au loc sub conducerea sau din porunca, acum sau în viitor, a unei ființe care se bucură în același*

timp de fericire deplină şi de nemurire". (Compară cu cele spuse de Simplicius, care vorbeşte, în numele lui Anaxagora, despre o „raţiune" ordonatoare a universului.)

[77] „Într-adevăr, cazna şi *grijile*, sentimentele de *mînie* şi recunoştinţă nu se împacă cu *fericirea*, ci *presupun slăbiciune* şi frică şi *dependenţă* faţă de semenii noştri. Iarăşi nu trebuie să susţinem că lucrurile care nu sînt altceva decît comasări de foc incandescent *sînt în acelaşi timp dotate cu fericire şi capătă aceste mişcări după voie.*

În orice termen pe care-l folosim trebuie să-i păstrăm liccărula maiestatea care e legată de asemenea noţiuni, pentru ca termenii să nu [dea naştere] la păreri incompatibile cu această maiestate. Astfel, o asemenea incompatibilitate va fi singură de ajuns ca să producă cea mai mare tulburare în sufletele noastre" (p. 55) [485].

„De aceea trebuie socotit că necesitatea aceasta şi periodicitatea s-au desăvîrşit o dată cu naşterea lumii prin cuprinderea lor iniţială în comasările de atomi din care s-a format lumea" (p. 55 şi 56) [485].

Aici apare principiul imaginabilului, pe de o parte pentru a afirma libertatea conştiinţei de sine, iar pe de altă parte pentru a-i atribui divinităţii însuşirea de a fi liberă de orice determinaţie.

[78] „Tot aşa trebuie să spunem că ajungerea la o *cunoaştere temeinică a cauzei lucrurilor* celor mai importante este preocuparea ştiinţelor naturale şi că *fericirea* depinde de aceasta, adică de cunoaşterea *fenomenelor cereşti* şi *atmosferice* şi a tot ce tinde spre o *cuprindere clară a lor.*

Mai departe, referitor la probleme ca acestea, trebuie să declarăm că nu există o pluralitate de explicări sau o contingenţă, ci trebuie să susţinem pur şi simplu că *nimic din ceea ce e supus conflictelor sau tulburărilor nu se găseşte într-o natură nemuritoare şi fericită. Minica poate înţelege adevărul absolut al acestui lucru*" (p. 55—56) [485].

Mai departe, la paginile 56 şi 57, Epicur se pronunţă împotriva unei contemplări pline de uimire şi lipsite de sens a corpurilor cereşti, care îl încătuşează pe om şi îi inspiră teamă. El afirmă libertatea absolută a spiritului.

[80] *„Nu trebuie să credem că cunoaşterea precisă a acestor fenomene cereşti nu ne-a fost de folos în măsura în care ea tinde să ne asigure liniştea şi fericirea. De aceea, cînd cercetăm cauzele fenomenelor cereşti şi atmosferice, ca şi ale tuturor acelora care sînt neevidente, trebuie să luăm în seamă varietatea felurilor în care se ivesc întîmplări asemănătoare în cadrul experienţei noastre*" (p. 57) [485].

[81] *„Pe lîngă toate acestea, în general, mai sînt de considerat următoarele :* anume, că *cea mai mare tulburare a sufletelor oamenilor ia naştere* din *credinţa că diferitele corpuri cereşti sînt fericite şi nepieritoare* şi că, *în acelaşi timp, li se atribuie voinţă, acţiuni şi intervenţii* incompatibile cu aceste însuşiri ; şi încă din aşteptarea şi teama unui chin veşnic, fie din *teama deşteptată de mituri,* fie din spaima în faţa nesimţirii morţii, ca şi cînd acestea ne-ar atinge cu ceva ; în sfîrşit, din ajungerea în această stare nu prin convingere, ci printr-o alunecare iraţională, aşa încît oamenii, dacă nu pun o stavilă fricii lor, suferă o tulburare tot atît de mare, ba chiar mai mare decît dacă s-ar întîmpla ceea ce le-a trecut lor prin minte".

[82] *„Într-adevăr, a avea liniştc sufletească înseamnă a fi eliberat de toate aceste tulburări..."* (p. 58) [486].

„*De aici rezultă că trebuie să ne îndreptăm atenția către afectele* [πάθη] *noastre prezente*, iar senzațiile [αἰσθήσεις] către cele comune tuturor oamenilor, în general, către cele particulare, în particular, și de asemenea să ne îndreptăm atenția *către orice evidență prezentă, care e dată de oricare din criteriile adevărului*" (p. 58) [486].

EPICUR CĂTRE PYTHOCLES

Epicur, la începutul raționamentului său cu privire la fenomenele cerești, repetă că „aici, ca și în celelalte domenii de cunoaștere, cunoașterea n-are alt scop decît ataraxia și o convingere fermă [ἀταραξία καὶ πίστις βέβαιος]".

Totuși, cercetarea acestor corpuri cerești se deosebește în mod esențial de celelalte științe.

[86] „...nu căuta... să *aplici același fel de tratare în toate problemele*, fie că ai de cercetat felurile de viață, fie de elucidat alte probleme de fizică, ca de exemplu că *universul consistă din corpuri și din natura impalpabilă* [ἀναφὴς φύσις] sau că *elementele primordiale sînt atomii*, și toate teoriile de acest fel, care sînt într-un *acord univoc cu fenomenele. Acesta însă nu e cazul fenomenelor cerești ; acestea, oricum, admit o pluralitate de cauze pentru producerea lor și se pot face afirmații multiple despre esența lor, toate de acord cu senzațiile*" (p. 60 și 61) [487].

Important pentru întreg sistemul de reprezentări al lui Epicur este că, după părerea lui, corpurile cerești, care sînt ceva transcendental pentru simțuri, nu pot pretinde că au un același grad de evidență ca și restul lumii morale sau sensibile. Aici acționează în mod practic teoria lui Epicur cu privire la disjunctio * potrivit căreia aici nu e loc pentru „ori-ori", astfel că determinarea internă se neagă, iar principiul imaginabilului, al reprezentatului, al accidentalului, al identității abstracte și al libertății abstracte își dezvăluie esența sa, acționînd ca ceva lipsit de determinare, care tocmai de aceea este determinat de reflexia exterioară lui. Aici se vede că metoda conștiinței care născocește și interpretează nu se află în luptă decît cu propria sa umbră ; și această umbră se înfățișează în funcție de felul cum este privită, de felul în care reflectantul — din această reflectare — se reflectă înapoi, în sine. Așa cum, atunci cînd considerăm lumea organică în sine, în formă substanțiată, apare caracterul contradictoriu al concepției atomiste, tot așa și acum, cînd obiectul însuși ia *forma* evidenței sensibile și a intelectului care operează cu reprezentări, această conștiință care filozofează dezvăluie ceea ce face. *Acolo principiul reprezentat și aplicarea lui se obiectivează ca ceva singular* și, datorită acestui fapt, apare lupta contrariilor ca un antagonism între reprezentările sub-

* — judecata disjunctivă. — *Nota trad.*

stanţiate. Aici, unde obiectul, ca să zicem aşa, atîrnă deasupra capetelor oamenilor, unde el sfidează conştiinţa prin neatîrnarea sa, prin independenţa sa sensibilă şi prin misterioasa depărtare a existenţei sale, conştiinţa ajunge la recunoaşterea activităţii ei, ea contemplă ceea ce face, elucidînd sensul reprezentărilor preexistente în ea şi dîndu-le drept un bun al ei. Căci întreaga activitate a conştiinţei nu este altceva decît o luptă cu depărtarea, care apasă ca un blestem asupra întregii lumi antice ; numai posibilitatea, întîmplarea, devine principiu al conştiinţei. Aceasta se străduieşte să realizeze într-un fel identitatea cu obiectul său şi recunoaşte acest lucru atunci cînd depărtarea i se opune sub forma corpurilor cereşti obiectiv independente. Ei îi este indiferent cum sînt acestea explicate şi afirmă că nu e posibilă o singură explicaţie, ci cîteva, ceea ce înseamnă că orice explicaţie o satisface. În felul acesta recunoaşte că activitatea ei este o ficţiune activă. Aşadar, în lumea antică, a cărei filozofie nu se poate lipsi de premise, fenomenele cereşti şi ştiinţa care se ocupă cu ele reprezintă modul în care această lume, chiar şi în persoana unui Aristotel, îşi contemplă propria ei imperfecţiune. Epicur a exprimat acest adevăr, şi în aceasta constă meritul lui, consecvenţa fermă a concepţiilor şi concluziilor lui. Fenomenele cereşti aruncă o provocare intelectului senzorial, dar el învinge rezistenţa lor şi vrea ca numai propria lui voce să vorbească despre ele.

[86] „În studiul nostru asupra naturii nu trebuie să ne călăuzim de judecăţi fără sens sau de legi arbitrar stabilite, ci să urmăm sfatul faptelor, căci viaţa noastră n-are nevoie de lipsă de raţiune şi de părere greşită, iar noi avem nevoie de un trai netulburat" (p. 61) [487].

Aici, unde însăşi premisa se opune conştiinţei, insuflîndu-i spaimă, nu mai e nevoie de nici un fel de principii şi premise. În această spaimă reprezentarea încetează să mai existe.

De aceea Epicur, descoperindu-se parcă pe sine însuşi în acest principiu, repetă următoarea teză :

[87] „Totul se produce fără comoţiuni în toate fenomenele sferelor cereşti şi totul poate fi explicat prin metoda unei *pluralităţi* de cauze, dacă respectăm cum se cuvine ceea ce s-a afirmat în mod *convingător* despre ele.

Dar dacă cineva acceptă una dintre explicaţii şi o respinge pe alta, deşi e tot aşa de conformă cu fenomenul de explicat, atunci e evident că încetează de a face o cercetare ştiinţifică a naturii şi recurge la mituri" (p. 61) [488].

Se pune deci întrebarea : cum trebuie formulată, în acest caz, explicaţia ?

[87] „Unele fenomene din domeniul experienţei noastre ne dau semne prin care putem interpreta ce se petrece în ceruri. Le vedem pe primele aşa cum au loc, dar nu vedem cum se petrec fenomenele cereşti, căci producerea lor poate fi datorată mai multor cauze".

[88] „Totuşi, trebuie să observăm fiecare fenomen ceresc aşa cum ni se

înfățișează el și să-l separăm de toate fenomenele care se înfățișează o dată cu el, iar cele care nu sînt contrazise de faptele dinăuntrul experienței noastre constituie cauzele multiple ale fenomenului care are loc pe pămînt" (p. 61) [488].

Un adept al doctrinei epicuriene capătă impresia că propria sa voce înăbușă bubuiturile tunetului ceresc și întunecă strălucirea fulgerului căzut din cer. Însăși această repetare monotonă arată cîtă importanță acordă Epicur noului său mod de explicare, cît de mult se străduiește el să înlăture elementul miraculos și insistă să se dea nu o singură explicație, ci mai multe. El însuși ne oferă cîteva mostre de explicații, cît se poate de superficiale, ale tuturor fenomenelor. Epicur spune, aproape fără ocol, că, declarînd liberă natura, el prețuiește numai libertatea conștiinței. Singurul argument în sprijinul explicației este ca ea să nu fie dezmințită de evidența senzorială și de experiență, de fenomene și de aparență, căci este vorba doar de o aparență a naturii.

Aceste teze se repetă din nou.

Despre nașterea Soarelui și a Lunii

[90] „...într-adevăr, acestea ni le sugerează astfel senzația" (p. 63) [488].

Despre mărimea Soarelui și a celorlalte stele

[91] „...întocmai așa focurile din experiența noastră sînt văzute de simțuri" (p. 63) [489].

Despre răsăritul și apusul celorlalte stele

[92] „...Deoarece nici un fapt nu aduce mărturie împotrivă" (p. 64) [489].

Despre mișcarea Soarelui și a Lunii

[93] „Toate aceste explicații și altele asemănătoare nu intră în conflict cu nici unul dintre fenomenele evidente dacă cineva e în stare ca, ținîndu-se de ceea ce e posibil, să le inducă raportîndu-le mereu la fapte particulare, pe fiecare din acestea într-un mod concordant cu fenomenele, fără a se teme de invențiile, demne de sclavi, ale astrologilor" (p. 65) [489].

Despre schimbările părții vizibile a Lunii

[94] „...se pot întîmpla în oricare din *felurile* în care faptele din experiența noastră sugerează [τὰ παρ' ἡμῖν φαινόμενα ἐκκαλεῖται] explicația acestor înfățișări ale Lunii. *Dar nu trebuie să îndrăgim explicația într-un singur fel și să res-*

pingem ca greşite pe toate celelalte, din necunoaşterea a ceea ce este dat şi ceea ce nu este dat omului să cunoască, din care cauză acesta doreşte să cunoască ceea ce nu-i e dat să cunoască" (p. 65) [490].

Despre discul Lunii

[95] *„...în oricare din felurile care pot fi văzute că sînt potrivite cu faptele".*

[96] *„...în toate fenomenele cereşti nu trebuie părăsită o asemenea metodă de depistare şi, dacă lupţi împotriva celor evidente, nu poţi niciodată să te bucuri de adevărata linişte a sufletului"* (p. 66) [490].

Deosebit de importantă este alungarea divinităţii, înlăturarea influenţei teleologice asupra mersului legic al lucrurilor ; aşa se poate vedea în stare pură că explicaţia este o autoevidenţă a conştiinţei, care ia aspectul de ceva obiectiv.

[97] *„...să explicăm* orînduirea mişcării lor pe orbite în acelaşi fel cu cele ce se petrec în mod obişnuit *în jurul nostru, — natura divină nu trebuie de loc adusă să explice acestea, ci trebuie ţinută liberă de orice amestec şi în fericire deplină.* Dacă nu facem acest lucru, tot studiul fenomenelor cereşti va fi zadarnic, cum, de fapt, s-a dovedit că este cazul cu unii care n-au atacat explicarea lor într-un fel adecvat, ci *au căzut în credinţa vană că aceste fenomene se întîmplă numai într-un singur fel şi resping toate celelalte feluri care sînt şi ele posibile,* lăsîndu-se duşi în domeniul neinteligibilului şi nefiind în stare să ia la un loc fenomenele care trebuie luate ca semne [σημεῖα] ale celorlalte" (p. 67) [490].

Aceste raţionamente se repetă mereu, aproape în aceleaşi cuvinte, atunci cînd el vorbeşte :

[98] Despre schimbările în lungimea nopţilor şi a zilelor (p. 67) [490].

[98] Despre prevestiri (p. 67) [490].

[99] Despre felul în care iau naştere norii (p. 68) [491].

[100—101] Despre felul în care se ivesc tunetele şi trăsnetele (p. 69) [491].

Astfel, despre trăsnete el spune :

[104] „...Mai sînt şi alte feluri în care pot lua naştere trăsnetele. Singurul lucru de evitat este explicaţia mitică ; şi este uşor de evitat dacă urmărim cu consecvenţă fenomenele şi interpretăm cum trebuie semnele privitoare la lucrurile neevidente" (p. 70) [492].

(După ce dă numeroase lămuriri cu privire la „cutremure", el adaugă ca de obicei : [106] „mai sînt şi *alte feluri"* etc. (p. 71) [492]).

Despre comete

[112] „...Sînt încă multe alte căi în care acest lucru se poate produce ; după cum poate vedea oricine este în stare să raţioneze în concordanţă cu fenomenele" (p. 75) [494].

Despre stelele fixe şi cele rătăcitoare

[113] „A explica printr-o *singură cauză* aceste efecte, cînd faptele sugerează mai multe cauze, e o *nebunie* şi o faptă necugetată comisă de cei ce se dedau astrologiei celei noi şi studiază cauze lipsite de temei, atunci cînd ei *nu caută cu nici un chip să elibereze natura divină* de *sarcini împovărătoare*" (p. 76) [494—495].

Mai mult decît atît, el acuză pe cei ce emit raţionamente prea „simple" în asemenea probleme. Aceasta „este o faptă demnă de cei care caută *să prosteacă mulţimea cu minunăţii*" [114] (p. 76) [495]. Referindu-se la „prezicători", el vorbeşte de prezicerea timpului după comportarea unor animale, pe care unii o pun în legătură cu divinitatea.

[116] „O asemenea nebunie n-ar avea-o nici fiinţa cea mai obişnuită, oricît de puţină minte ar avea ea, şi cu atît mai puţin o fiinţă care se bucură de fericire deplină" (p. 77) [495].

De aici se poate vedea, printre altele, cum Pierre Gassendi, care vrea să salveze intervenţia divinităţii, să susţină nemurirea sufletului etc. şi să *fie* totuşi epicurian (vezi, de pildă, „Sufletul nemuritor. Contra lui Epicur", *Pierre Gassendi*, comentarii la cartea a X-a a lui *Diogene Laerţiu*, p. 549—602, sau „Dumnezeu — creatorul lumii. Contra lui Epicur", p. 701—738 ; „Dumnezeu poartă grijă oamenilor. Contra lui Epicur", p. 738—751 etc. Cf. *Feuerbach*, „Istoria filozofiei moderne". Cap. „Pierre Gassendi", p. 127—150), că nu l-a înţeles de loc pe Epicur şi cu atît mai puţin este în stare să ne facă şi pe noi să-l înţelegem. La Gassendi se manifestă mai degrabă tendinţa de a ne învăţa pe noi nu ce spune Epicur, ci ce spune el pornind de la Epicur. Acolo unde el încalcă consecvenţa de neclintit a lui Epicur, o face pentru a nu-şi contrazice premisele sale religioase. Această luptă este caracteristică pentru Gassendi aşa cum este în genere caracteristic faptul că tocmai ceea ce a fost manifestarea declinului filozofiei vechi a marcat renaşterea filozofiei moderne ; pe de o parte, îndoiala universală a lui Descartes — în timp ce scepticii înmormîntează filozofia greacă ; pe de altă parte, concepţia raţională asupra naturii — în timp ce filozofia antică este biruită în scrierile lui Epicur în mod şi mai consecvent decît în acelea ale scepticilor. Antichitatea îşi trăgea rădăcinile din natură, din substanţial. Degradarea naturii, profanarea ei înseamnă în fond o ruptură cu viaţa substanţială, pură ; lumea nouă îşi trage rădăcinile din spirit şi ea se poate lesne elibera de alteritatea sa, natura. Dar tot aşa se poate spune că ceea ce la antici era profanare a naturii, la omul modern a devenit eliberare de lanţurile impuse de o credinţă servilă ; noua

concepţie raţională asupra naturii trebuia abia să se ridice la înţelegerea faptului că divinul, ideea, este întruchipat în natură ; or, de aici a pornit, cel puţin în principiu, filozofia ionică.

Cine nu-şi va aminti aici de cuvintele entuziaste rostite de Aristotel, culmea filozofiei antice, în reflecţiile sale „despre natura vie", care au cu totul altă rezonanţă decît monotonia înţeleaptă a lui Epicur !

Caracteristică pentru metoda concepţiei epicuriene este *crearea lumii*, o problemă pe baza căreia se poate elucida întotdeauna punctul de vedere al unei filozofii ; căci el indică cum spiritul, potrivit acestui punct de vedere, creează lumea, exprimă raportul dintre filozofia dată şi lume, potenţa creatoare a unei filozofii.

Epicur spune (p. 61 şi 62) [488] :

[88] „Lumea este o parte *înconjurată de cer* [περιοχή τις οὐρανοῦ] care conţine stele şi pămînt şi toate cele ce se văd, rupte din *infinit* [ἀποτομήν] *şi avînd un sfîrşit* [terminîndu-se cu un înveliş care poate fi rar sau compact, un înveliş a cărui risipire va aduce distrugerea a tot ce se află înăuntru], care poate să se învîrtească sau să stea pe loc, să fie rotund sau triunghiular, sau poate avea orice alt contur. *Toate aceste alternative sînt posibile* : nu sînt infirmate de nici un fapt din această lume, în care nu poate fi deosebit un sfîrşit.

[89] Mai departe putem spune că există *un număr infinit* de asemenea lumi".

Oricine îşi dă imediat seama cît de sărăcăcioasă este o asemenea alcătuire a lumii. Că lumea este un complex care cuprinde pămîntul, stelele etc. — asta nu ne spune nimic, deoarece apariţia lunii etc. este descrisă şi explicată abia mai tîrziu.

Orice corp concret este în genere un complex, şi anume — conform doctrinei lui Epicur — un complex de atomi. Modul determinat de a fi al acestui complex, deosebirea lui specifică stă în limitele sale, şi de aceea e de prisos să spui că lumea este un fragment de infinitate, iar apoi să adaugi, ca pe o determinare mai precisă, o indicaţie asupra limitelor, întrucît un fragment se separă de altul şi este ceva concret, care se deosebeşte de el, prin urmare ceva limitat de altul. Dar ceea ce urmează să fie determinat este tocmai limita, întrucît un complex limitat în general nu este încă o lume. Iar mai departe se spune că limita poate fi determinată în toate felurile [παντα χῶς, omnibus modis], şi, în sfîrşit, se admite chiar că deosebirea ei specifică nu poate fi determinată, deşi ea există negreşit.

Aşadar, se spune doar că reprezentarea reducerii unei totalităţi de deosebiri la o unitate nedeterminată, cu alte cuvinte că reprezentarea „lume" este dată în conştiinţă, există în gîndirea comună. Se spune că limita, deosebirea specifică, şi o dată cu ea

imanența și necesitatea acestei reprezentări sînt incomprehensibile ; faptul că este o reprezentare dată poate fi înțeles, în acest caz, numai printr-o tautologie — fiindcă este dată. Așadar, se consideră incomprehensibil ceea ce urmează să fie clarificat — crearea, apariția și reproducerea interioară a lumii în gîndire, iar existența acestei reprezentări în conștiință este dată drept explicație.

Este același lucru ca și atunci cînd ni se spune că existența lui Dumnezeu poate fi dovedită, dar că differentia specifica quid sit, adică conținutul acestei determinări, este de nepătruns.

Dacă Epicur spune, mai departe, că limita poate fi gîndită oricum, că, adică, i se poate atribui orice determinație pe care noi o stabilim pentru o limită spațială, înseamnă că reprezentarea „lume" nu este altceva decît o reducere la o unitate sensibilă nedeterminată, care, prin urmare, poate primi orice determinație ; sau, într-o formă mai generală : întrucît lumea este reprezentare nedeterminată a conștiinței pe jumătate senzoriale, pe jumătate reflectante, înseamnă că, în această conștiință, lumea este dată împreună cu alte reprezentări senzoriale și limitată de ele, iar modul ei determinat de a fi și limita ei sînt tot atît de multiple ca și aceste reprezentări senzoriale care o înconjură, și fiecare din acestea poate fi considerată drept o limită a ei și, prin urmare, o mai precisă determinare și explicare a ei. Aceasta este esența tuturor explicațiilor lui Epicur, și ea este cu atît mai importantă cu cît este esența tuturor explicărilor conștiinței care operează cu reprezentări, încătușate în premise.

Aceeași este și atitudinea omului modern față de divinitate, cînd îi atribuie bunătate, înțelepciune etc. Fiecare din aceste reprezentări determinate poate fi considerată drept limita care circumscrie reprezentarea nedeterminată „divinitate".

Esența acestei explicații este, așadar, că din conștiință se ia o reprezentare care urmează a fi explicată. Explicarea sau o mai precisă determinare constă apoi în aceea că reprezentări din aceeași sferă care sînt acceptate ca cunoscute intră în legătură cu această reprezentare și că, prin urmare, ea este dată în conștiință, într-o sferă determinată. Aici Epicur își dă seama de imperfecțiunea filozofiei sale și a întregii filozofii antice, care știe că reprezentările sînt date în conștiință, însă nu știe care sînt limitele, principiul, necesitatea lor.

Epicur însă nu se mulțumește să expună concepția sa despre crearea lumii ; el joacă singur această dramă, obiectivează pentru sine ceea ce a făcut chiar acum, și abia de aici începe, propriu-zis, la el crearea lumii. Și anume, el spune mai departe :

„O astfel de lume se poate naște într-un intermundium (termen prin care

înţelegem spaţiul dintre lumi), într-un spaţiu aproape gol, într-un mare spaţiu pur şi complet vid. Se naşte atunci cînd anumite seminţe potrivite, venite dintr-o singură lume sau dintr-un intermundium sau din mai multe lumi, formează treptat alcătuiri, îmbinări şi schimbări de loc, ba se întîmplă uneori să capete atîtea emanaţii din afară, cîte îmbinări pot suporta substraturile care se află la temelie. Într-adevăr, nu-i de ajuns să se producă o aglomerare şi un vîrtej în spaţiul vid ca să poată lua naştere, după cît se pare în mod necesar, o lume şi să crească pînă ce se loveşte de o altă lume, cum spune unul din aşa-numiţii fizicieni, deoarece aceasta e în conflict cu fenomenele" (p. 89 –90) [488].

Aici, aşadar, în primul rînd, pentru crearea lumii se presupune existenţa unor lumi ; locul în care se petrece acest eveniment este vidul. Ceea ce înainte era înglobat în noţiunea de creaţie, aici se substanţiază, şi anume : ceea ce urmează abia să fie creat este presupus dinainte. Reprezentarea, fără o mai exactă determinare a ei şi fără legătură cu alte reprezentări, prin urmare în forma în care ea este iniţial admisă, este goală sau încorporată, este un intermundium, un spaţiu vid. În ceea ce priveşte însă determinarea acestei reprezentări, ea îşi află expresia în aceea că seminţele potrivite pentru crearea unei lumi se unesc în chipul necesar pentru crearea ei, deci nu se dă nici o determinare, nici o deosebire. În fond avem iarăşi atomul şi [vacuum], „vidul", oricît ar protesta Epicur însuşi împotriva acestui lucru. Aristotel, la timpul său, a criticat cu multă perspicacitate superficialitatea metodei care ia drept punct de plecare un principiu abstract, fără să admită autonegarea lui în forme superioare. El laudă pe pitagoricieni, pentru că ei au fost primii care au eliberat categoriile de substraturile lor, nu le-au privit ca o natură aparte, ca ceva ce ţine de predicat, ci le-au considerat ca fiind însăşi substanţa imanentă.

„Tot aşa, pitagoricienii au afirmat că există două principii... infinitul şi finitul sau unitatea, pe care nu le-au considerat ca pe nişte *naturi aparte,* cum e focul, pămîntul etc., ci ca *făcînd parte integrantă din esenţa lucrurilor, cărora li se adaugă ca predicate...*" Dar el le reproşează : *„Aşa, primul număr ieşit în calc căruia i se potrivea determinarea făcută de ei,* ei îl socoteau ca alcătuind esenţa lucrului" *(Aristotel.* „Metafizica", I, 5, 987a). [Vezi şi *Aristotel.* „Metafizica", Bucureşti, Editura Academiei R.P.R., 1965, p. 70.]

II. SEXTUS EMPIRICUS

Trecem acum la raportul dintre filozofia epicuriană şi scepticism, în măsura în care el rezultă din Sextus Empiricus. Trebuie însă, în prealabil, să mai citäm din Diogene Laerţiu, cartea a X-a, o definiţie fundamentală, dată chiar de Epicur atunci cînd îl descrie pe înţelept :

[121] *„Va avea o doctrină şi nu va fi sceptic"* (p. 81) [497].

Din întreaga expunere a sistemului epicurian, în care este arătată legătura lui esențială cu filozofia antică, principiul imaginabilului, susținut de el, ca și raționamentele lui Epicur despre limbă, despre originea reprezentărilor, reprezintă importante documente, care conțin în mod implicit atitudinea lui față de sceptici. Prezintă un oarecare interes cauzele care, după părerea lui Sextus Empiricus, l-au determinat pe Epicur să încline spre filozofare.

---

[18] „Dacă cineva întreabă... *din ce s-a produs haosul*, el nu poate da un răspuns. După cum susțin *unii, tocmai așa l-a făcut pe Epicur să se dedice studiului filozofiei*".

[19] „Încă de pe cînd era foarte tînăr, el a întrebat pe dascălul său, care-i citise [versurile lui Hesiod] : «Din ce s-a produs haosul dacă el a apărut înainte de toate ?» Acesta i-a răspuns că nu el poate să-l învețe așa ceva, ci așa-zișii filozofi. Atunci Epicur a exclamat : «În cazul acesta mă voi duce la ei, dacă ei cunosc adevărul existentului !»" (*Sextus Empiricus*. „Adversus mathematicos", Geneva, 1621, p. 383 [cartea a X-a]).

[23] „Astfel, Democrit afirmă că omul este ceea ce știm cu toții" etc.

[24] „Căci Democrit susține că există *în realitate numai atomii și vidul, care* — spune el — *există nu numai la animale, ci la toate substanțele compuse, încît, în măsura în care este vorba despre atomi și vid, noi nu ne vom putea forma o noțiune despre esența particulară a omului, întrucît acelea sînt comune tuturor. Deci nu vom avea prin ce să deosebim pe om de celelalte animale și nu vom putea gîndi despre el fără să implicăm eroarea.*

Epicur însă spune că omul este *o ființă cu o anumită înfățișare însoțită de însuflețire*. Și după Epicur deci, deoarece *omul apare prin c a l i t a t e a lui, cel care nu este indicat printr-o calitate nu este om*. Iar dacă cineva indică pe o femeie, atunci bărbatul nu va fi om, iar dacă arată pe un bărbat, femeia nu va fi om" („Schițe pirroniene", cartea a II-a *[Sextus Empiricus*. Opere filozofice, vol. I, București, Editura Academiei R.P.R., 1965, p. 69]).

[64] „Căci și Pitagora, și Empedocle, și ionienii Socrate, Platon și Aristotel, și stoicienii, precum, poate, și frecventatorii grădinii, *după cum ne stau mărturie propriile cuvinte ale lui Epicur*, remunță la divinitate" (p. 320, „Adversus mathematicos", [c. IX]).

[71] „Și nu se poate face presupunerea că sufletele coboară jos..."

[72] „Și, *așa cum spunea Epicur, ele* [sufletele], *după ce se despart de corp*, nu se risipesc ca fumul ; căci și înainte de aceasta nu corpurile erau cele care păzeau sufletele lor, ci, dimpotrivă, sufletele constituiau cauze ale conservării corpurilor și, firește, cu atît mai mult a lor înșile" (p. 321), „Adversus mathematicos" [c. IX]).

[58] „Și *în privința lui Epicur* unii [afirmau] că el lasă divinitatea pentru mulțime, *iar nicidecum pentru explicarea tuturor lucrurilor din natură*" (p. 319. „Adversus mathematicos" [c. IX]).

[267] „Epicurienii... nu știau că dacă *ceea ce indică ei este omul*, atunci ceea ce nu se arată nu este om. Iar *o asemenea înfățișare are*, firește, un chip bărbătesc... cu un nas borcănat sau vulturesc, cu plete lungi, drepte sau creț și *cu alte semne exterioare*" (p. 187, „Adversus mathematicos" [c. VII]).

[49] „Și printre aceștia... trebuie pus și Epicur, *chiar dacă pare stăpînit de o mare ostilitate față de cei care predau artele și științele*" (p. 11, „Adversus mathematicos" [c. I]) (*Sextus Empiricus*, ed. rom., p. 181).

[57] „*Deoarece după înţeleptul Epicur nu se poate nici să cercetăm, nici să ne îndoim fără o anticipaţie, ar fi bine,* înainte de toate, de a cerceta ce este arta gramaticii" (p. 12, „Adversus mathematicos" [c. I]) (ed. rom., p. 127).

[272] „...vom descoperi că înşişi *cei care învinuiesc gramatica,* Pyrron şi *Epicur,* sînt de acord cu necesitatea ei..."

[273] „Epicur s-a dovedit a fi vinovat că dogmele sale cele mai de seamă şi le-a însuşit furîndu-le de la poeţi. Definiţia cu privire la limita plăcerilor — ca fiind înlăturarea oricărei dureri — s-a dovedit că a luat-o din acest vers al lui Homer (Iliada, I, 429) :

„Dar după ce-au îndepărtat pofta de băutură şi mîncare".

Iar ideea că moartea nu are nici o legătură cu noi i-a fost sugerată de Epiharm atunci cînd a spus :

„Pentru mine nu-i nici o deosebire între a fi mort şi a muri".

La fel, Epicur a luat de la Homer ideea că trupul, odată mort, nu simte nimic ; Homer zice (Iliada, XXIV, 54) :

„Stăpînit de mînie, aduce vătămare pămîntului care nu simte" (p. 54, „Adversus mathematicos" [c. I]) (ed. rom., p. 217, 218).

[14] „Lui [Arhelau din Atena, care împarte filozofia în fizică şi etică] ei îi adaugă şi pe Epicur, care ar respinge raţionamentul strict logic".

[15] „Au mai fost şi alţii care au afirmat că ei *nu respinge logica în general, ci doar logica stoicienilor*" (p. 140, „Adversus mathematicos" [c. VIII]).

[22] „Epicurienii îşi trag obîrşia din logicieni : ei studiază în primul rînd canonica ; apoi ei conchid atît asupra lucrurilor evidente, cît şi asupra celor neevidente, ca şi asupra altor fenomene care le însoţesc" (p. 142, „Adversus mathematicos" [c. VII]).

[1] „*Epicur şi discipolii săi,* precum şi scepticii, *par a se comporta în mod asemănător în combaterea profesorilor de arte şi ştiinţe,* deşi punctele de vedere adoptate *sînt diferite.* Epicur şi discipolii săi pornesc de la ideea că *ştiinţele nu contribuie cu nimic la desăvîrşirea înţelepciunii*" (p. 1, „Adversus mathematicos" [c. I]) (ed. rom., p. 173).

(Asta înseamnă că epicurienii consideră că ştiinţa despre lucruri, ca alteritate a spiritului, este incapabilă să-l facă pe acesta mai real ; pentru pyrronieni însă neputinţa spiritului de a înţelege lucrurile constituie o parte esenţială a sa, o energie reală a sa. Un raport analog în ceea ce priveşte concepţia asupra filozofiei există între bigoţi şi kantieni, deşi ambele orientări se prezintă sub forme degradate, ca unele ce şi-au pierdut prospeţimea proprie filozofiei antice. Cei dintîi, pătrunşi de cucernicie, renunţă la ştiinţă, adică, la fel ca şi epicurienii, cred că neştiinţa reprezintă divinul în om, că acest divin, care nu este altceva decît lenevie, este tulburat de concept. Kantienii, dimpotrivă, sînt, ca să zicem aşa, predicatorii de profesie ai neştiinţei, ocupaţia lor de fiecare zi fiind aceea de a se jelui de propria lor neputinţă şi de puterea lucrurilor. Epicurienii sînt mai consecvenţi : dacă spiritului îi este proprie neştiinţa înseamnă că ştiinţa nu este o îmbogăţire a naturii spirituale, ci este, pentru ea, ceva indiferent ; pentru neştiutor divinul nu rezidă în procesul cunoaşterii, ci în lenevie.)

[1—2] „Şi Epicur face lucrul acesta — aşa cum îşi închipuie unii —, deoarece socoteşte că acest lucru este paravanul propriei sale ignoranţe ; căci în multe

domenii ignoranța lui Epicur s-a dovedit, și chiar în conversația obișnuită felul său de a se rosti era incorect" [c. I] (ed. rom., p. 173).

După ce mai înșiră cîteva bîrfeli, care nu fac decît să dovedească spiritul său confuz, Sextus Empiricus definește atitudinea diferită față de știință a scepticilor și a epicurienilor în felul următor :

[5] „Școala lui Pyrron, pe de altă parte, nu a fost îndemnată la această atitudine *fiindcă ar fi pornit de la ideea că asemenea subiecte nu ajută la dobîndirea înțelepciunii, căci ea ar fi făcut astfel o afirmație dogmatică*, și nici pentru că această școală ar fi fost compusă din oameni inculți... [6] Ei au tot atîta *respect pentru arte și științe* ca și pentru *filozofie* în general" (ed. rom., p. 173).

(De aici reiese că trebuie să facem deosebire între „știință" [μαθήματα] și „filozofie" și că disprețul lui Epicur față de „știință" are drept obiect ceea ce noi numim cunoaștere, și tot de aici se vede cît de exact corespunde această afirmație întregului său sistem.)

„Căci în măsura în care s-au apropiat de aceasta, cu dorința lor de a obține adevărul — *deoarece au întîlnit o contradicție cu termeni de o egală greutate și s-au izbit de acea dezbinare care domnește în lucruri* —, s-au abținut de a judeca lucrurile, tot astfel, avîntîndu-se spre științe pentru dobîndirea lor și urmărind ca și în acest domeniu să-și însușească adevărul, au descoperit dificultăți nu mai puțin serioase, pe care nu și le-au tăinuit" (p. 6, „Adversus mathematicos" [c. I]) (ed. rom., p. 173—174).

În „Schițele pyrroniene", cartea I, cap. XVII, este respinsă cu măiestrie legătura cauzală, care e aplicată în special de Epicur, dar aici se vădește și neputința scepticilor înșiși :

[185] „Poate că și cele cinci moduri de suspendare a judecății ar fi suficiente pentru (a da) explicațiile cauzale. Căci dacă cineva afirmă o cauză, el va fi sau nu va fi în acord cu toate școlile de *filozofie* și cu scepticismul și cu aparențele. Probabil însă că acest acord nu este cu putință" („Schițe pyrroniene", c. I [ed. rom., p. 48]).

(Firește, a indica o asemenea cauză, care, în primul rînd, n-ar fi nimic altceva decît fenomenul, este imposibil, întrucît o asemenea cauză este idealitatea fenomenului, fenomenul suprimat. Tot așa de puțin poate corespunde o asemenea cauză punctului de vedere al scepticismului, întrucît scepticismul este o contrazicere profesională a oricăror idei ; suprimarea a însuși procesului determinării. Scepticismul devine naiv atunci cînd compară fenomenele unele cu altele, pentru că acest fenomen este pierderea gîndirii, neființarea ei : scepticismul este aceeași neființare a gîndirii, ca reflectată în sine ; dar fenomenul a încetat de la sine să mai existe, el este doar o aparență ; scepticismul este un fenomen însoțit de limbaj, și încetează acolo unde încetează fenomenul, fiind el însuși doar fenomen.)

[185—186] „Atît aparenţele cît şi lucrurile non-evidente sînt *obiect de controversă*. Dacă, pe de altă parte, *există dezacord*, se va căuta şi cauza acestuia" (scepticul doreşte adică o fundamentare care să fie ea însăşi doar aparentă, deci să nu fie fundamentare). „Fiind un fenomen cauza altui fenomen sau un lucru non-evident cauza unui lucru neclar, vom fi constrînşi la regresiune la infinit" („Schiţe pyrroniene", c. I) (ed. rom., p. 48—49).

(Cum scepticul nu iese din domeniul aparenţelor şi vrea să-l fixeze ca atare, el nici nu este în stare să treacă dincolo de graniţele lui, şi această manevră se poate repeta la infinit. Epicur vrea într-adevăr să treacă de la atom, mai departe, la alte determinări, dar, întrucît el nu permite atomului ca atare să se subdividă, el nu depăşeşte determinările atomiste, exterioare şi arbitrare ; scepticul, dimpotrivă, acceptă toate determinările, dar numai ca aparenţe ; de aceea procedeul său este tot atît de arbitrar şi dovedeşte pretutindeni aceeaşi insuficienţă. Ce-i drept, el înoată în întreaga bogăţie a lumii, dar, cu toate acestea, rămîne la fel de sărac şi reprezintă întruchiparea aceleiaşi neputinţe pe care o observă în lucruri. Epicur, din capul locului, goleşte lumea, dar în cele din urmă el ajunge astfel la ceea ce e total lipsit de determinare, la vidul în sine inactiv, la divinitate oţioasă.)

[186] „Iar dacă el se va opri undeva, va spune, pe cît reiese din cele precedente, că s-a găsit cauza, va introduce relativitatea, renunţînd la pretenţia de absolută realitate" (tocmai pentru aparenţă, pentru fenomen, raportarea la ceva este raportarea la esenţă), „ori va admite un lucru ca dat prin ipoteză şi se va opri aici" („Schiţe pyrroniene", c. I, p. 36) (ed. rom., p. 49).

Aşa cum pentru filozofii antici meteorii, *cerul vizibil* constituie un simbol şi o contemplare a substanţei care îi încătuşează, astfel că pînă şi un Aristotel consideră stelele drept divinităţi sau, cel puţin, le situează în directă legătură cu cea mai înaltă energie, tot aşa şi *cartea cerului, cuvîntul tipărit al divinităţii* relevate în decursul istoriei, devine lozinca de luptă a filozofiei creştine. În timp ce pentru antici premisa este acţiunea naturii, oamenii epocii moderne consideră drept premisă acţiunea spiritului. Lupta anticilor putea lua sfîrşit numai atunci cînd cerul vizibil, legătura substanţială a vieţii, forţa de gravitaţie a vieţii politice şi religioase aveau să fie nimicite, căci natura trebuie scindată pentru ca spiritul să ajungă la unitatea spiritului în sine. Grecii izbeau natura cu ciocanul artistic al lui Hefaistos şi creau statui ; romanii şi-au împlîntat sabia în inima ei şi popoarele mureau ; dar filozofia modernă rupe pecetea de pe cuvînt, îl face să se consume în focul sacru al spiritului şi ca luptător al spiritului, care luptă cu spiritul, nu ca un apostat izolat desprins din forţa de gravitaţie a naturii, ea acţionează ca o forţă universală şi dizolvă formele care împiedică dezvăluirea universalului.

III. PLUTARH, ÎN EDIȚIA G. XYLANDER

„De eo quod secundum Epicurum non beate vivi possit"

Se înțelege de la sine că din acest tratat al lui Plutarh se pot extrage doar puține lucruri. E de ajuns să citești prefața, în care totul se vădește a fi o grosolană lăudăroșenie și o crasă răstălmăcire a filozofiei lui Epicur, ca să nu mai ai nici o îndoială asupra totalei incapacități a lui Plutarh de a face critică filozofică.

Chiar dacă el e de aceeași părere cu Metrodor atunci cînd spune :

[III, 2] „Ei [epicurienii] consideră că binele se află concentrat în jurul stomacului și al tuturor celorlalte căi dinăuntrul corpului, pe care pătrunde plăcerea, dar nu poate pătrunde durerea ; ei cred că toate descoperirile însemnate și toate invențiile ingenioase au drept izvor desfătarea pe care o procură stomacul sau speranța de a o obține" (p. 1 037).

Dar asta-i mai puțin ca orice doctrina lui Epicur ! Însuși Sextus Empiricus, examinînd diferența dintre Epicur și școala cirenaică, consideră că ea constă în faptul că el afirmă semnificația „desfătării" ca „desfătare a spiritului".

[III, 9—10] „Epicur însă spune că de cele mai adeseori înțeleptul, dacă e bolnav, își rîde de suferințele corpului aduse de boală. Dar cum pot atunci aceia pentru care durerile corpului sînt atît de ușor de suportat să se împace măcar o clipă cu desfătările ?" (p. 1 088).

E clar că Plutarh nu înțelege consecvența lui Epicur. Pentru Epicur cea mai înaltă desfătare este eliberarea de suferință, de diferențiere, eliberare în sensul lipsei de premise ; corpul care nu presupune prin simțuri existența nici unui alt corp, care nu simte această diferență este sănătos, pozitiv. Această situație, care își găsește forma cea mai înaltă în divinitatea odihnită a lui Epicur, apare de la sine în cazul unei boli îndelungate, deoarece, prin faptul că este îndelungată, boala încetează de a mai fi o stare ; ea devine, ca să zic așa, ceva obișnuit și caracteristic. Examinînd filozofia naturii a lui Epicur, am văzut că el tinde spre această lipsă de premise, spre această înlăturare a diferențelor atît în domeniul teoriei, cît și în viața practică. Binele suprem este, pentru Epicur, ataraxia, întrucît spiritul la care se referă este un spirit empiric unic. Plutarh debitează simple banalități și judecă întocmai ca un băiat de prăvălie.

În treacăt ne putem referi şi la noţiunea de σοφός*, care formează în egală măsură obiectul filozofiei epicuriene, stoice şi sceptice. Examinînd această noţiune, vom vedea că ea este exprimată cel mai consecvent în filozofia atomistică a lui Epicur, că şi din acest punct de vedere apusul filozofiei antice şi-a găsit o expresie pe deplin obiectivată la Epicur.

Înţeleptul, ὁ σοφός, este caracterizat în filozofia antică prin două determinări, care au însă o rădăcină *comună*.

Ceea ce se descoperă, teoretic, prin examinarea materiei se reliefează practic în determinarea σοφός. Filozofia greacă începe cu cei şapte înţelepţi, din rîndul cărora face parte şi ionianul Tales, filozof al naturii, şi sfîrşeşte cu prima încercare de a exprima chipul înţeleptului în concepte. Un σοφός este începutul şi sfîrşitul, dar tot un σοφός, anume Socrate, este, în nu mai mică măsură, centrul, mijlocul. Aceşti indivizi substanţiali se află în centrul mişcării filozofiei, şi aceasta nu este un fapt exoteric, după cum nu este exoteric faptul că pieirea politică a Greciei datează din vremea cînd Alexandru îşi pierde înţelepciunea în Babilon.

Aşa cum sufletul vieţii greceşti şi al spiritului grec este substanţa, care apare pentru prima oară în ele ca substanţă liberă, tot aşa şi cunoaşterea acesteia se manifestă în existenţe independente, în indivizi care, pe de o parte, ca personalităţi remarcabile, se opun *în chip exterior* celorlalte personalităţi şi a căror ştiinţă, pe de altă parte, constituie viaţa interioară a substanţei, şi în felul acesta este interioară în raport cu condiţiile realităţii ce o înconjură. Filozoful grec este un demiurg, lumea lui este alta decît aceea care înfloreşte sub soarele natural al substanţialului.

Primii înţelepţi sînt doar nişte recipiente, nişte Pitii din gura cărora substanţa curge sub forma de prescripţii simple, generale. Limbajul lor este încă limbajul substanţei care vorbeşte prin gura lor; în ei se dezvăluie forţele elementare ale vieţii morale. De aceea ei sînt, în parte, şi nişte creatori activi ai vieţii politice, nişte legiuitori.

Filozofii ionieni ai naturii reprezintă un fenomen tot atît de izolat ca şi formele elementelor naturii în care ei încearcă să pătrundă universul. Pitagoricienii îşi organizează o viaţă internă în stat; forma în care ei întruchipează cunoştinţele lor despre substanţă se situează undeva la mijloc între o izolare conştientă totală, pe care nu o găsim la ionieni (a căror izolare este, dimpotrivă, străină de reflecţie, o izolare naivă a formelor elementare de existenţă) şi o încrezătoare cufundare în realitatea morală. Forma

* — înţelept. — *Nota trad.*

lor de viață se vădește a fi ea însăși substanțială, politică, dar este numai abstractă ; în ea extensiunea și bazele naturale sînt reduse la minimum, tot așa cum principiul lor, numărul, se află situat undeva la mijloc între o senzorialitate colorată și ideal. Eleații au descoperit, cei dintîi, formele ideale ale substanței, dar ei concep încă în mod abstract și intensiv conținutul ei intern, ca ceva cu totul intim ; stăpîniți de patos, ei vestesc profetic revărsatul zorilor. Cufundați în lumina pură, ei întorc cu indignare spatele poporului și vechilor zei. Dar în cazul lui Anaxagora, însuși poporul este acela care se întoarce la vechii zei și se ridică împotriva înțeleptului izolat, considerîndu-l ca atare și detașîndu-l de el. În epoca modernă i s-a reproșat lui Anaxagora dualismul (vezi, de pildă, Ritter, „Geschichte der alten Philosophie", vol. I). Aristotel, în prima carte a „Metafizicii", spune că Anaxagora se folosește de νοῦς* ca de o mașină și recurge la el numai acolo unde nu poate da explicații naturale. Dar acest dualism aparent se dovedește a fi, pe de o parte, însuși principiul dualist, care începe să sape în însăși inima statului în epoca lui Anaxagora, iar pe de altă parte, el trebuie înțeles în chip mai profund. Νοῦς acționează și este aplicat acolo unde lipsește o determinare naturală. El însuși este un non ens** a naturalului, este idealitatea. Și apoi activitatea acestei idealități se revelează numai acolo unde ochiul fizic al filozofului încetează să mai vadă ; înseamnă că νοῦς este propriul νοῦς al *filozofului*, care apare tocmai acolo unde el nu mai e în stare să-și obiectiveze activitatea. Așadar, a reieșit că νοῦς-ul subiectiv este esența scolastului rătăcitor[31], iar puterea sa ca idealitate cu determinație reală se manifestă, pe de o parte, la sofiști, iar pe de altă parte la Socrate.

Dacă primii înțelepți greci sînt spiritul intrinsec al substanței, cunoașterea ei întruchipată, dacă maximele lor au aceeași intensitate armonioasă ca și substanța însăși ; dacă, pe măsură ce substanța este tot mai mult idealizată, purtătorii acestui progres, în realitatea lor particulară, apără, împotriva realității substanței care se manifestă în viața reală a poporului, dreptul la o viață ideală, atunci idealitatea însăși nu mai există decît în forma substanței. Nimeni nu se atinge de puterile constituite ; cei mai idealiști gînditori ai acestei perioade, pitagoricienii și eleații, preamăresc viața politică, în care văd rațiunea autentică ; principiile lor sînt obiective și reprezintă o putere care îi domină pe ei înșiși și pe care ei o proclamă cu un aer aproape misterios, cu însuflețire poetică, adică într-o formă care ridică energia naturală la rangul de idealitate,

* — spirit. — *Nota trad.* ** — neființare. — *Nota trad.*

care nu distruge această energie, ci o prelucrează, în timp ce întregul îşi menţine determinaţia naturalului. Această întrupare a substanţei ideale are loc în însişi filozofii care o proclamă ; nu numai forma ei de exprimare este plastic-poeticul, dar şi realitatea ei se exprimă într-o anumită persoană, iar realitatea acesteia este propria manifestare a substanţei. Filozofii înşişi sînt imaginile vii, operele de artă vii pe care poporul le vede cum iau naştere din sînul său, într-o plastică măreţie ; acolo unde, ca în cazul primilor înţelepţi, activitatea lor formează generalul, maximele lor sînt substanţă cu autoritate reală, sînt legi.

Aceşti înţelepţi sînt, de aceea, tot atît de puţin populari ca şi statuile zeilor olimpici ; mişcarea lor este repausul în sine însuşi, atitudinea lor faţă de popor este tot atît de obiectivă ca şi atitudinea lor faţă de substanţă. Prorocirile oracolului lui Apolo de la Delfi erau pentru popor un adevăr divin, care era învăluit în clarobscurul unei puteri necunoscute numai atîta timp cît de pe trepiedul pitic răsuna puterea evidentă a însuşi spiritului elin ; poporul a avut o atitudine teoretică faţă de oracole numai atîta timp cît ele au fost propria sa teorie, devenită cuvînt ; ele au fost populare numai atîta timp cît erau nepopulare. La fel şi aceşti înţelepţi. Abia cu apariţia *sofiştilor* şi a lui *Socrate*, iar *δύναμις** cu apariţia lui Anaxagora, situaţia se schimbă. Acum însăşi idealitatea, sub forma ei nemijlocită, care e *spiritul subiectiv*, devine principiu al filozofiei. La înţelepţii greci de mai înainte, forma ideală a substanţei, identitatea ei, se dezvăluia faţă de veşmîntul pestriţ, ţesut din diverse individualităţi din sînul poporului, care acoperea realitatea ei ce se dezvăluia, astfel că aceşti înţelepţi, pe de o parte, concep absolutul numai în determinările ontologice cele mai unilaterale, cele mai generale, iar pe de altă parte reprezintă ei înşişi apariţia în realitate a substanţei închise în sine. În felul acesta, manifestînd exclusivism faţă de πολλοί**, exprimînd misterul spiritului substanţei, întruchipat în cuvînt, ei sînt în acelaşi timp, asemenea statuilor de zei din pieţele publice, cu acul lor de fericită introvertire, nişte podoabe autentice ale poporului şi se întorc la el în individualitatea lor. Acum, dimpotrivă, însăşi idealitatea, abstracţia pură devenită sieşi suficientă, se opune substanţei ; subiectivitatea se dă drept principiu al filozofiei. Întrucît este nepopulară, îndreptată împotriva forţelor substanţiale ale vieţii poporului, această subiectivitate apare ca populară, adică în manifestările ei exterioare este îndreptată împotriva realităţii, se împleteşte practic cu ea şi existenţa ei este mişcare. Recipientele mobile ale acestei dezvoltări

* — potenţial. — *Nota trad.* ** — mulţime. — *Nota trad.*

sînt sofiștii. Cel mai interiorizat dintre ei, eliberat de zgura nemijlocită a fenomenului, este Socrate, pe care oracolul de la Delfi îl numește „prea înțeleptul" [σοφώτατον].

Întrucît substanței i se opune propria ei idealitate, ea se descompune într-o mulțime de existențe și de instituții mărginite accidentale, a căror legitimitate, unitate și identitate în raport cu substanța au trecut în exponenții spiritului subiectiv. În felul acesta, însuși spiritul subiectiv, ca atare, este păstrătorul substanței, dar această idealitate se opune realității și de aceea ea apare obiectiv în mințile oamenilor ca imperativ, iar subiectiv ca năzuință. Expresia acestui spirit subiectiv, care știe să închidă în el idealitatea, este judecata conceptuală, pentru care criteriul particularului este determinarea în sine, scopul, binele, dar care, totuși, mai este aici și un imperativ al realității. Acest imperativ al realității este și un imperativ al subiectului care a devenit conștient de această idealitate, pentru că el însuși se află în interiorul acestei realități, iar realitatea din afara sa este realitatea lui. Așadar, poziția acestui subiect este tot atît de determinată ca și destinul său.

În primul rînd, faptul că această idealitate a substanței a trecut în spiritul subiectiv, s-a separat de substanța însăși, reprezintă un salt, o separare de viața substanțială, separare care-și are rădăcinile în însăși această viață. Așadar, pentru subiectul însuși, această determinare a sa este un fapt încheiat, o forță străină, al cărei purtător este el, ca daimonion al lui Socrate. În daimonion se manifestă nemijlocit faptul că în viața grecilor filozofia reprezenta un element pur interior și în același timp unul pur exterior. Prin determinarea daimonionului se determină subiectul ca subiect empiric unic, întrucît în acest fel de viață el reprezintă o desprindere naturală de viața substanțială, adică de viața condiționată de natură, întrucît și daimonionul se manifesta ca o determinare naturală. Înșiși sofiștii sînt asemenea demoni, care nu se disting încă pe ei înșiși de activitatea lor. Socrate este conștient că poartă în sine daimonionul. Socrate este modul substanțial în care substanța însăși se pierde în subiect. El este, așadar, un individ tot atît de substanțial ca și filozofii de dinaintea sa, dar în forma subiectivității ; el nu se închide în sine și nu poartă un chip de divinitate, ci unul omenesc ; el nu este misterios, ci clar și luminos, nu este un profet, ci un om sociabil.

Cea de-a doua determinare este că acest subiect exprimă judecata imperativului, a scopului. Substanța și-a pierdut idealitatea ei, trecînd-o în spiritul subiectiv și acesta a devenit astfel deter-

minarea ei în sine, predicatul ei, în timp ce ea însăşi a fost redusă, faţă de el, la o îmbinare nemijlocită şi lipsită de justificare, la o îmbinare doar existentă a unor existenţe independente. Aşadar, determinarea predicatului, referindu-se la ceva existent, este ea însăşi nemijlocită, şi cum acest existent este spiritul popular viu, determinarea predicatului este o determinare practică a diferitelor minţi, este educaţie şi învăţătură. Imperativul substanţialităţii este propria determinare a spiritului subiectiv care îl exprimă ; aşadar, scopul lumii este scopul său propriu, doctrina despre el este menirea sa. El, prin urmare, întruchipează în sine, atît în viaţa sa cît şi în doctrina sa, scopul, binele. El este înţelept, şi aşa a apărut în mişcarea practică.

Şi, în sfîrşit, cum acest individ emite o judecată conceptuală despre lume, în el se produce o scindare internă şi se vede condamnat. Căci, pe de o parte, el însuşi îşi are rădăcinile în substanţial şi dreptul lui la existenţă este întemeiat doar pe dreptul statului său, al religiei sale, într-un cuvînt pe dreptul tuturor condiţiilor substanţiale care se manifestă în el ca natură a lui. Pe de altă parte, el poartă în sine scopul, care este judecătorul acestei substanţialităţi. Aşadar, propria lui substanţialitate este condamnată în el însuşi, şi în felul acesta el este sortit să piară tocmai pentru că locul său de naştere este spiritul substanţial, iar nu spiritul liber, care suportă şi învinge orice contradicţii şi care nu este nevoit să recunoască nici un fel de condiţii naturale ca atare.

Socrate este atît de important pentru că printr-însul se exprimă raportul filozofiei greceşti faţă de viaţa grecilor şi, prin urmare, limitele interne ale acestei filozofii. Cît de absurdă a fost încercarea întreprinsă nu de mult de a face o comparaţie între el şi raportul filozofiei lui Hegel faţă de viaţă şi de a justifica prin această comparaţie condamnarea filozofiei lui e ceva de la sine înţeles. Neajunsul specific al filozofiei greceşti constă tocmai în aceasta, că ea are legătură numai cu spiritul substanţial ; în vremea noastră ambele părţi sînt spirit şi amîndouă cer să fie recunoscute ca spirit, care nu trebuie să se supună puterii nici unor condiţii naturale privite ca atare.

Subiectivitatea apare la purtătorul ei nemijlocit ca viaţa lui, iar activitatea lui practică ca formă prin care el duce pe diverşii indivizi de la determinaţiile substanţialităţii la determinarea lui în sine ; dacă se face abstracţie de această activitate practică, filozofia lui nu va avea alt conţinut decît determinarea abstractă a binelui. Filozofia lui este trecerea lui de la diferenţieri, reprezentări etc., substanţial existente, la determinarea lui în sine, care însă nu

are alt conținut decît apariția acestei reflexii dizolvante. De aceea filozofia lui este în esență *propria sa înțelepciune,* propriul său bine ; în raport cu lumea, înfăptuirea exclusivă a doctrinei sale despre bine este o subiectivitate cu totul alta decît aceea pe care o găsim în formularea dată de Kant imperativului său categoric. Pentru el, atitudinea sa, ca subiect empiric, față de acest imperativ este indiferentă.

La Platon mișcarea devine ideală ; după cum Socrate este modelul și învățătorul lumii, tot așa și ideile lui Platon, abstracția lui filozofică, sînt prototipurile lumii.

La Platon, această determinare abstractă a binelui, a scopului se transformă într-o filozofie amplă, care îmbrățișează întreaga lume. Scopul, ca determinare în sine, ca voință efectivă a filozofului, este gîndirea ; determinațiile reale ale acestui bine sînt ideile imanente. Voința efectivă a filozofului, idealitatea care se manifestă în ea, este imperativul efectiv al lumii reale. Această atitudine a sa față de realitate a fost exprimată de Platon în părerea că deasupra realității plutește imperiul de sine stătător al ideilor (iar acest domeniu transcendent este propria subiectivitate a filozofului) și se reflectă în ea într-o formă absconsă. Dacă Socrate a descoperit doar denumirea idealității trecute din substanță în subiect, și era el însuși încă conștient de această mișcare, trebuie să spunem că lumea substanțială a realității intră acum într-o formă într-adevăr idealizată în conștiința lui Platon, dar ca urmare această lume ideală se dezmembrează în sine tot atît de simplu, pe cît de dezmembrată este lumea autentic substanțială care i se opune. În legătură cu aceasta Aristotel face o remarcă extrem de subtilă :

„Căci, de fapt, ar trebui să fie cam tot atîtea idei sau, în orice caz, nu mai puține decît lucrurile ale căror cauze ei le caută și de la care au purces pînă la idei" (*Aristotel.* „Metafizica", I, 9 [ed. rom., p. 81]).

Așadar, modul determinat de a fi al lumii și dezmembrarea ei îi apar filozofului însuși ca ceva transcendent, mișcarea este exclusă din această lume.

„Să admitem însă că ideile există. Totuși, ceea ce participă la ele nu poate lua ființă atîta vreme cît nu există o cauză de mișcare" (ibid. [ed. rom., p. 85]).

Filozoful ca atare, adică ca înțelept, și nu ca mișcare a spiritului autentic în genere, devine astfel adevărul transcendental al lumii substanțiale care i se opune. Platon exprimă cît se poate de precis acest lucru cînd spune că ori filozofii trebuie să devină regi, ori regii să devină filozofi, pentru ca statul să-și poată împlini menirea. El însuși, date fiind legăturile pe care le avea cu un tiran,

a făcut o asemenea încercare. În statul lui Platon apare ca o pătură socială aleasă şi sus-pusă tagma celor ce posedă ştiinţa.

Aş vrea să menţionez încă două observaţii ale lui Aristotel, întrucît ele ne oferă elucidări extrem de importante în ceea ce priveşte forma conştiinţei la Platon şi sînt legate de aspectul sub care privim atitudinea acestuia faţă de σοφός.

Aristotel spune despre Platon :

„În dialogul «Fedon» se spune doar că ideile sînt cauzele şi ale fiinţei şi ale devenirii" (*Aristotel*, op. cit. [ed. rom., p. 85]).

Platon caută să treacă în sfera idealităţii nu numai obiectele existente, dar şi sfera fiinţării : această idealitate este un imperiu închis, un imperiu specific deosebit în însăşi conştiinţa care filozofează, şi de aceea nu există în el mişcare.

Această contradicţie în conştiinţa care filozofează trebuie ca însăşi să se obiectiveze, pentru această conştiinţă, iar conştiinţa care filozofează trebuie să elimine din ea această contradicţie.

„Afară de aceasta, ideile ar trebui să fie nu numai modelele lucrurilor sensibile, ci şi ale ideilor, cum e, de pildă, genul pentru specii, în care caz unul şi acelaşi lucru ar fi totodată model şi copie" (*Aristotel*, op. cit [ed. rom., p. 85])

Lucreţiu despre vechii filozofi ionieni :

„....făcură multe, minunate,
Dumnezeieşti descoperiri, şi dînşii
Din sanctuarul minţii lor dădură
Mai sacre şi mai sigure răspunsuri
Decît rosteşte Pitia ce şade"
(„De rerum natura", cartea I, v. 736—740 [I 106—I 111] *).

Esenţial pentru definirea filozofiei naturii la Epicur sînt :

1. *Veşnicia materiei,* care e legată de faptul că timpul este privit ca un accident al accidentelor, ca ceva specific numai combinaţiilor şi faptelor întîmplătoare ce se petrec în ele, că acesta, prin urmare, este considerat ca ceva situat în afara principiului material, în afara atomului însuşi. Mai departe, ea este legată de faptul că în filozofia epicuriană substanţei îi sînt specifice numai reflectarea exterioară, arbitrariul şi întîmplarea. Timpul, dimpotrivă, este destinul naturii, al finitului. Unitatea negativă cu sine e necesitatea lui interioară.

* *Lucreţiu.* „Poemul naturii", Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1965. — *Nota trad.*

2. Vidul, negația, nu este negativul în materia însăși, ci este prezent acolo unde nu este materie. Așadar, materia este și sub acest raport în sine însăși veșnică.

În forjeria conștiinței filozofice grecești vedem, în cele din urmă, cum din obscuritatea abstracției și sub vălul ei întunecos se profilează același chip al filozofiei grecești din epoca în care, plină de forță vitală, ea pășea în arena lumii ; apare înaintea ochilor noștri același chip care a văzut pe zei în însăși vatra luminată de foc, care a băut, pînă la fund, cupa cu otravă și care, asemenea divinității lui Aristotel, gustă din plin acea înaltă desfătare pe care ți-o dă teoria.

FILOZOFIA EPICURIANĂ

CAIETUL AL TREILEA

I. PLUTARH. „DE EO, QUOD SECUNDUM EPICURUM NON BEATE VIVI POSSIT"
II. „COLOTES"

III. PLUTARH. 1) „DE EO, QUOD SECUNDUM EPICURUM NON BEATE VIVI POSSIT"

[III, 10—11] „Epicur *a stabilit o limită generală pentru ele* (pentru plăceri), spunînd că ea constă *în încetarea oricărei dureri*; ca și cum natura ar mări desfătarea numai pînă acolo încît să ducă la dispariția durerii și *nu s-ar putea ca ea să meargă mai departe*, făcînd să crească desfătarea, iar cînd a ajuns aici, *la încetarea durerii*, ea îngăduie doar unele nuanțe neesențiale, *de care nu* e *legată absența durerilor*. Dar calea pe care se ajunge la această stare, care este măsura oricărei desfătări, este scurtă și precipitată. De aceea și [epicurienii], simțind că se află pe o poziție cît se poate de șubredă, fac o schimbare: *fericirea supremă, care sălășluia în cîmpul neroditor al trupului, este mutată de ea în suflet*" (p. 1 088).

[IV, 1] „Nu ți se pare că acești oameni [epicurienii] fac bine că încep cu corpul, în care ei cred că ia naștere întîi [plăcerea], apoi trec la suflet, care este un [principiu] mai durabil, și în care ei caută să atingă desăvîrșirea?"

Răspunsul la aceasta este că trecerea este bună, dar —

[IV, 3] „Cînd îi auzi cum spun și susțin în gura mare că sufletul numai atunci poate să se bucure și să-și afle liniștea cînd are sau așteaptă plăceri trupești și că acestea sînt un bun al său, nu ți se pare că ei folosesc sufletul ca pe un fel de pîlnie a corpului prin care trec plăcerile acestuia, ca și cum prin această pîlnie ar deșerta vinul dintr-un vas prost sau găurit într-unul nou, și l-ar lăsa să stea acolo mai multă vreme, socotind că astfel o să se facă mai bun și mai de preț?" (p. 1 088).

Și aici Plutarh dă dovadă că nu înțelege consecvența lui Epicur. Afirmația lui că la Epicur nu există o trecere specifică „de la plăcerea trupului la aceea a spiritului" are în genere o mare importanță și trebuie să stabilim mai precis cum rezolvă Epicur această chestiune.

[IV, 4] „În ce privește plăcerile simțurilor pe care le primește sufletul, ele rămîn amintire și doar atît... și însăși amintirea lor este cețoasă și asemenea unui miros" (p. 1 088).

[IV, 5] „Te uită cu cît sînt mai modești cirenaicii, deși au băut din aceeași cupă cu Epicur; ei nu vor ca oamenii să se bucure de plăcerile dragostei pe lumină și le cer să se ascundă în întunericul nopții, de teamă ca nu cumva simulacrul celor petrecute în fața ochilor să li se întipărească în minte și astfel să le trezească prea des dorințele".

[VI, 6] „Epicurienii, dimpotrivă, susțin că înțeleptul se deosebește în primul rînd prin aceea că el își amintește adeseori și reține limpede în minte toate imaginile, gesturile și mișcările plăcerilor trecute, și ca să nu se zică despre ei că nu spun nimic demn de un înțelept, s-au hotărît să păstreze în sufletul înțeleptului rămășițele plăcerilor trecute, așa cum se păstrează în casă cenușa morților" (p. 1 089).

[IV, 9] „O asemenea legătură babică a sufletului cu amintirile... vădește o îngrozitoare și sălbatică tulburare, pricinuită de plăcerile trecute și de cele așteptate" (p. 1 089).

[IV, 10] „Și, totuși, mi se pare că aceștia [epicurienii], dîndu-și ei înșiși seama de absurditatea [la care duc principiile lor], recurg la lipsa de suferință și la starea de sănătate a corpului.

Căci, afirmă ei, această stare de sănătate a corpului și ferma speranță că ea va fi menținută produce celor ce pot să-și dea seama de aceasta o mare și durabilă bucurie".

[V, 1] „La seama, în primul rînd, la ceea ce fac ei, la felul cum revarsă dintr-o parte în alta această plăcere, sau lipsă de tulburare, sau sănătate a trupului, sau cum i-or mai fi zicînd, și cum o trec din corp în suflet, iar apoi din suflet în corp, astfel că ea fuge și curge nestînjenită... Sau se întorc din necesitate la punctul de la care au pornit: «Ei, spune Epicur, fac din plăcerea trupului bucuria sufletului și, pe de altă parte, își încheie bucuria sufletului cu speranța în plăcerea trupului»" (p. 1 089).

Această remarcă are o mare importanță pentru dialectica epicuriană a plăcerii, deși Plutarh o critică pe nedrept. După Epicur, însuși înțeleptul se află în acea dispoziție instabilă care apare ca o determinare a „plăcerii". Beatitudinea, repausul pur al nimicului în sine, lipsa totală de orice determinație nu este altceva decît dumnezeu; tocmai de aceea el, spre deosebire de înțelept, nu se află înăuntrul lumii, ci în afara ei.

[V, 5] „Totuși, adeseori se întîmplă că starea de sănătate a corpului nu naște în sufletul înțeleptului o speranță temeinică, fermă" (p. 1 090).

Plutarh îi obiectează lui Epicur că, întrucît e posibilă suferința, nu poate fi libertate în existența sănătății în prezent. Dar, în primul rînd, spiritul epicurian nu este cîtuși de puțin îngrijorat de asemenea posibilități: dat fiind că relativitatea absolută, caracterul întîmplător al relației este în sine doar lipsă de relație, înțeleptul epicurian consideră starea sa drept lipsită de relație și în această măsură ea este sigură pentru el. Pentru epicurian timpul este doar un accident al accidentelor, și atunci cum ar putea umbra lui să pătrundă prin compacta falangă a ataraxiei? Dar dacă el presupune că corpul — cea mai apropiată premisă a spiritului individual — este sănătos, atunci i se descoperă spiritului lipsa lui de relativitate, natura lui înnăscută, aceea de corp sănătos, nediferențiat de lumea exterioară. Dacă în cursul suferințelor această natură a lui îi apare ca fantezii și nădejdi ale unor stări particulare, în care s-a manifestat sus-zisa stare caracteristică a spiritului său, asta nu înseamnă decît că individul ca atare intuiește în mod individual subiectivitatea sa

ideală ; aceasta este o remarcă întru totul justă. Privită din punctul de vedere al lui Epicur, obiecţia lui Plutarh nu înseamnă altceva decît că în corpul sănătos nu există libertate a spiritului, tocmai pentru că ea este prezentă ; căci ar fi superfluu ca posibilitatea să fie trecută în lumea exterioară, tocmai pentru că realitatea este determinată doar ca posibilitate, ca întîmplare. Dar, dacă se examinează chestiunea la modul ei general, se constată că, dacă starea pozitivă se întunecă într-adevăr prin particularităţi accidentale, înseamnă tocmai că se renunţă la universal ; înseamnă tocmai să te gîndeşti, în eterul liber, la diversele amestecuri şi miasme pe care le exală plantele otrăvitoare, la respiraţia animalelor mici ; înseamnă doar să nu trăieşti, pentru că s-ar putea să mori etc., înseamnă să te lipseşti de plăcerea generalului şi să te înfunzi în amănunte. O asemenea minte nu se îngrijeşte decît de amănunte cu totul neînsemnate ; ea este atît de prevăzătoare, încît nu vede nimic. În sfîrşit, dacă Plutarh vrea să spună că trebuie să ne îngrijim de sănătatea trupului, această banalitate ne-o spune şi Epicur, şi încă într-o formă mai profundă cel ce simte că starea generală este cea adevărată se îngrijeşte cel mai mult de păstrarea ei. Aşa judecă mintea omenească obişnuită. Îşi închipuie că este în drept să opună filozofilor absurdităţile şi banalităţile sale neroade, dîndu-le drept terra incognita *. Îşi închipuie că e un Columb făcînd scamatorii cu oul. Epicur, dacă facem abstracţie de sistemul lui (care este summum jus ** al său), are în general dreptate cînd afirmă că înţeleptul consideră boala drept neexistenţă, deoarece aparenţa dispare. Aşadar, dacă el este bolnav, acest lucru i se pare dispariţie lipsită de durată ; dacă starea lui reală este aceea de sănătate, nu există atunci pentru el aparenţă şi are altceva mai bun de făcut decît să se gîndească că această aparenţă ar putea să existe. Dacă este bolnav, el nu crede în boală ; dacă este sănătos, socoteşte că aceasta e starea ce i se cuvine, şi în consecinţă procedează ca un om sănătos. Cît de lamentabil este, în comparaţie cu acest individ sănătos, hotărît, un Plutarh, care invocă pe Eschil, pe Euripide şi chiar pe medicul Hipocrate, numai să nu se bucure din plin de sănătate !

Sănătatea, ca stare identică cu sine, este de la sine dată uitării, şi cînd sîntem sănătoşi nu e cazul să ne ocupăm de corp ; diferenţa începe să se manifeste doar o dată cu îmbolnăvirea.

Dar Epicur nu vrea de loc viaţă veşnică şi cu atît mai puţin îl tulbură faptul că orice clipă poate să ascundă în ea o nenorocire.

* — pămînt necunoscut. — *Nota trad.* ** — dreptul suprem. — *Nota trad.*

Tot atît de neîntemeiată este şi următoarea obiecţie a lui Plutarh :

[VI, 1] „Căci, spun ei, oamenii care comit nedreptăţi şi nu se poartă cum trebuie trăiesc nefericiţi şi stau în permanentă teamă, căci chiar dacă reuşesc să-şi ascundă faptele rele, totuşi nu pot nutri convingerea fermă că ele vor rămîne nedescoperite. De aceea teama de viitor, care-i urmăreşte tot timpul, nu *le permite nici să se bucure şi nici să privească în linişte prezentul*".

[VI, 2] „Ei [epicurienii] nu-şi dau seama că aceste afirmaţii ale lor se referă în egală măsură şi la ei înşişi. Căci se poate întîmpla adesea ca trupul să se afle într-o stare bună, de sănătate, şi totuşi să nu fie sigur că îşi va păstra această stare ; astfel, tot timpul omul va fi într-o stare de tulburare şi se va teme pentru starea trupului său în viitor" (p. 1 090).

În realitate lucrurile se petrec tocmai invers de cum presupune Plutarh. Numai atunci cînd individul izolat încalcă legea şi obiceiul general, ele devin o premisă pentru el ; el intră într-un conflict cu ele şi unica lui salvare ar fi „credinţa", care însă nu e întemeiată pe nimic.

Este, în genere, interesant că Epicur exclude din toate sferele starea care provoacă apariţia premisei ca atare şi că el slăveşte ca normală o stare în care premisa rămîne ascunsă. În genere, nicăieri nu este vorba numai de „corporal". În justiţia punitivă apare tocmai legătura lăuntrică, necesitatea imperioasă, iar Epicur o exclude atît din logică ca o categorie a ei, cît şi din viaţa înţeleptului ca realitate aparentă a ei. Dimpotrivă, întîmplarea, căreia îi este supus cel drept, este o relaţie exterioară, ea nu-l scoate din lipsa lui de relaţie.

De aici reiese cît de neîntemeiată este următoarea obiecţie a lui Plutarh :

[VI, 3] „Căci nu e de ajuns să nu fi comis nici o nedreptate pentru a-ţi păstra liniştea sufletească [după Epicur], deoarece cel mai de temut pentru noi nu este că sîntem pedepsiţi după dreptate, ci că, în general, putem fi pedepsiţi" (p. 1 090).

Plutarh, va să zică, consideră că Epicur trebuie să raţioneze anume aşa conform maximelor sale fundamentale. Şi nici nu-i trece prin minte că acesta n-a pornit, poate, de la maximele pe care caută să i le atribuie.

[VI, 4] „Natura corpului, care conţine în sine cauza tuturor bolilor şi care îşi trage suferinţele chiar din el — cum spune o zicală glumeaţă : «biciul îl faci chiar din pielea boului» —, este o cauză suficientă pentru ca viaţa să devină în aceeaşi măsură neliniştită şi nesigură pentru cei buni ca şi pentru cei răi, şi asta se întîmplă pentru că ei s-au deprins să-şi pună încrederea şi să-şi caute bucuria numai în corp, şi în el le este toată speranţa, *după cum a scris Epicur în multe alte cărţi ale sale şi în special în aceea în care tratează despre binele suprem*" (p. 1 090–1 091).

[VII, 1] „Dar dacă, după părerea lor [a epicurienilor], bucuria şi fericirea supremă constă în evitarea răului, ei nu pot concepe că în natură binele ar putea să-şi afle locul altundeva decît acolo de unde a fost alungat răul..." (p. 1 091).

[VII, 2] „Aceleaşi lucruri *le întîlnim şi la Epicur, care afirmă că* «natura binelui constă în evitarea răului», precum şi din amintirea, din gîndul şi din plăcerea că s-a întîmplat să fie aşa ; căci, continuă el, ceea ce-ţi aduce o bucurie incomparabilă este că ai scăpat de un *mare* rău. Iar natura binelui constă tocmai în a înţelege cum trebuie acest lucru şi a-l susţine, în loc de a te pierde în vorbărie despre bine" (p. 1 091).

„Ptiu !" — exclamă de data asta Plutarh.

[VII, 4] „În felul acesta ei nu se lasă mai prejos de porci şi de berbeci... de altfel, pentru animalele cu *fire* mai aleasă şi mai plăcută evitarea răului nu constituie scopul suprem... Scăpînd de rău, ele caută binele sau, mai degrabă, înlătură şi îndepărtează de ele tot ce le este străin şi dureros şi le împiedică să urmărească ceea ce este mai bun şi mai apropiat de firea lor".

[VIII, 1] „Ceea ce este necesar nu este bun*, dar de cealaltă parte a evitării răului se află ceea ce este de dorit şi de ales" (p. 1 091).

Plutarh afirmă — şi consideră asta drept culmea înţelepciunii — că, în afară de necesitate, care înseamnă fuga de rău, animalul mai caută şi binele, care se află de partea opusă acestei fugi. Caracteristic pentru animal este tocmai faptul că el tinde şi spre bine, care se află în afara lui. După părerea lui Epicur, pentru om nu există nici un bine care să se afle în afara lui ; singurul bine de care dispune el în raport cu lumea este mişcarea negativă care constă în a fi liber de lume.

Faptul că la Epicur toate acestea sînt exprimate în mod individual decurge din principiul filozofiei sale, pe care el o formulează cu toate consecinţele ce decurg din ea ; maniera de expunere sincretică, absurdă a lui Plutarh nu poate respinge aceste concluzii.

[VIII, 3] „Căci dacă rîia de pe corp sau mîncărimea de ochi sînt lucruri rele, nu urmează de aici că posibilitatea de a-ţi curăţi pielea şi a te şterge la ochi este un lucru bun ; şi, tot astfel, dacă teama de zei şi neliniştea pe care o provoacă tot ce se spune despre infern constituie un rău, nu rezultă de aici că a te elibera de aceste temeri înseamnă a fi liniştit şi fericit" (p. 1 091).

[VIII, 4] „Ei atribuie bucuriei *un loc* prea *restrîns* şi prea neînsemnat..., căci ea constă doar în înlăturarea părerilor absurde despre ceea ce se petrece în infern şi consideră drept culme a înţelepciunii un lucru de care, pe cît se pare, au parte şi animalele".

[VIII, 5] „Dacă pentru lipsa de durere trupească este indiferent cui datorează trupul eliberarea sa de durere, lui însuşi sau naturii, tot astfel pentru lipsa de tulburare a sufletului este indiferent dacă el [sufletul] îşi datorează această stare lui însuşi sau naturii".

[VIII, 6] „Tot astfel se poate susţine, nu fără temei, că e mai bine cînd lipsa de tulburare a sufletului se datorează naturii sale şi nu unor eforturi conştiente... se vede astfel că ei [epicurienii] nu au nici o superioritate faţă de animale, căci nici acestea nu se tulbură de ceea ce se spune despre zei şi despre infern, şi nici nu se aşteaptă la dureri şi chinuri fără sfîrşit".

* Cu totul altă părere, în această chestiune, are Aristotel, care în „Metafizica" sa demonstrează că necesitatea domneşte în mai mare măsură printre oamenii liberi decît printre sclavi.

[VII, 7] *„Într-adevăr, însuşi Epicur a spus că, dacă nu ne-ar tulbura teama în faţa fenomenelor cereşti şi ideea morţii şi a suferinţelor, n-am avea nevoie de ştiinţele naturii"* (p. 1 092).

[VIII, 8] „Dar cum scopul doctrinei lor [a epicurienilor] despre zei este de a înlătura teama de divinitate şi de a ajunge astfel la eliberarea de nelinişte, ei cred că ajung mai sigur la asemenea rezultat acela care, în general, nu gîndesc nimic despre divinitate, decît acela care s-au obişnuit să creadă că ea nu face nici un rău ; [animalele] nu se eliberează de superstiţii, dar nici n-au căzut vreodată pradă lor ; şi nici nu renunţă la ideea de divinitate, menită să pricinuiască nelinişte, fiindcă ele n-au avut niciodată asemenea idei".

[VIII, 9] „Acelaşi lucru trebuie să-l spunem şi în ceea ce priveşte infernul" (p. 1 092).

[VIII, 9—10] „Bănuielile şi temerile pentru ceea ce ar putea să fie după moarte sînt proprii mai puţin celor ce n-au nici o idee despre moarte decît celor ce şi-au format convingerea că ea nu are nici o legătură cu noi. Moartea, în orice caz, are o legătură cu aceştia din urmă, întrucît ei se gîndesc la ea şi discută despre ea ; animalele, în schimb, nu se gîndesc de loc la ceea ce nu are nici o legătură cu ele, şi, dacă ele se feresc de lovituri şi se tem să nu fie rănite sau omorîte, înseamnă că se tem tocmai de ceea ce şi pentru ei [epicurienii] este un lucru de temut" (p. 1 092).

Că epicurienii prescriu înlăturarea matematicii, — ne-o spune Plutarh, în op. cit., p. 1 094.

[XII, 1] „Ei îl consideră demn de admiraţie pe un oarecare Apelles şi se extaziază în faţa lui pentru că, după cum scriu ei, acesta s-a abţinut din capul locului să studieze matematicile şi şi-a păstrat astfel [neatinsă] puritatea" (p. 1 094).

Acelaşi lucru şi în ceea ce priveşte istoria ş.a.m.d. Vezi Sextus Empiricus. Plutarh îi face o mare vină lui Metrodor că scrie :

[XII, 2] „De aceea (spune el, Metrodor] n-ai de ce să fii tulburat că nu ştii de partea cui era Hector sau că nu ştii primele versuri din poemul lui Homer sau pe cele de la mijloc" (p. 1 094).

[XIII, 1] „Epicur susţine că înţeleptul, pe de o parte, este un mare amator de spectacole şi, participînd la reprezentaţiile muzicale şi dramatice dionisiace, îşi desfată auzul şi privirile nu mai puţin decît oricare altul, dar, pe de altă parte, el nu acordă atenţie problemelor muzicii şi disputelor critice în domeniul literelor, nici în cadrul convorbirilor din timpul mesei..." (p. 1 095).

[XV, 4] „Ei înşişi zic că e mai plăcut să faci binele decît să-l primeşti" (p. 1 097).

„Ei înşişi", adică cei convertiţi la orezia lui Epicur.

[XVIII, 5] „Epicur mărturiseşte apoi că unele plăceri se datoresc gloriei" (p. 1 099).

Mult mai demnă de atenţie decît aceste obiecţii superficiale de ordin moral ale lui Plutarh este polemica lui împotriva teologiei epicuriene, nu privită ca atare, ci fiindcă ne arată cum o conştiinţă comună, care se situează întru totul pe punctul de vedere al lui Epicur, se teme să tragă în mod deschis concluzii filozofice. Totodată trebuie să avem permanent în vedere că pe Epicur nu-l interesează nici plăcerea, nici certitudinea senzorială şi nici altceva, în afară de libertatea spiritului şi independenţa lui.

Dar să examinăm pe rînd obiecţiile lui Plutarh.

[XX, 3] „În ceea ce priveşte însă plăcerile, el a mai spus că doctrina epicurienilor îşi pune drept scop *să scoată* din spirite *nu* ştiu ce *teamă* faţă de zei şi nu ştiu ce superstiţie, dar *fără să le imprime sentimentul de fericită bucurie pe care îl inspiră zeii*. Această doctrină ne pune, faţă de zei, într-o situaţie care nu ne aduce nici tulburare, nici bucurie, tot aşa cum de la peştii din marea Hyrcaniei nu avem a ne aştepta nici la bine, nici la rău".

[XX, 4] „Dar dacă mai trebuie să adăugăm ceva la cele de mai sus, apoi, după părerea mea, putem să luăm tot de la ei. În primul rînd, ei combat cu tărie pe cei ce susţin că nu trebuie să simţim durere, să vărsăm lacrimi şi să scoatem suspine la moartea unor fiinţe apropiate, şi spun că nepăsarea faţă de dureri, care merge pînă la nesimţire, provine dintr-un rău şi mai mare, şi anume din neomenie şi dintr-o neînfrînată sete de glorie. De aceea e mai bine să suferi, să simţi durere, să nu-ţi stăpîneşti lacrimile şi chiar să plîngi cu hohote, să nu te abţii de la alte manifestări sentimentale care sînt tot atîtea dovezi de sensibilitate şi de dragoste faţă de prieteni".

[XX, 5] „Aceste lucruri sînt spuse de Epicur în numeroase pasaje din cărţile sale" (p. 1 101).

Plutarh nu înţelege de loc sensul raţionamentelor lui Epicur cu privire la teama de dumnezeu ; lui i se pare de neînţeles că conştiinţa filozofică vrea să fie izbăvită de această teamă. Omul obişnuit nu pricepe aşa ceva. Plutarh ne prezintă, de aceea, nişte banale exemple empirice, menite să arate că această credinţă nu este chiar atît de înspăimîntătoare pentru public.

În opoziţie cu Epicur, Plutarh examinează pentru prima oară credinţa mulţimii (πολλοί) în dumnezeu şi spune că această tendinţă a ei se exprimă, pe de o parte, prin teamă. Teama senzorială este singura formă sub care Plutarh poate înţelege groaza pe care o inspiră spiritului liber fiinţa personală, atotputernică, care absoarbe libertatea şi, prin urmare, este inaccesibilă. Apoi el spune :

1) [XXI, 3] „Căci, temîndu-se de el [de dumnezeu] ca de un stăpînitor bun şi plin de bunăvoinţă faţă de cei buni şi aspru faţă de cei răi, datorită însăşi acestei frici, care îi eliberează de multe temeri, ei caută să nu mai păcătuiască ; ei îşi înfrînează încetul cu încetul pornirea spre fapte rele şi astfel îndură mai puţine chinuri sufleteşti decît aceia care se dedau viciilor şi se încumetă să săvîrşească fapte rele, pentru ca apoi să se teamă şi să fie chinuiţi de remuşcări" (p. 1 101).

Aşadar, această teamă senzorială îi fereşte de rău, ca şi cum această teamă imanentă n-ar fi ea însăşi un rău. Dar în ce constă, în esenţă, răul empiric ? În aceea că individul se închide în natura sa empirică împotriva naturii sale eterne ; dar nu face el acelaşi lucru atunci cînd îşi înstrăinează propria sa natură eternă şi o priveşte ca fiinţînd în izolare, în empirie, o priveşte, prin urmare, ca pe o divinitate empirică din afara sa ? Sau trebuie să punem accentul pe forma relaţiei ? Astfel, divinitatea pedepseşte pe cel rău şi este milostivă cu cel bun, în sensul că răul, în cazul de faţă, este rău pentru individul empiric, iar binele, de asemenea, este

bine pentru individul empiric ; şi, din moment ce individul se îngrijeşte să stabilească ce este bine pentru el şi ce este rău, de unde ar putea să-i vină această teamă şi această speranţă ? Divinitatea nu este, în această privinţă, decît comunitatea tuturor urmărilor pe care pot să le aibă nişte fapte empirice rele. Aşadar, individul empiric, de teamă ca binele pe care-l obţine el printr-o faptă rea să nu aducă după sine rele şi mai mari şi să-l lipsească de un bine mai mare, nu săvîrşeşte fapte rele ; dar nu cumva face el asta pentru ca continuitatea bunăstării sale să nu fie curmată de posibilitatea imanentă de a fi lipsit de această bunăstare ?

Acelaşi lucru ne învaţă însă şi Epicur cînd spune fără înconjur : fii drept şi serios în faptele tale, ca să nu te temi în permanenţă că vei fi pedepsit. Această relaţie imanentă dintre individ şi ataraxie este prezentată drept relaţia dintre el şi divinitatea existentă în afara lui ; dar conţinutul acestei relaţii se dovedeşte a nu fi altceva decît aceeaşi ataraxie, care aici este continuitatea bunăstării. Teama de viitor, această stare de nesiguranţă, se întemeiază aici pe conştiinţa îndepărtată a divinităţii ; ea e considerată ca o stare care preexistă deja în această conştiinţă, dar numai ca ameninţare, şi anume aşa cum este ea dată în conştiinţa individuală.

Plutarh afirmă, în al doilea rînd, că această năzuinţă spre divinitate o procură şi plăcerea.

[XXI, 6] „Dimpotrivă, acolo unde el (sufletul) îşi imaginează şi gîndeşte prezenţa divinităţii, el se debarasează de orice durere, teamă şi grijă, şi se lasă cuprins de un sentiment de fericire vecină cu încîntarea şi veselia, după cum spune poetul despre dragoste etc." (p. 1 101).

El ne spune apoi că bătrînii, femeile, negustorii şi regii se lasă pradă veseliei la serbările religioase.

[XXI, 8] „Căci nu vinul, care curge din belşug, şi carnea friptă îi desfată la aceste serbări, ci speranţa şi convingerea că milostiva divinitate este prezentă printre ei şi primeşte cu mulţumire ceea ce se face spre cinstirea ei" (p. 1 102).

E cazul să lămurim mai precis cum descrie Plutarh această bucurie, această „desfătare".

În primul rînd, spune el, sufletul este mai eliberat de tristeţe, de teamă şi de griji cînd dumnezeu e printre cei de faţă. Aşadar, prezenţa divinităţii este definită ca eliberare a sufletului de teamă, tristeţe şi griji. Această libertate se exprimă printr-o neînfrînată veselie, care este, desigur, o mărturie pozitivă a sufletului individual despre starea în care se află.

Mai departe : în această desfătare, deosebirile întîmplătoare în starea individuală dispar. Prin urmare, la această sărbătoare individul se eliberează de celelalte determinaţii ale sale. Individul se determină ca atare, şi aceasta este o determinare esenţială. În sfîrşit, aceasta nu este o desfătare izolată, ci convingerea că dum-

nezeu nu este ceva aparte, ci posedă însuşirea de a se bucura de această bucurie a individului, de a o privi binevoitor, de acolo din înălţimi, deci intră el însuşi în determinarea individului care se desfată. În felul acesta, aici se proslăveşte şi se divinizează individualitatea, divinizată ca atare, eliberată de lanţurile ei obişnuite, adică σοφός (înţeleptul) lui Epicur, cu ataraxia lui. Nu prezenţa lui dumnezeu ca atare devine obiect de implorare, ci prezenţa lui ca bucurie a individului. Acest dumnezeu nu are nici un fel de alte determinaţii. Căci adevărata formă în care apare aici libertatea individului este desfătarea, o desfătare individuală, o desfătare a simţurilor — o desfătare nestingherită. Aşadar, această ataraxie domneşte, ca o conştiinţă comună, peste capetele oamenilor; dar forma ei de manifestare este desfătarea simţurilor, ca şi la Epicur, cu singura deosebire că aici ea este o stare vie, individuală, în timp ce la Epicur ea este o conştiinţă atotcuprinzătoare a vieţii, astfel încît manifestarea individuală este la el mai indiferentă, mai însufleţită de sufletul ei, de „ataraxie", în timp ce la Plutarh acest element se pierde mai mult în amănunte, şi amîndouă sînt nemijlocit confundate şi deci sînt şi nemijlocit separate. Tot atît de dezolant se prezintă lucrurile şi cu distingerea divinului, asupra căreia Plutarh insistă în polemica sa cu Epicur. Încă o observaţie aş avea de făcut: dacă Plutarh afirmă că regii nu se desfată atît la publicis conviviis et viscerationibus *, cît la ospeţele de sacrificiu, asta nu înseamnă decît că, în primul caz, desfătarea este privită ca ceva omenesc, întîmplător, iar în al doilea caz ca ceva divin, că desfătarea individuală este privită ca desfătare divină, şi că tocmai acesta este punctul de vedere epicurian.

Plutarh face deosebire între această atitudine faţă de dumnezeu, pe care o manifestă „oamenii răi" şi „oamenii din mulţime", şi atitudinea pe care o manifestă „oamenii cei mai buni şi mai plăcuţi lui dumnezeu" [X].

Vom vedea ce cîştigă el din aceasta în polemica sa cu Epicur.

Plutarh spune:

[XXII, 1—3] „Ce sentimente de bucurie încearcă toţi cei pe care îi unesc ideile pure despre divinitate, călăuzitorul tuturor celor bune, părintele tuturor celor frumoase, căreia nu-i este dat să facă nici un rău şi nici să îndure rău. *Căci ea este bună, şi cel bun nu cunoaşte nici invidia, nici teama, nici mînia* şi nici ura. După cum căldura nu răceşte, ci încălzeşte, tot astfel şi cel bun nu face rău. Prin natura ei mînia e foarte departe de blîndeţe, ranchiuna de bunăvoinţă, răutatea de bunătate, asprimea de omenie şi îndurare: căci unele atestă putere şi virtute, iar celelalte neputinţă şi viciu. Aşadar, divinităţii îi sînt străine mînia

* — ospeţele publice şi distribuirea gratuită a cărnii. — *Nota trad*

și părtinirea, dar din moment ce prin natura ei ea este înclinată să facă binele și să ajute, înseamnă că ea nu se poate mînia și nu poate face rău".

Sensul filozofic al afirmației că dumnezeu este „călăuzitorul tuturor celor bune" și părintele „tuturor celor frumoase" este că acesta nu e un predicat al divinității, ci că ideea de bine este însăși divinitatea. Totuși, din definiția dată de Plutarh decurge cu totul altă concluzie. Binele este conceput ca fiind ceva cu totul opus răului, întrucît binele e o dovadă de putere și virtute, iar răul e o dovadă de neputință, privațiune și răutate. Astfel este exclusă din divinitate judecata, diferența ; or, tocmai aceasta este unul dintre principiile fundamentale ale lui Epicur. De aceea Epicur este consecvent atunci cînd, referindu-se la om, găsește această nediferențiere — sub aspect teoretic și practic — în identitatea lui nemijlocită, în sensibilitate, în timp ce în divinitate ca vid — „repaosul" pur. Divinitatea, definită ca bună prin excluderea judecății, este vidul, întrucît orice determinare conține în sine o parte care o ferește de altul și o închide în sine, care, prin urmare, își manifestă în opoziție și în contradicție mînia sa, ranchiuna sa, teama sa de a se respinge pe sine. Așadar, și la Plutarh apare, dar numai ca imagine, ca reprezentare, aceeași definiție pe care o dă și Epicur, exprimînd-o în concept și excluzînd chipul omenesc.

De aceea este și deplasată întrebarea :

[XXII, 5] „Sau credeți, poate, că ar trebui să-i mai pedepsim și în alt fel pe cei ce tăgăduiesc providența divină ? Nu-i destulă pedeapsă pentru ei că se lipsesc de o asemenea desfătare și bucurie ?"

Se poate afirma, dimpotrivă, că cei ce se desfată mai mult prin contemplarea divinității sînt cei ce o iau drept o pură beatitudine în sine, fără nici un fel de relații antropomorfe neexprimate în concepte, iar nu cei ce procedează în chip contrar. Beatitudinea constă chiar în a-ți gîndi beatitudinea, oricît de abstractă ar fi reprezentarea ei — așa cum vedem că se întîmplă la călugării indieni. În afară de aceasta, Plutarh a anulat „providența" prin aceea că divinității i-a opus răul, diferența. Descrierile sale ulterioare sînt cu totul ilogice și sincretice ; totodată la el se vede peste tot că ceea ce îl interesează este individul, și nu divinitatea. De aceea Epicur dă dovadă de destulă probitate cînd afirmă că divinitatea nu se interesează de individ.

Așadar, dialectica internă a ideilor lui Plutarh îl silește să vorbească nu despre divinitate, ci despre sufletul individual, și totul se reduce la „reflecții despre suflet". Despre Epicur el spune :

„Astfel încît el [sufletul] se umple de bucurie primind această preaînțeleaptă și divină învățătură după care sfîrșitul *suferințelor* sale se află în pieirea, *dispariția și transformarea lui în nimic*" (p. 1 103).

Totuşi, cuvintele onctuoase ale lui Plutarh nu trebuie să ne inducă în eroare. Vom vedea că el suprimă fiecare din determinările sale. Chiar această paraşută artificială, menită să însemne sfîrşitul suferinţelor şi căreia i se fixează drept contrapondere „pieirea, dispariţia" şi „transformarea în nimic", arată unde se află centrul de greutate şi cît de uşoară este o parte, în timp ce cealaltă atîrnă de trei ori mai greu.

Consideraţiile făcute de el se împart iarăşi în atitudinea celor „nedrepţi şi răi" [iniustarim et malorum], apoi aceea a „oamenilor din mulţime şi ignoranţi" [vulgi et rudium] şi, în sfîrşit, aceea a celor „buni şi înţelepţi" [bonarum et prudentum] faţă de doctrina existenţei sufletului după moarte. Însăşi această împărţire, cu deosebirile ei calitative stabile şi permanente, dovedeşte cît de puţin îl înţelege Plutarh pe Epicur, care, ca filozof, examinează relaţia sufletului uman în genere. Dacă Epicur, deşi consideră sufletul ca fiind trecător, continuă totuşi să fie sigur de desfătare, Plutarh ar fi trebuit să-şi dea seama că orice filozof, fără să vrea, laudă desfătarea, care lui Plutarh, din cauza mărginirii lui, îi este străină. Pentru cei nedrepţi se indică din nou ca mijloc de corijare frica. Am mai examinat această obiecţie. Cum omul cuprins de teamă, şi încă de o teamă interioară, de neînvins, este coborît la condiţia de animal, pentru el, ca animal, devine, în genere, indiferent prin ce mijloace este înfrînat. Dacă un filozof nu consideră că e o ruşine să-l privească pe om ca pe un animal, nu mai poţi, în genere, să-i explici nimic.

[XXVI, 1] „Oamenilor din mulţime — cu toată teama lor de viaţa de apoi — speranţa în nemurire, insuflată de mituri, şi nepotolita sete de viaţă, care e cea mai veche şi mai puternică pasiune, le aduce atîta bucurie şi încîntare, că îşi înfrîng această teamă copilărească" (p. 1 104).

[XXVI, 2] „Cei ce-şi pierd copiii, soţiile şi prietenii *au credinţa că aceştia există încă şi-şi petrec vremea undeva, că ei, chiar dacă îndură suferinţe, n-au pierit de tot,* n-au fost nimiciţi, *n-au dispărut în neant.* De aceea ei ascultă cu plăcere cînd li se spune despre *un mort* că a trecut în altă lume, că *s-a mutat* altundeva, sau alte lucruri de acest fel, care arată că moartea nu este privită ca o *dispariţie,* ci ca o *schimbare a lăcaşului în care sălăşluieşte sufletul"* (p. 1 104).

[XXVI, 5] „De aceea pe ei îi cuprinde groaza cînd aud spunîndu-se despre un mort că «a murit», a dispărut în nefiinţă sau că nu mai este..."

[XXVII, 1] „Acest sentiment de groază îl fac să crească şi mai mult cei ce spun : *noi, oamenii, ne naştem o singură dată, nimănui nu-i este dat să se nască de două ori..."*

[XXVII, 2] „Şi, acordînd prea puţină importanţă acestei vieţi, în comparaţie cu eternitatea sau, mai bine zis, neacordîndu-i nici o importanţă, ei încetează şi nu se bucură de viaţă ; ei nu se preocupă de virtute şi de acţiune, îşi pierd curajul şi ajung să se dispreţuiască pe ei înşişi, ca nişte oameni trecători, lipsiţi de fermitate şi care nu sînt în stare să înfăptuiască nimic de seamă".

[XXVII, 3] „Maxima că «ceea ce s-a dezagregat e lipsit de simțuri, iar ceea ce este insensibil nu are nici o legătură cu noi» nu îndepărtează teama de moarte, ci pare a demonstra existența ei; căci tocmai acesta este lucrul de care se teme natura..., și anume o *dezagregare* a sufletului, în care el își pierde *capacitatea de a gîndi și de a simți. Descriind această destrămare a sufletului în vid și descompunere a lui în atomi, Epicur* năruie și mai mult *speranța în nemurire*, despre care *se poate spune, fără exagerare, că în numele ei toți oamenii — atît bărbații cît și femeile* — sînt gata să înfrunte dinții cerberului și să verse apă în butoiul gol al Danaidelor numai să-și prelungească existența și să nu piară cu totul" (p. 1 105).

Să trecem acum la categoria „oameni din mulțime", deși pînă la urmă se dovedește că puțini sînt străini de ea și că, la drept vorbind, toți — „putem spune, fără exagerare, toți" — jurăm pe acest steag.

O deosebire calitativă față de treapta anterioară, propriu zis, nu există, însă ceea ce mai înainte apărea sub formă de frică animalică apare acum sub formă de frică omenească, sub formă de sentiment. Conținutul rămîne același.

Ni se spune că setea de a ființa este cea mai veche formă de iubire. Firește, cea mai abstractă și, prin urmare, cea mai veche formă de iubire este iubirea de sine, iubirea pentru ființa sa particulară. Dar asta înseamna, de fapt, să se spună lucrurilor prea deschis pe adevăratul lor nume; în vorbe, se renunță la această concepție și se dă lucrurilor o tentă de noblețe, generată de iluzia simțurilor. Astfel, acela care își pierde soția și copiii preferă ca ei să existe *undeva*, chiar dacă le *merge prost* acolo, decît să fi dispărut cu desăvîrșire. Dacă ar fi vorba numai de iubire, atunci ar trebui să se spună că individul își păstrează cu cea mai mare puritate soția și copiii în inima sa, și aceasta reprezintă o formă mult mai înaltă de ființare decît existența empirică. Dar lucrurile stau altfel. Soția și copiii ca atare au o existență pur empirică, în măsura în care individul căruia îi aparțin există în mod empiric. Astfel, preferința lui ca ei să se afle undeva în spațiul perceput prin simțuri, chiar dacă acolo o duc rău, decît să nu se afle nicăieri, nu înseamnă altceva decît dorința individului de a avea conștiința propriei sale existențe empirice. Învelișul iubirii era doar o umbră, miezul însă se dovedește a fi „Eul" empiric, în forma lui nudă, iubirea de sine, cea mai veche formă de iubire, care nu s-a reînnoit, nu s-a transformat într-o formă mai concretă, mai ideală. După părerea lui Plutarh, cuvîntul „schimbare" sună mai plăcut decît „dispariția totală". Dar schimbarea, consideră el, nu trebuie să fie calitativă, „Eul" singular trebuie să dăinuie în ființarea lui singulară; așadar, acest cuvînt se dovedește a fi doar reprezentarea senzorială a ceea ce este el, dar trebuie să însemne ceva opus lui. Prin urmare, este

o ficţiune. Ceea ce urmează să aibă loc nu e o schimbare adevărată, ci doar o plasare într-un loc întunecos ; împingerea în fantastică depărtare e menită doar să acopere saltul calitativ, şi orice deosebire calitativă este un salt, fără asemenea salturi nu există idealitate.

Mai departe, Plutarh consideră că această conştiinţă a finităţii îl face pe om neputincios şi inactiv şi îi [provoacă] nemulţumire faţă de viaţa de acum, dar nu viaţa este trecătoare, ci această fiinţare singulară. Dacă asemenea fiinţare singulară se consideră exclusă de la această permanentă viaţă generală, poate ea să devină mai plină şi mai bogată prin aceea că nimicnicia ei o să dureze o întreagă veşnicie ? Se schimbă prin aceasta atitudinea ei, şi nu rămîne ea, dimpotrivă, încremenită în nevieţuirea ei ? Nu e totuna dacă ea se află într-o asemenea atitudine de indiferenţă faţă de viaţă astăzi sau dacă această situaţie durează de sute de milenii ?

În sfîrşit, Plutarh declară deschis că aici e vorba nu de conţinutul şi nici de forma, ci de fiinţarea individului. Trebuie să fiinţeze, chiar dacă e sfîşiat de cerber ! Care este, aşadar, conţinutul doctrinei sale despre nemurire ? Acela că individul abstras de calitate, care-i conferă aici situaţia lui individuală, dăinuie nu ca fiinţare cu un anume conţinut, ci ca formă atomistă de fiinţare ; dar nu susţine acelaşi lucru şi Epicur cînd spune că sufletul individual se destramă şi se descompune în atomi ? A atribui simţire acestor atomi, consideraţi ca atare, şi a admite că conţinutul acestei simţiri este indiferent e o pură inconsecvenţă. În polemica sa împotriva lui Epicur, Plutarh expune, prin urmare, doctrina acestuia, însă nu omite să prezinte pretutindeni „nefiinţa" în culorile cele mai negre. Această fiinţare pentru sine, în forma ei pură, este atomul. Dacă, în genere, nemurirea îi este garantată individului nu în conţinutul său, care, în măsura în care este ceva general, există ca general în sine, iar în măsura în care este formă se individualizează în permanenţă ; dacă nemurirea îi este garantată individului ca fiinţare individuală, atunci dispare deosebirea concretă a fiinţării pentru sine, întrucît această deosebire nu înseamnă că individul continuă să existe, ci că ceea ce e veşnic există în opoziţie cu ceea ce e trecător. Totul se reduce, în acest caz, la afirmaţia că atomul ca atare este veşnic şi că însufleţitul se întoarce la această formă fundamentală a sa.

În acest sens îşi expune Epicur doctrina sa despre nemurire, dar el gîndeşte destul de filozofic şi consecvent pentru a numi această doctrină pe numele ei adevărat, pentru a spune că acest în-

sufletit se întoarce înapoi la forma atomistă. Aici jumătăţile de măsură nu ajută la nimic. Dacă vreuna din deosebirile concrete ale individului trebuie să dispară, aşa cum însăşi viaţa ne arată, urmează să dispară şi toate celelalte deosebiri, care nu sînt în sine generale şi veşnice. Dar dacă, totuşi, individul trebuie să fie indiferent faţă de această „mutaţie", rămîne doar acest înveliş atomist al conţinutului anterior — şi aceasta este, în esenţă, doctrina despre veşnicia atomilor.

„Cel pentru care veşnicia e ca vremea,
Iar vremea e ca veşnicia
De orişice dispute e scutit" —

spune Jacob Böhme.

[XXVIII, 1] „Prin această doctrină a lor, epicurienii iau oamenilor din mulţime, o dată cu credinţa lor în nemurire, şi cele mai mari şi mai dulci speranţe" (p. 1 105).

Aşadar, dacă Plutarh susţine că Epicur risipeşte, o dată cu ideea nemuririi, şi cele mai dulci speranţe ale oamenilor din mulţime, ar fi mai nimerit să spună ceea ce susţine într-alt loc, şi anume :

[XXVII, 3] „El nu îndepărtează teama de moarte, ci parcă demonstrează existenţa ei".

Epicur nu anulează această idee, ci o elucidează, o exprimă în concepte.

Să trecem acum la categoria celor „buni" şi „înţelepţi". Se înţelege de la sine că din examinarea lor nu va ieşi nimic nou faţă de cele afirmate mai înainte, dar ceea ce a apărut la început drept teamă animalică, iar apoi drept teamă umană, drept rugăminte plină de umilinţă, drept lipsă de dorinţa de a renunţa la fiinţarea atomistă apare acum sub forma aroganţei, a pretenţiei şi a revendicării unui drept. Astfel, reprezentanţii acestei categorii — după cum o caracterizează Plutarh — îşi pierd cu totul judecata. Categoria cea mai de jos nu ridică nici un fel de pretenţii, cea de-a doua varsă lacrimi şi se arată dispusă să accepte orice, numai să-şi salveze fiinţarea atomistă. Cea de-a treia categorie este reprezentată prin filistin, care exclamă : dumnezeule, asta ne mai lipsea, ca un om atît de înţelept şi de onorabil să se ducă la dracu !

[XXVIII, 1] „Dar, gîndiţi-vă numai, ce iau ei celor buni, care au dus o viaţă dreaptă şi pioasă, pe care nu-i aşteaptă dincolo de moarte nimic rău şi care cred că le este hărăzit tot ce-i mai frumos şi mai divin !"

[XXVIII, 2] „În primul rînd, atleţii nu capătă cununa în timp ce concurează la jocuri, ci după ce au terminat lupta printr-o victorie ; tot aşa cei ce *cred că pe cei buni, după moarte, îi aşteaptă o răsplată pentru viaţa* lor dreaptă înclină în

chip uimitor spre virtute, mînaţi fiind de asemenea speranţe. O astfel de speranţă este şi aceea că pe cei care în viaţa asta, *datorită puterii şi bogăţiei de care dispun, se poartă cu trufie şi, ca nişte nesocotiţi, îşi bat joc de cei buni, îi aşteaptă pedeapsa cuvenită*".

[XXVIII, 3] „Apoi, pînă acum nici unul din cei care, pe lumea asta, s-au dedicat căutării adevărului şi contemplării a tot ce există nu şi-a văzut împlinită dorinţa de cunoaştere".

[XXVIII, 4] „Ei consideră moartea drept o mare şi desăvîrşită binefacere, căci sufletul trăieşte o viaţă adevărată dincolo de ea, în timp ce aici el nu trăieşte cu adevărat, ci trece printr-un fel de somn" (p. 1 105).

Aceşti oameni buni şi deştepţi aşteaptă, prin urmare, răsplata vieţii dincolo de viaţă, dar cît de inconsecvent este, în acest caz, să aştepţi, iarăşi, drept răsplată prelungirea vieţii, din moment ce răsplata vieţii, în ceea ce-i priveşte, este ceva calitativ deosebit de viaţă! Această deosebire calitativă îmbracă şi de data asta forma unei ficţiuni, viaţa nu este ridicată în sfere mai înalte, ci este doar strămutată în alt loc. Ei, prin urmare, doar se prefac că disprețuiesc viaţa, căci nu visează altceva mai bun decît ea şi nu fac decît să-şi exprime speranţele sub forma unei cerinţe.

Ei disprețuiesc viaţa, dar în această viaţă existenţa lor atomistă este binele lor. Ei doresc ca acest bine să ţină o veşnicie — ca existenţa lor atomistă să fie veşnică. Dacă întreaga viaţă li se pare a fi o umbră, un rău, de unde capătă ei conştiinţa că sînt buni? Numai din cunoaşterea de sine ca fiinţare atomistă; şi Plutarh ajunge chiar să afirme că ei nu se mulţumesc numai cu această conştiinţă, că, întrucît individul empiric există numai în măsura în care este văzut de altul, aceşti oameni buni se bucură că, după moartea lor, cei ce-i vor fi disprețuit pînă atunci vor vedea acum cu adevărat că ei sînt buni şi vor fi siliţi s-o recunoască, ba vor fi şi pedepsiţi pentru că nu i-au socotit buni. Ce mai cerinţă! Cei răi trebuie să-i considere, încă din timpul vieţii, drept buni, dar ei înşişi nu recunosc puterile generale ale vieţii drept un bine! Nu-i asta trufia atomului, ajunsă la gradul ei cel mai înalt? Nu se spune aici, în termenii cei mai categorici, că ceea ce e veşnic e plin de sine şi înfumurat şi că neîndurătoarea fiinţare-pentru-sine, lipsită de orice conţinut, se eternizează? E inutil să maschezi acest lucru cu înfloriturі retorice, să spui că în acest domeniu nimeni nu-şi poate potoli setea de cunoaştere.

În această cerinţă se exprimă doar teza că generalul trebuie să fiinţeze sub forma singularului, sub forma conştiinţei şi că generalul împlineşte în mod constant această cerinţă. Dar apoi, în măsura în care se cere ca el să fie prezentat în această empirică şi exclusivă fiinţare-pentru-sine, înseamnă că nu este vorba de general, ci de atom.

Astfel vedem că, în polemica sa împotriva lui Epicur, Plutarh

cade la fiecare pas în brațele lui ; dar Epicur își prezintă concluziile sale într-o formă simplă, abstractă, tranșantă și veridică și știe ce spune, pe cînd Plutarh spune pretutindeni altceva decît are în vedere și în fond are în vedere altceva decît ceea ce spune.

Acesta este, în genere, raportul în care se află conștiința comună față de conștiința filozofică.

PLUTARH : 2) „ADVERSUS COLOTEN". EDIȚIA XYLANDER

[I, 1] „Colotes, pe care Epicur îl alinta zicîndu-i Colotare și Colotarion, a scris și a dat la lumina zilei — o, Saturnine ! — o carte pe care a intitulat-o «Secundum aliorum philosopharum decreta ne vivi quidem posse»" (p. 1 107).

Dacă în dialogul precedent Plutarh a încercat să-i demonstreze lui Epicur „că nu poți trăi fericit" urmîndu-i filozofia, acum el încearcă să apere doctrinele altor filozofi împotriva aceleiași obiecții venite din partea epicurienilor. Vom vedea dacă el reușește să rezolve această sarcină mai bine decît pe cea precedentă, unde polemica lui împotriva lui Epicur ar putea fi calificată, în fond, drept un panegiric al acestuia. Dialogul acesta este important pentru caracterizarea raportului dintre Epicur și ceilalți filozofi. Colotes face o glumă bună dîndu-i lui Socrate fin în loc de pîine și întrebîndu-l de ce bagă mîncarea în gură, iar nu în ureche. Socrate s-a ocupat cu mărunțișuri și aceasta era o consecință necesară a situației lui istorice.

[III, 3] „Leonteus... afirmă că Epicur îl prețuia pe Democrit fiindcă a fost primul care a ajuns la cunoașterea adevărată..., fiindcă în problemele naturii a dibuit înaintea lui principiile [lucrurilor]..." (p. 1 108).

[VI, 3] „Cine afirmă că opinia celor mulți după care caldul încălzește, iar recele răcește este greșită, [se înșală el însuși] dacă nu-și dă seama că din vorbele sale rezultă că nici un lucru nu este în mai mare măsură într-un anumit fel decît în altul" (p. 1 110).

Plutarh se irită ori de cîte ori iese la iveală consecvența filozofică a lui Epicur. Filistinul își închipuie că dacă cineva contestă afirmația că recele nu e rece, iar caldul nu e cald — după cum judecă mulțimea conform datelor furnizate de simțurile ei —, el se înșală dacă nu afirmă că nu există nici unul, nici altul. Omul acesta nu pricepe că numai datorită acestui lucru deosebirea poate trece din obiect în conștiință. Pentru a rezolva această dialectică a certitudinii sensibile în ea însăși trebuie să recunoști că însușirea constă în comunitate, în relația dintre cunoașterea senzorială și ființarea sensibilă ; or, cum această relație este nemijlocit diferită, înseamnă că și însușirea este nemijlocit diferită. În felul acesta

eroarea nu va fi raportată nici la obiect, nici la cunoaştere, dar certitudinea simţurilor în totalitatea ei va fi privită ca un asemenea proces oscilant. Cine nu are suficientă forţă dialectică pentru o completă negare a acestei sfere, cine vrea s-o recunoască trebuie să se mulţumească cu adevărul în forma în care se revelează în această sferă. Pentru prima acţiune Plutarh este prea neputincios, iar pentru cea de-a doua el este un domn prea decent şi rezonabil.

[VII, 4] „...Astfel, despre fiecare calitate se poate afirma, în conformitate cu adevărul, că ea, în aceeaşi măsură, există şi nu există : pentru cei ce o simt ea va fi aşa, iar pentru cei ce n-o simt nu va fi aşa" (p. 1 110).

Aşadar, afirmă Plutarh, despre fiecare însuşire trebuie să spunem că este în acecaşi măsură în care nu este, pentru că ea se schimbă potrivit senzaţiei încercate. Dar chiar din felul cum pune el problema se vede că nu înţelege despre ce este vorba. El vorbeşte de fiinţarea imobilă sau de non-fiinţare ca de un predicat. Dar fiinţarea sensibilului constă tocmai în a nu fi un asemenea predicat, în a nu fi fiinţare imobilă sau non-fiinţare. Dacă eu le delimitez în felul acesta, înseamnă că delimitez tocmai ceea ce nu este delimitat în sensibilitate. În gîndirea comună există întotdeauna predicate gata elaborate, pe care ea le delimitează de subiect. Toţi filozofii au făcut din predicatele înseşi subiecte.

A) EPICUR ŞI DEMOCRIT

[VIII, 2] „*Culoarea*, dulcele, combinarea — toate acestea *există* doar în *părerea unanim admisă* a *oamenilor*... într-adevăr, Democrit — după cum afirmă Colotes — spune că nu există decît atomi şi vid, de natură opusă, aşa cum sînt percepuţi prin simţurile noastre, iar cel ce acceptă această opinie şi o urmează *nu ştie sigur nici despre sine însuşi dacă e viu sau mort*".

[VIII, 3] „Nu am ce obiecta împotriva acestei afirmaţii ; pot numai să spun despre toate acestea că sînt în aşa măsură inseparabile de opiniile lui Epicur, încît ei înşişi [epicurienii] vorbesc despre formă şi greutate ca despre nişte proprietăţi ale atomului"

[VIII, 4—5] „*Căci ce susţine Democrit ? — Că există un număr infinit de substanţe, denumite atomi, indivizibile şi nediferenţiate*, fără nici o calitate şi nesupuse nici unei influenţe, dispersate în vid ; cînd ele se apropie, se ciocnesc sau se împletesc, *această aglomerare de atomi poate apărea ca foc*, ca apă, *ca plantă, ca om, dar toate acestea nu sînt decît atomi, pe care el îi mai numeşte şi idei şi altceva nu există nimic. Nimic nu se poate naşte din ceea ce nu există, după cum nici din atomii care există nimic nu poate deveni*, căci, din cauza impenetrabilităţii lor, ei nu pot fi atinşi şi nici nu pot suferi mutaţii ; de unde rezultă că nici culoarea *nu poate apărea* din atomi incolori, nici natura sau sufletul nu se pot forma din *atomi fără calitate* şi fără simţire".

[VIII, 6] „*Aşadar, ceea ce i se poate reproşa lui Democrit nu e nicidecum că atribuie principiilor accidente, ci că ia drept principii esenţe supuse unor asemenea accidente.* Căci el *nu trebuia să presupună principiile* ca fiind inuabile, şi chiar presupunîndu-le a fi aşa, trebuia *să-şi dea seama* că în felul acesta ex-

clude posibilitatea apariției oricărei calități ; iar *a nega principiile* atunci cînd îți dai seama de absurditatea consecințelor lor este foarte ruşinos. *Despre Epicur*, el [Colotes] *afirmă că a pus la baza tuturor lucrurilor aceleași principii* [ca și Democrit], *dar a negat că culoarea... și celelalte calități există doar în opinia oamenilor*".

[VIII, 7] „Căci *dacă* [la Epicur] «*a nu spune*» înseamnă «a nu recunoaște», acesta *este procedeul său obișnuit*. Astfel, *excluzînd providența divină, ei, după cum însuși spune, lasă pietatea față de zei*, afirmînd că el *caută prietenia pentru desfătarea pe care i-o aduce*, el spune totodată *că încearcă cele mai mari suferințe din cauza prietenilor ; recunoscînd infinitatea lumii*, el *nu neagă* existența unor atribute ca «*sus*» și «*jos*»..."

[XI, 1—2] „*Cum* adică, *Platon, Aristotel* și *Xenocrate* n-au admis că *aurul nu* se produce *din aur*... și că *toate celelalte lucruri iau naștere din cele patru* elemente primare, *simple ? Dar la ei elementele primare concură de la bun început la* nașterea *fiecărui corp* și fiecare din ele *aduce* o mare contribuție, *conform calităților pe care le posedă*, iar *după ce s-au unit* umedul cu uscatul, recele cu caldul etc..., *apar corpuri care sînt destinate să sufere și să primească schimbări*, iar *nașterea lor se produce trecînd de la o temperatură la alta*".

[IX, 3] „*Atomul însă, fiind gol și lipsit de orice forță generativă, cînd se ciocnește cu un alt atom nu se produce decît un sunet din cauza tăriei lor și a loviturii*, dar *nu suferă și nici nu produce vreo schimbare ;* astfel *ei sînt ciocniți și se ciocnesc veșnic*, dar în felul acesta ei *nu pot alcătui nici un animal, nici un suflet, nici o natură* și *nici măcar un număr sau o mulțime*" (p. 1 111).

B) EPICUR ȘI EMPEDOCLE

[X, 1] „Colotes însă... îl atacă iarăși pe Empedocle, care spune [în versurile sale] :

> Dar eu aș vrea și altceva să-ți spun : nu-i naștere
> Pentru nimic ce-i pieritor și nici pieire nu-i
> În moarte aprigă. E-ntre materii doar un schimb,
> Amestec doar. Dar oamenii îi spus-au «naștere»".

[X, 2] „Eu, cel puțin, nu văd ce este contrar vieții atunci cînd cineva *își exprimă opinia că nu se poate naște ceea ce nu este și nu poate pieri ceea ce este, și că o anumită îmbinare a lucrurilor se numește naștere*, iar *o anumită separare a lor pieire*. Căci Empedocle, opunînd aici naturii moartea, face să apară limpede că prin natură el înțelege nașterea '.

[X, 3] „Dar dacă cei ce numesc îmbinarea naștere și separarea moarte nu trăiesc și nici nu pot trăi, atunci ce altă fac ?

Dar Empedocle, *lipind și unind elementele între ele prin căldură*, moliciune etc..., *le atribuie* un amestec și *o fixare în ceva unic, cu totul omogen. Ei însă* [epicurienii] *combinînd atomii imuabili și nesupuși unei influențe, nu obțin nimic din aceștia*, ci îi lasă să se ciocnească și să se lovească necontenit între ei. căci combinarea, care se opune separării, face și mai puternică ciocnirea, astfel încît ceea ce ei numesc naștere nu este nici combinare, nici lipire, *ci dezordine și luptă*..., prin urmare, din ei [X, 4] nu se poate compune nici un corp, fie el și fără suflet".

[X, 5] „Dar cum se pot forma în vid sau din atomi simțirea, sufletul, intelectul și înțelepciunea, pe care nimeni nu și le poate imagina, căci *nu au nici o calitate* și, combinîndu-se, nu pot suferi nici influențe, nici schimbări, și chiar această unire nu duce la o combinare, la un amestec sau la o lipire, ci la lovituri și la ciocniri".

[X, 6] „*Astfel încît, prin doctrina lor, ei exclud viața, neagă existența ființei*

animale, întrucît ceea ce acceptă ei sînt *principiile goale şi lipsite de simţuri*, fără divinitate şi fără suflet, care nu sînt capabile nici de amestec, nici de combinare".

[XI, 1—2] „Dar cum se face că ei [epicurienii] lasă natura, sufletul şi fiinţa animală ? Aşa cum el [Epicur] lasă jurămîntul, ruga, sacrificiul, adorarea zeilor etc. *numai în vorbe şi denumindu-le cu expresii care nu au nici o semnificaţie, căci ei, în expunerile şi denumirile lor, afirmă ceea ce în doctrina lor şi după principiile lor resping cu totul.* Astfel *ei numesc natură ceea ce este născut, iar naştere ceea ce ia fiinţă*, aşa cum zic că e «lemnos» ceea ce are structura lemnului şi consideră drept «consonante» vocile care se armonizează între ele" (p. 1 112).

[XI, 2] „De ce (spune Colotes, adresîndu-se lui Empedocle) să ne mai chinuim purtîndu-ne de grijă, respingînd unele lucruri şi acceptînd altele ? Căci e limpede că noi înşine nu existăm şi nu întreţinem raporturi unii cu alţii".

[XI, 3] „Fii pe pace, dragă Colotarion, nimeni nu te împiedică să te îngrijeşti de tine însuţi învăţînd că natura lui Colotes nu este altceva decît Colotes însuşi, şi nici să pofteşti anumite lucruri (căci lucrurile sînt pentru noi desfătări) dovedind că nu există propriu-zis o natură a plăcintelor, a uleiurilor parfumate, a dragostei, ci există plăcintele, uleiurile parfumate şi femeile".

[XI, 4] „Căci şi un gramatic care ar spune că «forţa herculeană» este Hercule însuşi nu ar nega prin aceasta existenţa lui Hercule, întocmai cum cei ce afirmă că «consonant» şi «lemnos» sînt doar cuvinte derivate nu neagă astfel existenţa sunetelor şi a lemnului".

[XI, 5] „Atunci cînd Epicur zice că «natura înseamnă compusele şi vidul» trebuie să înţelegem oare că el vrea să spună că natura este şi altceva pe lîngă ceea ce există, sau că el are în vedere numai ceea ce există ? Tot aşa cum prin cuvintele «natura vidului» el înţelege chiar vidul şi cum, vorbind despre univers, spune : «natura universului»" (p. 1 112).

[XI, 6] „Ce a făcut, aşadar, altceva Empedocle învăţîndu-ne că natura este altceva decît ceea ce se naşte, iar moartea este altceva decît ceea ce moare ?" (p. 1 112).

Este citat Empedocle.

[XI, 7] „Se spune «naştere» cînd elementele,
Amestecîndu-se, apar în aer oamenii,
Sau fiarele sălbatice, ori plantele,
Sau păsările. Dar elementele cînd se despart
Spun oamenii că-i moarte tristă. Nu-i însă drept
Ce spun. Dar obiceiul fiind aşa, o spun şi eu".

[XI, 8] „Citînd aceste versuri, Colotes n-a observat că Empedocle n-a negat existenţa oamenilor, animalelor, copacilor şi păsărilor, care, după cum afirmă el, apar în urma amestecului elementelor, şi, arătînd greşeala celor care dau acestui amestec şi acestei dezagregări denumirea de «naştere», «tristă moarte», «crudă moarte», n-a interzis totuşi să se folosească pentru ele expresiile uzuale".

[XII, 1] „Neispăviţii nu-s de gînduri frămîntaţi ;
Ei nu-şi fac multe griji şi cred că ce n-a fost
Va fi, sau că din ce a fost nu va mai fi nimic !"

[XII, 2] „Aceste versuri proclamă în gura mare, pentru cei ce au urechi de auzit, că el nu neagă naşterea, ci naşterea din nimic, şi nu neagă moartea, ci dispariţia, transformarea în nimic".

[XII, 3] „«Un om înţelept n-ar putea nicidecum să prevadă,
Din ceea ce sufletu-i spune, că atîta cît omul
Trăieşte - - şi-aceasta el „viaţă"-o numeşte — el parte-o
Să aibă de bune şi rele-ntîmplări, pe cînd mai'nainte
De naştere, cum şi după-a lui destrămare,
Nimicnicie a fost şi nimicnicie el este».

În acești termeni nu se poate exprima cineva care neagă existența celor care s-au născut și care trăiesc, ci mai curînd unul care admite existența și a celor care nu s-au născut încă și a celor care au murit".

[XII, 4] „El [Colotes] afirmă însă că, după opinia lui Empedocle, nu putem fi niciodată bolnavi sau răniți. Dar cum se poate ca Empedocle, care susține că oamenilor le este dat binele și răul înainte de naștere și după moarte, să nu admită că ei pot să *sufere în timpul vieții* ?"

[XII, 5] „Dar cui nu-i este dat în cele din urmă, o, Colotes, să fie bolnav sau rănit ? — Doar vouă, care sînteți alcătuiți din atomi și vid, care sînt lipsiți de orice simțire. Dar nu acesta e lucrul cel mai rău, ci acela că pentru voi nu există nimic care să producă plăcere, întrucît atomul nu receptează nimic din cele ce produc plăcere, iar vidul este indiferent față de ele" (p. 1 113).

C) EPICUR ȘI PARMENIDE

[XIII, 2] „Dar eu nu înțeleg cum el, afirmînd că universul este unul, ne-a împiedicat să trăim".

[XIII, 3] „Căci și Epicur, cînd susține că *universul* este infinit, că n-are început și n-o să aibă nici sfîrșit, că nu poate deveni nici mai mare, nici mai mic, vorbește de univers ca de ceva unic. Cînd spune, la începutul tratatului său, că natura existentului constă din corpuri și vid, el pare a divide existența unică în două părți, dintre care una, într-adevăr, este nimic, iar voi o numiți imperceptibilă, vidă și nepieritoare, astfel încît și pentru voi lumea este una".

[XIII, 5] „Astfel încît trebuie să admitem două cauze ale apariției existentului : mulțimea infinită a atomilor și vidul ; dar acesta din urmă este pasiv și nu poate fi supus nici unei influențe, este incorporal, iar cea dintîi este haotică, lipsită de rațiune, infinită, se dezagregă ea însăși și provoacă tulburarea și, din cauza multitudinii ei, nu poate fi delimitată".

[XIII, 6] „Parmenide, dimpotrivă [după cum afirmă Colotes] n-a negat existența apei, nici a focului... și nici a orașelor dens populate din Europa și din Asia..."

[XIII, 8] „După cum, de altfel, el, înaintea lui Platon și chiar înaintea lui Socrate, a simțit că în natură există ceva ce poate fi doar aparență și ceva ce nu este accesibil decît rațiunii".

„Acesta (conceptibilul) este din veci neschimbător, veșnic Unul" ; după cum a spus el [Parmenide], este identic cu sine și rămîne, în esență, invariabil.

...iar Colotes... declară fără ocol că Parmenide, spunînd că „«lumea este Unul», neagă tot ce există".

[XIII, 9] „Parmenide admite conceptibilul sub forma ideii și a Unului, înțelegînd prin idee eternul și nepieritorul, iar prin Unul ceea ce este întotdeauna invariabil și identic cu sine..., în timp ce sensibilul este lipsit de ordine și se află în continuă mișcare".

[XIII, 10] „«Mintea care-i stăpînă pe ea cunoaște adevărul» se capătă în legătură cu conceptibilul, care e întotdeauna identic cu sine.

«Îndoielnică-i părerea unui om ce însuși nu crede în ea» —, căci ei [oamenii] se ocupă cu lucruri care suferă diferite schimbări și admit inegalitățile și pasiunile" (p. 1 114).

„Așadar, afirmația lui că existentul este Unul nu neagă pluralitatea fenomenelor sensibile, ci arată că natura lor diferă de ceea ce stabilește gîndirea".

D) EPICUR ŞI PLATON

Ca o dovadă a gîndirii nefilozofice a lui Plutarh poate fi citat, de pildă, următorul pasaj despre Aristotel :

[XIV, 4] *„Ideile* lui Platon, pentru care îl critică Colotes, sînt peste tot contestate de Aristotel, care îşi exprimă, în diverse forme, îndoiala asupra lor : în tratatele sale de etică şi de fizică, în dialogurile sale exoterice, aşa încît, *după opinia unora, în legătură cu aceste principii apare nu atît tendinţa lui spre înţelepciune*, cît *p a s i u n e a d i s p u t e i*, de parcă *şi-ar pune drept scop înjosirea filozofiei lui Platon*" (p. 1 115).

[XV, 2] „El [Colotes], ca şi cum ar deţine întreaga înţelepciune, consideră că expresiile : «omul nu există» şi «omul este ceva inexistent» sînt echivalente, că ele înseamnă acelaşi lucru. Platon însă *a diferenţiat cu grijă expresiile «a nu exista» şi «a fi inexistent»* în sensul că *în cea dintîi e inclusă negarea oricărei existenţe*, iar cea de-a doua *stabileşte o diferenţă între «existentul în fapt» şi «participantul la existenţă»*".

Iată încă un pasaj din care rezultă prostia imanentă, plină de vanitate, a fericitului Plutarh.

[XV, 3] „Filozofii de mai tîrziu n-au făcut decît să constate că între gen şi formă există o diferenţă..., dar *ei n-au reuşit să se ridice mai sus*, întrucît s-au lovit de prea mari dificultăţi de ordin logic".

[XV, 4] „Între «existent în fapt» şi «participant la existenţă» există acelaşi raport ca între cauză şi materie, original şi copie, forţă şi acţiune" (p. 1 115).

———

Dacă Plutarh comentează teoria ideilor a lui Platon în sensul că acesta [XV, 7] „nu disprefuieşte sensibilul, dar afirmă că numai conceptibilul are existenţă", — acest eclectic prostănac nu pricepe că tocmai aceasta este obiecţia ce i se aduce lui Platon. Platon nu contestă sensibilul, ci consideră că existentul este conceptibilul. Aşadar, existenţa sensibilă nu se exprimă în idei, ci conceptibilul este trecut şi el în sfera existenţei, astfel că există două lumi, una alături de alta. De aici se poate vedea ce răsunet are pedanteria platoniciană la oameni comuni ; or, pe Plutarh îl putem considera, după ideile sale filozofice, drept un om comun. Este, de altfel, un lucru de la sine înţeles : ceea ce la Platon apare ca ceva original, necesar, sublim pe o anumită treaptă a dezvoltării filozofiei, este la acest individ, care se află la hotarul lumii vechi, o vagă amintire despre cineva care nu se mai află printre cei vii, o lampă din vremuri antediluviene, şi produce aceeaşi impresie de repulsie ca şi un bătrîn care a dat în mintea copiilor.

Platon nici nu putea fi criticat mai bine decît o face Plutarh aducîndu-i laude :

[XV, 7] „El nu neagă ceea ce este prezent şi existent, ceea ce este perceput prin simţurile noastre, dar afirmă că fiinţează şi altceva, mai trainic şi mai stabil (reprezentările, abstrase de senzorial, dar exprimate în noţiuni), care nu se naşte,

nu dispare şi nu este supus influenţei (merită atenţie aceste trei determinări negative : nu — nu — nu) şi învaţă pe discipolii săi să exprime mai precis această deosebire (de fapt, aceasta e o deosebire pur verbală), numind-o pe una existentul, iar pe cealaltă născindul".

[XV, 8] „Tot aşa se întîmplă şi cu filozofii mai noi. Ei refuză să dea denumirea de existent la o mulţime de lucruri extrem de importante : vidul, timpul, spaţiul şi în genere la tot ce are un nume, între care se află şi tot ceea ce există în realitate.

Toate acestea, afirmă ei, nu constituie un existent, ci un ceva, şi se bucură în permanenţă de toate acestea în viaţă şi în filozofie ca de un existent care îşi continuă existenţa" (p. 1 116).

Apoi Plutarh se adresează lui Colotes cu întrebarea dacă nu cumva şi epicurienii fac diferenţă între existenţa veşnică şi cea trecătoare etc. Aici Plutarh devine ridicol cînd spune :

[XVI, 2] „Să fie Epicur mai înţelept decît Platon atunci cînd spune că totul este în aceeaşi măsură existent, deşi nu admite că ceea ce este veşnic şi indestructibil are o esenţă comună cu ceea ce există numai ca dependent şi schimbător şi ceea ce nu rămîne nici măcar o clipă identic cu sine ?"

[XVI, 3] „Dar chiar dacă Platon ar fi comis cea mai mare eroare în această privinţă, el ar fi trebuit să fie tras la răspundere pentru confuzie de termeni de către cei ce se exprimă mai precis în greceşte..." (p. 1 116).

E amuzant să asculţi această infatuată chemare la ordine, care îşi închipuie că e foarte înţeleaptă. Chiar el, Plutarh, reduce diferenţierea existenţei, făcută de Platon, la două denumiri, pentru ca apoi să afirme, pe de altă parte, că epicurienii nu au dreptate cînd atribuie ambelor aspecte o existenţă trainică (aceştia însă diferenţiază cu grijă „ceea ce e nepieritor" şi „ceea ce nu are început" de ceea ce există datorită combinării). Nu face şi Platon acelaşi lucru atunci cînd pune de o parte „existenţa", iar de altă parte „devenirea" ?

III. PLUTARH. 2) „ADVERSUS COLOTES"

C) EPICUR ŞI SOCRATE

[XIX, 2] „Există la Epicur o maximă care sună astfel : «nimeni, în afară de înţelept, nu are convingerea atît de nestrămutată încît să nu poată fi clintit din ea»" (p. 1 117).

Un pasaj important pentru înţelegerea legăturii care există între Epicur şi sceptici.

[XIX, 5] „Şi raţionamentul prin care încearcă să demonstreze că percepţiile noastre senzoriale nu ne oferă nimic precis şi sigur sub aspectul veracităţii nu infirmă faptul că fiecare lucru în parte se înfăţişează simţurilor noastre şi că, în activitatea noastră, în raport cu lumea fenomenală, ne folosim de percepţiile senzoriale ca de ceva autentic... şi util, pentru motivul că nu dispunem de altceva mai bun" (p. 1 118).

[XX, 1] „Faptul că Colotes îl batjocoreşte peste măsură pe Socrate şi îl atacă cu dispreţ se explică prin aceea că Socrate cercetează ce este omul şi cu tinerească trufie declară — după cum afirmă el (Colotes) — că nici el nu ştie acest lucru. Este clar că nici Colotes nu s-a gîndit vreodată la asta" (p. 1 118).

F) EPICUR ŞI STILPON

[XXII, 1—2] „El (adică Colotes) spune că *Stilpon face viaţa imposibilă*, susţinînd că *nu se poate stabili o legătură între o noţiune şi alta, diferită de ea*. «*Dar* [îi răspunde, mirat, Colotes] cum *vom trăi noi dacă nu vom spune : omul este bun etc.*, ci : *omul este om, bunul este bun* etc.»" (p. 1 119).

În timp ce, vorbind despre Colotes, trebuie într-adevăr să recunoaştem că el se pricepe să descopere părţile slabe ale oponentului său, despre Plutarh trebuie să spunem că el este în aşa măsură lipsit de orice simţ filozofic, încît nu ştie nici măcar despre ce este vorba. Cînd este condamnată teza identităţii abstracte şi se spune că ea înseamnă stingerea oricărei vieţi, Plutarh azvîrle, ca o contrapondere, următoarele replici neroade, demne de cel mai mărginit dascăl de ţară.

[XXII, 3] „Dar ce om a dus, din această pricină, un trai mai prost? Cine, auzind această afirmație (a lui Stilpon), nu a înțeles că aceasta e o glumă plină de duh sau o temă pentru exersarea minții în domeniul dialecticii? Rău, Colotes, nu este că nu poți să spui că «dumnezeu e bun»..., *ci să afirmi că pe dumnezeu nu poți nici să-l chemi pe nume*, nici să-l consideri *dumnezeu* [așa cum faceți voi], și că nu vreți să admiteți ca despre Zeus să se spună că e protectorul creației, despre Demeter că este dătătoare de legi, iar despre Poseidon că este protectorul fecundității. Înseamnă că faceți o proastă separare a noțiunilor între ele și vă umpleți viața cu o atitudine disprețuitoare și impertinentă față de zei atunci cînd, luîndu-le zeilor supranumele ce li s-a dat, voi desființați jertfele, misterele, procesiunile solemne, sărbătorile" (p. 1 119).

[XXIII, 1] „Sensul celor spuse de Stilpon este acesta: Atunci cînd, vorbind despre cal, pronunțăm predicatul «aleargă», atunci, spune el, predicatul nu este de aceeași natură cu subiectul despre care e vorba, ci diferit. Una este, în fond, noțiunea de «om» și alta este aceea de «bun» [și în acest fel se disting expresiile: «a fi cal» și «a fi alergător»]. Fiindcă dacă ni se cer determinări pentru fiecare noțiune în parte, înseamnă că nu vom da la amîndouă aceeași determinare. De aceea greșesc acela care folosește pentru o anumită noțiune un predicat diferit de ea..."

[XXIII, 2] „Fiindcă dacă cuvintele «om» și «bun» ar avea aceeași semnificație..., cum s-ar putea spune despre piine și despre un leac că sînt «bune»?" (p. 1 120).

E foarte bună și foarte importantă replica pe care i-o dă Stilpon.

G) EPICUR ȘI CIRENAICII

[XXIV, 4] „Ei (cirenaicii) spun: «simțim dulceața», «ni se face negru înaintea ochilor», întrucît fiecare din aceste impresii exercită [asupra noastră] o acțiune aparte, specifică ei, și permanentă. Dar că este într-adevăr dulce mierea... și că este într-adevăr întunecat văzduhul noaptea, e o aserțiune pusă sub semnul îndoielii de numeroase mărturii, atît din partea animalelor și a lucrurilor, cît și din partea oamenilor: în timp ce unii o resping, alții, dimpotrivă, o acceptă..."

[XXIV, 5] „De aici reiese că o părere e ferită de eroare numai în măsura în care se bazează pe emoții; dar cînd ea părăsește terenul emoțiilor și începe să se ocupe de obiectele exterioare și să emită raționamente asupra lor, atunci ea vine în contradicție cu părerile altor oameni, care de la aceleași lucruri capătă impresii contrare și ajung să-și formeze reprezentări cu totul diferite" (p. 1 120).

[XXV, 2] „Căci dacă o imagine se prezintă rotundă, iar alta frîntă, trebuie spus că ele, în ciuda afirmației că percepțiile senzoriale reproduc adevărul, nu permit totuși să se considere că turnul e rotund sau că vîsla e frîntă; *oamenii recunosc emoțiile și reprezentările lor, dar nu vor să admită că obiectele din afara noastră sînt în realitate* [așa cum ni se înfățișează]".

[XXV, 4] „Imaginea pe care o percepem prin organul vizual ne prezintă în formă frîntă tocmai vîsla, nefrîntă, care produce această imagine".

[XXV, 5] „Prin urmare, întrucît există o diferență între reprezentare [care ne este dată prin simțuri] și ceea ce există în afara noastră, înseamnă că trebuie sau să recunoaștem veridicitatea reprezentării percepute, sau, dacă nu, acordînd precădere esenței față de aparențe, trebuie să prezentăm noi mărturii" [p. 1 121].

H) EPICUR ŞI ACADEMICII (ARCESILAU)

Cele spuse în legătură cu aceasta de către Plutarh se reduc la faptul că academicii recunosc trei feluri de mişcări sufleteşti : imaginaţia, năzuinţa, consimţirea ; tocmai în aceasta din urmă îşi are rădăcinile eroarea. Aşadar, senzorialul nu-şi pierde valabilitatea nici în sens teoretic şi nici în sens practic ; îşi pierde valabilitatea doar părerea.

El încearcă să le demonstreze epicurienilor că pun la îndoială ceva ce e absolut evident.

IV. LUCREŢIU. „DE RERUM NATURA"
Edit. Eichstädt, 1801, vol. I

Se înţelege de la sine că la Lucreţiu găseşti doar puţine lucruri ce pot fi folosite.

Cartea întîi

„Cînd ticăloasă viaţa omenească
Zăcea pe-acest pămînt îngenuncheată
Sub ochii tuturora de povara
Religiei, ce-şi arăta din ceruri
Hidosu-i cap, ameninţînd pe oameni,
Un grec întîi şi-ntîi luă-ndrăzneală
Şi-n ochii lui cei muritori spre dînsa
Îi ridică şi-i stete împotrivă.
Nici basmele cu zeii şi nici fulgerul
nu l-au oprit, nici bubuitul cerului ;
. . . . . .
La rîndul ei, religia fu astfel
Călcată în picioare şi strivită,
Iar biruinţa lui ne face una
Cu cerul !"... (v. 63—80) [82—110 *].

„Că din nimic nimica nu se naşte,
Din vrerea unor zei". (v. 151) [217—48].

„Ceva dacă s-ar naşte din nimica,
Orice s-ar naşte din orice : nimica
N-ar mai avea nevoie de sămînţă..." (v. 160—161) [231—233].

„Ca nu cumva să-ncepi a nu mai crede
În ce-ţi spun eu — şi asta căci atomii
Nu-i poţi vedea cu ochii"... (v. 268—269) [397—399].

„...Natura deci lucrează
Cu mici corpusculi, nevăzuţi de nime" (v. 329) [482—483].

* *Lucreţiu.* „Poemul naturii", Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1965. — *Nota trad.*

„Cu toate acestea, tot nu este numai
Materie compactă pretutindeni,
Deoarece şi vid există-n corpuri" (v. 330—331) [484—486].

„...nu vei merge-ntr-una...
Tot ispitind la rînduiala lumii...

...Deci este
Un loc deşert şi gol, pe care nu-l poţi
Cu mîna pipăi. De n-ar fi golul,
Nimic nu s-ar putea mişca în lume...

Nimica n-ar putea păşi-nainte,
Căci nu s-ar trage înapoi nimica...

...De n-ar fi-n lume vid...
Nici nu s-ar fi născut de loc, fiindcă
Materia compactă pretutindeni,
Ar fi rămas într-un repaus veşnic" (v. 333—346) [487—507].

„...ori trebuie
Să spui, atunci, că e şi vid în corpuri
Şi că mişcarea de la el se trage" (v. 383—384) [558—560].

„Natura toată — aşa cum e în sine,
Din două lucruri deci e-alcătuită,
Căci nu există decît numai corpuri
Şi vid, în care-aceste-s aşezate" (v. 420—421) [615—618].

„Nici timp prin sine însuşi nu există...
Şi trebuie s-o spunem : nu e nimeni
Să simtă timpul despărţit de lucruri,
De-a lor mişcare şi de-al lor repaus" (v. 460—464) [683—689].

„...Şi astfel,
Tu poţi vedea că faptele trecute
Nu sînt prin ele însele, nu există
Ca nişte corpuri, nici nu au fiinţă
Cum are vidul ; mai curînd poţi spune
Că-s numai întîmplări ale materiei,
Precum şi ale locului acelui
În care se petrece orice lucru" (v. 480—484) [713—720].

„...fiindcă am găsit că este
O îndoită fire, două lucruri
Cu totul neasemenea-ntre ele,
Materia şi vidu-n care toate
Se mişcă, amîndouă-aceste-trebuie
Neapărat să fie elemente
Prin ele însele, fără să s-amestece
Ele-n de ele, căci acolo unde
E spaţiu gol sau vid, cum îi mai zicem,
Nu e materie, şi unde este
Materie nu este vid, nu-i spaţiu" (v. 504—510) [751—761].

„...materia eternă..." (v. 541) [807].

„Deoarece, apoi, şi în atomul
Pe care nu-l vedem cu ochii, *este*
O culme — cea din urmă — a micimii.
Aceasta n-are părţi, fără-ndoială :
Făptura ei nu poate fi mai mică.
De sine stătătoare niciodată
Ea n-a fost, nici nu va putea să fie" (v. 600—604) [893—899].

„...sînt corpi a cărora ciocnire,
Mişcare, rînduială, aşezare
Şi formă nasc şi focul ; dacă însă
Ei ordinea şi-o schimbă — atunci se schimbă
Şi lucrul însuşi ; ei nu sînt asemeni
Nici focului, nici altui lucru care
Să poată pîn'la simţurile noastre
Dintr-însul să trimită părticele
Şi simţurile noastre să le-atingă" (v. 685—690) [1 025—1 033].

„Dacă-n sfîrşit sînt toate zămislite
Din cele patru elemente numai,
Şi-n ele toate se întoarnă iarăşi,
Cum poţi să zici că ele-s elementele ?
De ce nu zici că celelalte lucruri
Sînt mai curînd stihiile acelora ?" (v. 764—767) [1 149—1 154].

„Iar dacă crezi că focul şi pămîntul,
Că apa şi-adierile de aer
Se-mpreunează astfel în de ele,
Încît nimica nu le schimbă firea
În îmbinarea lor, din toate patru
Nimic nu vei putea să zici atunce
Că s-a creat cîndva, nici vietate,
Nici corp făr-de viaţă, cum e-un arbor :
Căci fiecare-o să-şi arate firea
Într-o-mbinare-aşa de felurită,
Şi vei vedea că aeru-n amestec
Rămîne cu pămîntul şi că focul
Rămîne foc amestecat cu apă.
Principiile lucrurilor trebuie
Să aibă însă în crearea lumii
O fire nevăzută şi ascunsă,
Ca nu cumva să iasă la vedere
Ceva care să steie împotrivă,
Împiedicînd făptura ce se naşte
Să aibă firea ei deosebită" (v. 773—781) [1 158—1 177].

„...că focu-ntîi se schimbă
În aer, şi... din aer iese apa
Şi din aceasta iese-apoi pămîntul,
Şi că, pe urmă, — aceste toate iarăşi
Se-ntoarnă din pămînt : mai întîi apa,
Pe urmă aerul, pe urmă focul.
Aceste nu-ncetează niciodată
Să se tot schimbe ele în de ele,
Din cer să meargă la pămînt şi iarăşi

De la pămînt la aștrii de pe boltă.
Atomii însă asta n-o pot face
Nici într-un chip : ceva într-una trebuie
Să dăinuiască neschimbat ; altminteri
Iar s-ar întoarce toate în nimica.
Un lucru dacă-și iese din hotare
Schimbîndu-se, numaidecît aceasta
E moartea lui : ce-a fost mai înainte.
El nu mai e..." (v. 783—793) [1 079—1 106].

„Nu te mira : mulțime de principii,
Comune multor corpuri, sînt în ele
Amestecate fel și chip ; de-aceea
Și corpurile cele felurite
Își trag din lucruri felurite hrana" (v. 814—816) [1 125—1 129].

„Căci tot acei atomi focmesc și mare,
Și riuri, și pămînt, și cer, și soare,
Tot ei și grîne, arbori și ființe ;
Atîta numai că se mișcă altfel
Și cu atomi deosebiți se-mpreună" (v. 820—822) [1 134—1 138].

„Unde mai pui cît de neputincioase
Sînt cele ce-și închipuie — Anaxagora
Că sînt «principiile» lumii...
Ce va putea din toate-aceste oare
Să-nfrunte-o lovitură mai puternică,
Scăpînd de moarte...
Ce ? Focul ? Apa ? Aerul ? Sau sîngele ?
Sau oasele ? Nimic, așa socot eu !
Aceste lucruri, toate, deopotrivă
Pieri-vor, cum vedem că pier aieve
Atîtea lucruri chiar sub ochii noștri,
Învinse de-o putere oarecare" (v. 846—856) [1 172—1 288].

„În lemne dacă stă ascunsă flacăra
Și fumul și cenușa, sînt și lemnele
Făcute tot din părți de altă fire" (v. 872—873) [1 310—1 312].

„O singură portiță de scăpare
Îi mai rămîne-aici lui Anaxagora :
El crede că în toate sînt de toate,
Ascunse însă și amestecate,
Dar noi vedem cu ochii numai lucrul
Acela ale cărui elemente
Mai numeroase sînt și-s așezate
În frunte chiar de tot și la vedere.
Cît de departe este și aceasta
De judecata cea adevărată !
De-ar fi așa, ar trebui și grîul,
Cînd rîșnița-l fărîmă fără milă,
Un pic măcar de sînge să arunce...
Și... În sfîrșit, în lemne,
Cînd le zdrobești, ar fi să vezi ascunse

Cenuşă, fum şi chiar scîntei ! Cum însă
E-nvederat că din aceste toate
Nimica nu se-ntîmplă, tu, de-acceea,
Să ştii că-n lucruri alte lucruri nu sînt
Amestecate-aşa, ci, dimpotrivă,
Semințele, comune multor lucruri
În multe feluri sînt amestecate
Şi stau ascunse-n lucruri..." (v. 874—895) [1 320—1 354].

„Acuma ce ţi-am spus mai înainte
Tu vezi prea bine — că e lucru foarte
De căpetenie să ştii : aceiaşi
Atomi adeseori cu care alţii
Se-mpreună şi-n ce orînduială,
Şi ce mişcări fac în de ei atomii
Puţin dacă se schimbă între dînşii,
Atomii, tot aceiaşi, pot să facă
Şi foc şi lemn ; la fel, în aste două
Cuvinte literele-abia se schimbă,
Dar vorbele-s deosebite : *ignes*
Şi *Jigna !...*" (v. 906—913) [1 367—1 378].

„Al lumii tot deci n-are nici o margine,
Oriîncotro ai apuca-o : altfel.
Ar trebui ca el să-aib-un capăt,
Nu poate însă-avea un lucru capăt,
De nu e dincolo de el alt lucru,
Spre a-l mărgini aşa, ca să se vadă
Hotarul de la care mai departe
Tu nu mai ai sub ochii tăi pe-ntîiul.
Cum însă trebuie să spui că dincolo
De-al lumii tot nimica nu mai este,
Acesta n-are capăt ; aşadară
El n-are nici sfîrşit şi nici măsură" (v. 957—963) [1 143—1 154].

„...Apoi, dacă tot spaţiul
Întregii lumi ar fi din toate părţile
Închis în nişte margini hotărîte
Şi ţărmurit...
...atunce
N-ar fi nici cer...
Atomii însă n-au de loc repaus,
Căci fund nu-i nicăieri, ca ei să poată
Cădea la fund şi-acolo să s-aşeze.
Da ! lucrurile toate iau fiinţă
Într-o mişcare pururi ne-ntreruptă :
De peste tot corpusculii materiei,
Chiar şi de jos, tot izvorăsc din haos,
Ca să plinească lipsurile lumii" (v. 983—996) [1 482—1 501].

„Iar ca să-şi pună universul margini,
Nu-l lasă firea lui : aceasta cere
Materia să fie mărginită
De vid şi vidul însuşi de materie ;

Urmînd așa, cînd unul, cînd cealaltă,
Și universul este fără margini,
Chiar dacă una din aceste două
Stihii n-ar țărmuri-o pe cealaltă,
La infinit ea s-ar întinde singură !" (v. 1 008—1 012) [1 516—1 524].

„...rîuri cu belșug de apă
Plinesc mereu nesățioasa mare ;
De-atunci, de soare încălzit, pămîntul
Își înnoiește roadele, și neamul
Ființelor, prăsindu-se, e pururi
În floare, iară focurile cerului
Tot nu s-au stins și-alunecă pe boltă !
Aceasta însă n-ar putea-o face
Atomii, dacă din nemărginire
N-ar izvorî materia din care
Să se-mplinească ne-ntrerupt, la vreme,
Ce s-a pierdut din fiecare specie.
Căci, după cum, lipsite de mîncare,
Ființele tînjesc și pier, de-asemeni
Și toate celelalte corpuri trebuie
Să piar-atunce cînd, din vreo pricină,
Materia, din drumul ei întoarsă,
Nu le mai poate fi la îndemînă" (v. 1 034—1 040) [1 553—1 570].

Așa cum primăvara natura se dezvăluie în toată goliciunea ei și, conștientă parcă de triumful ei, își arată toate farmecele, în timp ce iarna ea își ascunde, rușinată, înfrîngerea sub zăpadă și gheață, tot așa Lucrețiu, stăpînul vioi, cutezător și poetic al lumii, se deosebește de Plutarh, care-și ascunde „eul" meschin sub zăpada și gheața moralei. Cînd întîlnim un individ umil, încheiat grijuliu la toți nasturii, ne uităm, fără să vrem, în jurul nostru, îndoindu-ne de existența noastră și temîndu-ne parcă să nu ne pierdem. Dar cînd vedem un îndrăzneț acrobat în hainele lui pestrițe, uităm de noi, ne simțim mai presus de noi înșine, de parcă am fi puteri universale, și respirăm mai liber. Cine se simte mai împăcat cu morala și mai liber ? Cel care, abia ieșit din școala lui Plutarh, cugetă la soarta nedreaptă a celor buni care-și pierd prin moarte roadele vieții lor, sau cel care vede realizată eternitatea, ascultînd cîntul semeț, tunător al lui Lucrețiu :

„...speranță mare
De glorie mă săgetă la inimă
Cu tîrsul ei cel ascuțit, vărsîndu-mi
În piept amorul dulce-al poeziei.
Și eu acuma-nflăcărat de dînsul,
Cu mintea plină de avînt cutreier
Ținuturile cele neumblate
Din țara Pieridelor, pe unde
Nu i-a călcat piciorul nimănuia.
Îmi place la izvoare ne-ncepute
Să merg, din ele să m-adăp ; îmi place

Flori nouă să culeg şi frunţii mele
Să-i împletesc o splendidă cunună,
Cum pîn-acuma muzele nici unui
Poet de-ai noştri nu i-au pus pe frunte :
Întîi, fiindcă îi învăţ pe oameni
Tot lucruri mari şi vreau să-i scap pe dînşii
Din lanţurile strîmte-ale religiei ;
Apoi, fiindcă eu, cu nişte lucruri
Greu de-nţeles, fac versuri aşa limpezi,
Şi peste toate, însuflat de muze.
Vărs farmecul cel dulce-al poeziei" (v. 921 [1 391] şi urm.).

Cel care, în loc să construiască cu propriile sale mijloace lumea întreagă, să fie demiurg, preferă să se scormonească veşnic în interiorul lui îşi atrage anatema spiritului şi asupra lui se abate interdicţia, dar în sens invers : el este izgonit din templu şi lipsit de desfătarea eternă a spiritului, şi ajunge să se legene în meditaţii pe tema propriei sale beatitudini, iar noaptea, în somn, să se viseze pe sine însuşi.

„Beatitudinea nu este recompensa pentru binefacere, ci binefacerea însăşi" [55].

Vom vedea totodată cum Lucreţiu îl înţelege incomparabil mai bine, din punct de vedere filozofic, pe Epicur decît Plutarh. Prima condiţie pentru o cercetare filozofică este să ai un spirit liber, cutezător.

În primul rînd merită să fie apreciată excelenta critică făcută, de pe poziţii epicuriene, filozofilor naturii precedenţi. Şi ea merită cu atît mai mult să fie examinată, cu cît pune cu măiestrie pe primul plan trăsăturile caracteristice ale doctrinei epicuriene.

Noi acordăm o deosebită atenţie explicaţiilor în legătură cu Empedocle şi Anaxagora, întrucît ele sînt aplicabile în şi mai mare măsură celorlalţi filozofi ai naturii.

1. Nu pot fi considerate drept substanţe nici un fel de elemente *determinate*. Căci dacă totul trece în aceste elemente şi totul ia naştere din ele, atunci de ce să nu admitem, totodată, că în acest proces reversibil ele au drept principiu ansamblul tuturor celorlalte lucruri ? Fiindcă aceste elemente nu reprezintă nici ele decît o formă determinată, mărginită, de existenţă alături de celelalte lucruri şi se formează, de asemenea, prin procesul care are loc în aceste lucruri. Şi invers (v. 764—768).

2. Dacă se consideră drept substanţe anumite elemente determinate, atunci, pe de o parte, unilateralitatea lor naturală se manifestă prin aceea că ele se afirmă în ciocnirea dintre ele, îşi arată modul lor determinat de a fi şi în felul acesta se dizolvă în con-

trariul lor ; pe de altă parte însă, ele se supun unui proces mecanic natural sau unui alt proces, și își dezvăluie capacitatea lor de a forma, mărginită de singularitatea lor.

Dacă filozofilor ionieni ai naturii le găsim o justificare istorică în faptul că, după părerea lor, focul, apa etc. erau nu un element sensibil determinat, ci ceva general, înseamnă că Lucreţiu, ca adversar al lor, a avut perfectă dreptate cînd le-a imputat acest lucru. Din moment ce elementele care se dezvăluie la lumina zilei, care sînt accesibile simţurilor, sînt considerate drept substanţe fundamentale, atunci criteriul lor îl constituie percepţia senzorială și formele sensibile ale existenţei lor. Dacă se spune că ele capătă altă determinare atunci cînd formează principiile fundamentale a ceea ce există, atunci această determinare rămîne astfel ascunsă, nedezvăluindu-se în singularitatea sensibilă a elementelor, — ca este doar interioară ; prin urmare, determinarea în care ele apar ca principii fundamentale este pentru aceste elemente ceva exterior, ceea ce înseamnă că ele se manifestă ca atare nu ca acest element determinat, și anume nu prin ceea ce le distinge de celelalte elemente ca foc, apă etc. (v. 773 și urm.).

3. În al treilea rînd, recunoașterea unor elemente determinate drept principii fundamentale este contrazisă nu numai de fiinţarea lor mărginită alături de celelalte, din numărul cărora au fost arbitrar desprinse (astfel, în comparaţie cu acestea din urmă, asemenea elemente nu se disting prin altceva decît prin caracterul determinat al numărului lor ; dar, pe cît se pare, un asemenea caracter determinat, ca ceva limitat, se determină principial tocmai prin mulţimea, prin infinitatea celorlalte lucruri).

Propria finitate și mutabilitate a acestor elemente se manifestă nu numai în legătura lor reciprocă, de formă deosebită, în care se dezvăluie atît exclusivismul lor, cît și capacitatea de formare cuprinsă în limitele lor naturale. Dar această finitate și mutabilitate se manifestă și în însuși procesul în care, după cum se afirmă, a luat naștere lumea.

Dat fiind că aceste elemente sînt cuprinse într-o formă naturală deosebită, creaţia lor poate fi și ea tot ceva deosebit, adică poate fi doar transformarea lor proprie, care iarăși își are forma ei deosebită, și anume forma ei naturală deosebită ; cu alte cuvinte : creaţia lor este procesul natural al transformării lor. Aceşti filozofi ai naturii admit că tocmai în felul acesta pîlpîie focul în aer, că așa se iscă și cade ploaia, că așa se formează pămîntul. Așadar, aici se dezvăluie propria mutabilitate a elementelor, și nicidecum stabilitatea lor, sau fiinţarea lor substanţială, care le e proprie lor ca unor principii fundamentale, căci creaţia lor înseamnă mai degrabă

moartea existenţei lor deosebite, iar ceea ce se naşte îşi are, dimpotrivă, originea în mutabilitatea lor (v. 783 şi urm.).

În intercondiţionarea necesară a fiinţării elementelor şi a lucrurilor naturale se exprimă doar faptul că condiţiile lor sînt propriile lor forţe, atît în afara lor, cît şi în ele înseşi.

4. Lucreţiu trece acum la homeomeriile lui Anaxagora. Obiecţia pe care le-o face el constă în aceea că :

„Primordiile sînt, totodată, la el prea efemere".

Întrucît homeomeriile posedă aceeaşi calitate, reprezintă aceeaşi substanţă ca şi lucrurile ale căror homeomerii sînt ele, trebuie să le atribuim aceeaşi instabilitate pe care o observăm în manifestările lor concrete. Dacă în lemn se află ascunse focul şi fumul, înseamnă că el este alcătuit „dintr-un amestec de substanţe diferite". Dacă orice corp ar fi compus din toate semincele perceptibile prin simţuri, atunci el, dacă l-am sfărîma, ne-ar arăta că conţine asemenea seminţe.

Poate să pară straniu că o filozofie cum e cea epicuriană, care îşi are izvorul în sfera sensibilului şi îl ridică pe acesta, în cunoaştere cel puţin, la rangul de criteriu suprem, admite ca principiu fundamental un lucru atît de abstract, o „forţă atît de oarbă" cum e atomul. În legătură cu aceasta, vezi versurile 773 şi urm., 783 şi urm., în care se arată că principiul fundamental trebuie să aibă o existenţă de sine stătătoare, fără să posede vreun fel de proprietăţi fizice sensibile deosebite. El este substanţa :

„Căci tot acei atomi tocmesc şi mare,
Şi rîuri, şi pămînt, şi cer, şi soare,
Tot ei şi grîne, arbori şi fiinţe" (v. 820 [1 134] şi urm.).

Acestui principiu îi este proprie universalitatea.

O importantă remarcă cu privire la raportul dintre *atom* şi *vid*. Despre această „dublă natură" Lucreţiu spune :

„...este
O îndoită fire, două lucruri
Cu totul neasemenea-ntre ele" (v. 504 [751] şi urm.).

Mai departe, ele se exclud reciproc :

„...căci acolo unde
E spaţiu gol, sau vid, cum îi mai zicem,
Nu e materie, şi unde este
Materie, nu este vid, nu-i spaţiu" (ibid.).

Fiecare din ei este el însuşi principiul fundamental ; prin urmare, nici atomul, nici vidul nu este asemenea principiu, ci un asemenea principiu este temeiul lor, ceea ce fiecare din ei exprimă ca

esență de sine stătătoare. În încheierea sistemului epicurian, acest termen intermediar își va găsi încoronarea.

Despre vid ca principiu al mișcării vezi L. I, v. 333 [492] și urm., și anume ca principiu imanent — v. 383 [558] și urm. τὸ κενὸν καὶ τὸ ἄτομον — opoziția obiectivată dintre gîndire și ființare.

LUCREȚIU. „DE RERUM NATURA"

Cartea a doua

„Nimic pe lume însă nu-i mai dulce
Decît să stai pe culmile senine,
Bine-ntărite, ale-nțelepciunii" (v. 7 [9] și urm.).

„Sărmane minți, o ! inime orbite !
În ce-ntuneric, în ce primejdii
Se scurge-această viață-așa de scurtă !..." (v. 14 [18] și urm.).

„Căci tot așa cum tremură copiii
Și-n noaptea oarbă ei se tem de toate,
Noi la lumina soarelui ne temem
De niște lucruri care-ntru nimica
Nu sînt mai de temut decît acele
De care noaptea se-ngrozesc copiii,
Crezînd că pot să li se-ntîmple-aieve.
Nu razele de soare, deci, nu alba
Lumin-a zilei trebuie să-mprăștie
Din suflet întunericul și spaima,
Ci observarea, studiul naturii" (v. 54 [80] și urm.).

„...dacă ei mereu prin vid colindă,
Neapărat că trebuie să fie
Sau duși de greutatea lor, sau, poate,
Loviți de alți atomi..." (v. 82 [122] și urm.).

„Să-ți amintești că-n toată lumea asta
Nu este-un fund, și *corpurile prime*
N-au nicăierea unde să s-așeze,
Căci spațiul nu are nici măsură,
Nici capăt ; el se-ntinde-n toate părțile
Nețărmurit : am arătat aceasta
Pe larg..." (v. 89 [134] și urm.).

„...Nu-i lucru de mirare
Că nu li-i dat prin fără-fundul vidului
Nici un repaus corpurilor prime,
Ci, dimpotrivă, pururea mînate
De-o necurmată, varie mișcare,
O parte se izbesc și-apoi răsaltă
La depărtări mai mari ; o parte însă,
Izbindu-se, rămîn unul de altul
La depărtări mai mici..." (v. 94 [141] și urm.).

Formarea conglomeratelor de atomi, respingerea şi atracţia acestora este însoţită de zgomot. În atelierul şi forjeria lumii se dă o luptă tumultuoasă, încordată. Lumea în a cărei tainică inimă bîntuie o asemenea furtună este sfîşiată lăuntric.

Însăşi raza de soare care cade în locuri umbrite ne oferă o imagine a acestui război etern.

„Tu vei vedea puzderii de corpusculi,
Jucîndu-se-n lumina razei însăşi,
În felurite chipuri ; ei dau lupte
Ca-ntr-un război etern, şi, cete, cete,
Se-ncaieră-ntre ei şi se descaieră
Făr-de popas. Tu, din acest exemplu,
Prea bine poţi acuma să-ţi închipui
Cum se frămîntă-n vidul fără margini
Atomii mei de-a pururi..." (v. 115 [172] şi urm.).

Se vede cum forţa oarbă, fatală, a destinului se transformă în arbitrariul persoanei, al individului, şi distruge formele şi substanţele.

„Tu se cuvine încă şi de aceea
Să iei în seamă bine-aceşti corpusculi,
Pe care-i vezi cu ochii cum se mişcă
Necontenit în raza cea de soare,
Fiindcă astfel de mişcări dezvăluie
Mişcările materiei, ascunse
Şi nevăzute : din aceşti corpusculi
Tu vei vedea că mulţi îşi schimbă drumul,
Minaţi fiind de lovituri ascunse,
Şi că, respinşi, ei se întorc din cale" (v. 124 [184] şi urm.).

„...mai întîi se mişcă
Atomii de la sine ; dup-aceea
Sînt puse în mişcare şi împinse
De loviturile lor nevăzute
Acele corpuri care sînt urzite
Din mai puţini atomi şi-a căror forţă
E-aproape ca aceea a atomilor.
Apoi izbesc, şi-aceste, mai departe,
Pe cele care sînt mai mari. Şi, astfel,
De la atomi mişcarea se ridică
Şi-ajunge-ncet la simţurile noastre,
Aşa încît se mişcă şi corpusculii
Pe care îi putem vedea cu ochii
În raza cea de soare, fără însă
Ca loviturile care dau naştere
Mişcării lor să lasă la vedere" (v. 132 [196] şi urm.).

„Atomii însă cei solizi şi simpli
Cutreieră prin vid curat şi nu sînt
Opriţi în cale de nimic de-afară ;
Din părţile lui fiecare face
Un singur tot, şi ei, în partea-n care

Prin spațiu au pornit-o, într-acolo
Cu toat-a lor putere se îndreaptă :
Deci nu e de mirare că ei trebuie
Să-ntreacă din iuțeală toate cele,
Să meargă mult mai iute ca lumina
Și să străbat-un spațiu mult mai mare
Tot în același timp în care soarele
Cu-a'sale raze umple tot văzduhul" (v. 156 [234] și urm.).

„Chiar dacă eu n-aș ști ce sînt atomii,
Aș îndrăzni s-aduc dovezi chiar numai
Din ce se-ntîmplă sus, în cer, ba încă
S-adeveresc din multe alte lucruri
Că nicidecum n-a fost făcută lumea
Din vrerea unor zei de dragul nostru" (v. 177 [264] și urm.).

„...nici un lucru,
Lăsat în voia lui, nu se ridică
De jos în sus, nu poate-n sus să meargă" (v. 185 [276] și urm.).

„Declinatio atomorum a via recta" * este una din concluziile cele mai profunde, și ea decurge din însăși esența filozofiei epicuriene. Poate să ironizeze Cicero mult și bine o asemenea concluzie, dar pentru el filozofia este ceva tot atît de străin ca și președintele Statelor Unite ale Americii.

Linia dreaptă, simpla direcție, este suprimarea ființării-pentru-sine nemijlocite, a punctului ; ea este punctul suprimat. Linia dreaptă este un alt mod de a fi al punctului. Atomul este o ființare punctică care exclude din sine un alt mod de a fi, este ființarea pentru sine absolută, nemijlocită ; el exclude, așadar, simpla direcție, linia dreaptă, deviază de la ea. Atomul ne arată că natura lui nu constă în spațialitate, ci în ființarea pentru sine. El nu se supune legii spațialității, ci unei alte legi.

Linia dreaptă exprimă nu numai suprimarea punctului, ea este și ființarea în fapt a acestuia. Atomul este indiferent față de întinderea ființării în fapt, el nu se desface în deosebirile existente, dar în același timp el nu este o simplă ființare, ceva doar nemijlocit, ca și cum ar fi indiferent față de propria sa ființare, ci există tocmai în deosebirea de ființarea în fapt ; el se închide în sine însuși împotriva acestei ființări ; exprimat în termenii senzorialității, aceasta înseamnă că el deviază de la linia dreaptă.

După cum atomul deviază de la premisa sa, se leapădă de natura sa calitativă, ceea ce face să se vadă că această lepădare, această închidere în sine, liberă de premise, lipsită de conținut, există pentru el însuși, că în felul acesta se manifestă propria lui calitate, tot așa și întreaga filozofie epicuriană deviază de la pre-

* — „Devierea atomilor de la linia dreaptă". — *Nota trad.*

mise. Aşa, de exemplu, plăcerea este doar o deviere de la durere, este, prin urmare, o deviere de la o stare în care atomul se manifestă ca diferenţiat, ca având o fiinţare în fapt, ca fiind împovărat de nefiinţare şi premise. Dar în faptul că există durerea etc., că aceste premise, de la care are loc devierea, există pentru individ, este inclusă finitatea lui, şi în această privinţă el se dovedeşte a fi ceva întîmplător. Ce-i drept, noi vedem că premisa ca atare există pentru atom, pentru că el n-ar devia de la linia dreaptă dacă ea n-ar exista pentru el. Dar aceasta decurge din punctul de vedere al filozofiei epicuriene ; ceva liber de premise este căutat de ea în lumea premisei substanţiale, sau, ca să ne exprimăm în termenii logicii : întrucît fiinţarea pentru sine este pentru ea principiul nemijlocit, exclusiv, fiinţarea în fapt îi este opusă, n-a fost depăşită logic de ea.

De la determinism, în cazul de faţă se deviază în aşa fel, că întîmplătorul este ridicat la rangul de necesitate, iar arbitrarul la rangul de lege. Dumnezeu îşi întoarce faţa de la lume, lumea nu există pentru ei, şi de aceea este el dumnezeu.

Aşadar, se poate spune că „devierea atomului de la linia dreaptă" este legea atomului, pulsul lui, calitatea lui specifică, şi tocmai de aceea doctrina lui Democrit a avut cu totul alt caracter, n-a fost o filozofie a timpului său, cum a fost filozofia epicuriană.

„De-ar fi ca ei din drum să nu s-abată,
Cu toţii ar cădea în jos prin hăul
Cel fără fund, ca picurii de ploaie :
Nici o-ntîlnire n-ar fi fost atunce
Şi nici un ciocnet de atomi, şi, astfel,
Nimica n-ar mai fi creat natura" (v. 221—224) [326—332].

Dat fiind că lumea este creată, dat fiind că atomul se raportează la sine, adică la un alt atom, înseamnă că mişcarea lui nu este o mişcare care presupune un alt mod de a fi — cum e mişcarea în linie dreaptă —, ci una care deviază de la linia dreaptă, se raportează la sine. În reprezentarea senzorială acest lucru se exprimă astfel : atomul se poate raporta numai la atom, şi fiecare din ei deviază de la linia dreaptă.

„Deci iară zic şi iar : atomii trebuie
Din drumul lor puţin să se abată
Cît mai puţin şi nu mai mult de-atîta,
Spre a nu părea că ne gîndim la nişte
Mişcări piezişe, nu, căci la aceasta
Se-mpotriveşte adevărul însuşi" (v. 243—245) [358—363].

„Şi dacă, în sfîrşit, orice mişcare
Se leagă pururea de alta ; dacă
Din una veche naşte alta nouă

C-o rînduială pururi neschimbată ;
Și dacă printr-o deviere-atomii
Nu-ncep nici o mișcare de la sine
Care să rupă lanțurile soartei,
Așa încît să nu urmeze cauzele
Din veac și pînă-n veac neîntrerupte,
De unde au pe-acest pămînt ființele,
De unde, zic, au ele-acea voință
Ce i s-a smuls destinului, prin care
Noi mergem unde-i place fiecăruia... ?" (v. 251 [370] și urm.).

„Ceva în pieptul nostru este, care
Se pune împotrivă și se luptă ·
Voința ! La porunca ei și masa
Atomilor din trup și mădulare
E nevoită să se-ntoarc-atunce
Din drum..." (v. 281 [413] și urm.).

„Devierea de la linia dreaptă" este „determinarea", substanța specifică, adevărata calitate a atomului.

„Că ei, pe lîngă pondere și ciocnet,
Mai au și altă pricin-a mișcării,
Din care ni se trage nouă-aceasta
Putere însăși a voinței noastre,
Deoarece vedem că din nimica
Nimic nu poate naște. Greutatea
Nu-ngăduie ca toate să se facă
Prin ciocnete, prin forță din afară.
Dar pentru ca nici sufletul să n-aibă,
În tot ce face el, a se supune
Unui destin lăuntric, nici să fie
Silit, ca un învins, să le îndure
Și-ntr-una să le sufere pe toate,
Un lucru numai poate face asta :
O foarte mic-abatere-a atomilor
Nu într-un loc știut de mai-nainte
Și nici într-o clipită hotărîtă" (v. 284 [423] și urm.).

Această „deviere" nu are loc nici „într-un loc determinat al spațiului", nici „într-un moment determinat" ; ea nu este o calitate sensibilă, ea este sufletul atomului.

În vid diferența de greutate dispare, ceea ce înseamnă că greutatea nu este o condiție exterioară a mișcării, ci este chiar mișcarea imanentă, absolută, care ființează pentru sine.

„Pe cînd din nici o parte, niciodată,
Nu poate vidul sta sub nici un lucru
Făr-a-l lăsa să treacă ; — așa i-i firea !
Deci toți atomii trebuie să cadă
Prin vidul nemișcat la fel de iute,
Deși nu au aceeași greutate" (v. 235—239) [346—351].

Lucreţiu subliniază acest lucru în opoziţie cu mişcarea, care e limitată de condiţii senzoriale.

„...Tot ceea
Ce cade-n jos prin apă sau prin aer
Neapărat că după greutate
Căderea şi-o grăbeşte ; şi aceasta
Fiindcă aerul uşor şi apa
Nu pot la fel pe toate să le-ntîrzie,
Ci mai curînd se lasă biruite
De corpurile care sînt mai grele" (v. 230 [388] şi urm.).

„Acuma vezi ? Adeseori ne-mpinge
O forţă din afară şi ne face
Să mergem înainte fără voie ;
Noi ne lăsăm tîrîţi de ea, şi totuşi
Ceva în pieptul nostru este, care
Se pune împotrivă şi se luptă..." (v. 277 [408] şi urm.).

Vezi versurile citate mai sus.

Această „forţă", această „deviere" este îndărătnicia, împotrivirea atomului, „ceva ce este în pieptul lui" ; raportul ei faţă de lume nu este exprimat ca raportul unei lumi mecanice, scindate, faţă de individul izolat.

Aşa cum Zeus a crescut în zăngănitul dansurilor războinice ale cureţilor, tot aşa lumea se formează aici în clinchetul luptei atomilor.

Lucreţiu este un adevărat poet epic roman, pentru că el cîntă substanţa spiritului roman ; în locul *figurilor* senine, puternice, integre ale lui Homer, avem aici eroi fermi, înarmaţi pînă-n dinţi, cărora le lipsesc toate celelalte calităţi ; războiul omnium contra omnes *, forma rigidă a fiinţării pentru sine, o natură dedivinizată şi un *dumnezeu* rupt de lume.

Trecem acum la determinarea calităţilor externe ale atomului ; noi am mai arătat calitatea lui specifică imanentă intrinsecă, care, în termeni mai precişi, este substanţa lui. Aceste determinări sînt cu totul nesatisfăcătoare la Lucreţiu ; în general ele constituie unul dintre cele mai arbitrare şi de aceea unul dintre cele mai dificile capitole ale întregii filozofii epicuriene.

1) Mişcarea atomilor

„N-a fost niciciînd noianul de materie
Nici mai compact şi nici mai rar, fiindcă
. . . . . .
Nici o putere nu-i să schimbe lumea" (v. 294 [440] şi urm.).

* ~ tuturor contra tuturor. — *Nota trad.*

„Nu trebuie nici asta să te mire
Că-n vreme ce atomii toți se mișcă,
Întreaga lume pare în repaus, —
. . . . . .
[Căci] atomii sînt mult departe de-ale noastre simțuri.
Fiindcă, dar, nu poți vedea atomii,
A lor mișcări, și ele scapă ochiului.
Adeseori chiar lucrurile care
Se pot vedea ascund vederii noastre
A lor mișcări atunci cînd sînt departe" (v. 308 [457] și urm.).

2) Formele atomilor

„Ascult-acuma ce fel sînt atomii,
Cît de deosebiți sînt după formă
Și cît de felurit le este chipul ;
. . . . . .
Să nu te miri ; așa de mare este
Mulțimea lor, încît ea n-are capăt,
Nici număr, după cum am dovedit-o,
Așa că ei nu trebuie să aibă
Cu toții tot un chip și-o-nfățișare" (v. 333 [491] și urm.).
„Atomii, dară, trebuie să aibă
Mult osebite forme, ca să poată
Isca simțiri așa de osebite" (v. 442 [646] și urm.).

„...atomii nu au forme
În număr infinit. De n-ar fi astfel,
Ar trebui ca unii dintre dînșii
Să aibă o mărime nesfîrșită.
Micimea oricărui atom e-aceeași :
Prea feluriți ei nu pot fi, căci, iată,
Închipuiește-ți tu cum că atomii
Constau din trei sau din puțin mai multe
Părți minime : încearcă de le pune
Cînd jos, cînd sus, le mută de la dreapta
La stînga, fel și chip, și vezi ce formă
Îi dau aceste așezări atomului.
De vei voi să capeți alte forme,
Va trebui și alte părți s-adaugi.
Ce va urma ? O *nouă așezare*
A părților tot alte părți va cere,
De vei voi să capeți alte forme.
Deci *numai dacă se mărește-atomul,*
Poți căpăta atomi cu forme nouă.
N-ai deci cuvînt să crezi cum că *atomii*
Au forme infinite, căci atunce
Ar trebui să-i faci, măcar pe *unii*,
Să aibă o mărime uriașă.
Dar eu ți-am arătat mai înainte
Că nu se poate dovedi aceasta" (v. 478 [706] și urm.)

Dogma lui Epicur potrivit căreia „varietatea formelor nu e infinită", dar „există o mulţime infinită de particule ale uneia şi aceleiaşi forme, din a căror ciocnire neîntreruptă s-a creat şi continuă să se creeze lumea", este cea mai importantă, cea mai imanentă analiză a raportării atomilor la calităţile lor, la ei înşişi ca la principiile fundamentale ale lumii.

„Mereu s-ar naşte alte lucruri nouă
Şi care mai de care mai frumoase" (v. 507) [742—743].

„Ba încă toate s-ar putea întoarce
Şi în mai rău, precum am zis acuma
Că s-ar putea să meargă spre mai bine :
Tot mai urîte lucruri ne-ar ajunge
La ochi şi la urechi..." (v. 508 [744] şi urm.).

„Deoarece aşa ceva nu este,
Şi corpurilor li s-a pus o margine,
Ce îngrădeşte şi-ntr-un fel şi-n cellalt
Tot ce există, trebuie, de aceea,
Să spui şi tu că formele materiei
Nu-s pîn'la nesfîrşit deosebite" (v. 512 [749] şi urm.).

„După ce eu ţi-am arătat aceasta,
Voi *mai* adăugi un lucru, care
Din cel dintîi îşi trage mărturia,
Anume că atomii ce-i asemeni
Sînt infiniţi la număr ; *dacă formele*
Atomilor sînt mărginite, trebuie
ca ori *atomii cei ce sînt asemeni*
Să fie-n număr infinit, ori *toată*
Materia să fie mărginită,
Ceea ce eu am dovedit că nu-i aşa..." (v. 522 [767] şi urm.).

Distanţa, diferenţa dintre atomi este finită ; dacă am presupune că ea e infinită, ar rezulta că atomii sînt în sine mediaţi, ar conţine în ei o diversitate ideală. Infinitatea atomilor ca respingere, ca atitudine negativă faţă de ei înşişi dă naştere unei nesfîrşite mulţimi de analogi, quae similis sint infinitas, a căror infinitate nu are nici o legătură cu deosebirea lor calitativă. Dacă presupunem că atomul posedă o varietate infinită de forme, înseamnă că fiecare atom conţine în sine un altul negat de el, şi în acest caz există atomi care reprezintă întreaga infinitate a lumii, aidoma monadelor lui Leibniz.

„E dar vădit că pentru orice specie
Atomii sînt mulţime fără număr,
Din care toate se îndestulează" (v. 568 [836] şi urm.).

„Din veşnicie s-a încins războiul
Atomilor, şi biruie cînd unii,
Cînd alţii ; pururi forţele vieţii

Sînt cînd învingătoare, cînd învinse :
Cu bocetul de moarte se amestecă
Şi ţipătul pe care-l scot copiii
Cînd vin întîi pe ţărmurii luminii ;
Şi nici o noapte după zi nu vine
Şi nici o auroră după noapte,
Fără s-audă valetele prunciior
Şi plînsetele-nsoţitoare morţii,
Cernitului convoi de-nmormîntare" (v. 574 [844] şi urm.).

„Cu cît un lucru are-n el mai multe
Puteri şi însuşiri, cu-atîta are
Mai multe feluri de atomi şi forme" (v. 587 [863] şi urm.).

„Din fire doar se bucură toţi zeii
De nemurire şi de pace-adîncă.
Dar ei de noi sînt pururea departe,
Departe sînt de treburile noastre !
Lipsiţi şi de dureri şi de primejdii,
Sînt tari prin ei şi n-au de noi nevoie :
Nici tu nu-i poţi momi cu binefaceri,
Nici ei nu pot pe oameni să se mînie" (v. 646 [946] şi urm.).

„Atomii nu ies la lumina zilei" (v. 796) [1 167].

„Nu socoti că numai de culoare
Sînt goi atomii ! Nici călduţi ei nu sînt,
Nici calzi, nici reci ; ei sînt lipsiţi de sunet,
N-au nici un gust, nici un miros nu-mprăştie" (v. 842 [1 230] şi urm.).

„[Toate acestea] nimic nu au a face cu atomii,
De vrem să punem noi temeiuri veşnice
Acestei lumi, pe care să se sprijine
Viaţa ei, ca nu cumva făpturile
Să se întoarcă-n noaptea nefiinţei" (v. 861 [1 251] şi urm.)

„...află
Că nici durerea pe atomi nu-i cearcă,
Şi nici plăcere nu pot ei să simtă,
Deoarece, la rîndul lor, ei nu sînt
Făcuţi din alţi atomi, ca de pe urma
Mişcării lor, să simtă vreo durere
Sau să culeagă rodul desfătării.
Deci ei nu pot avea nici o simţire" (v. 967 [1 399] şi urm.).

„Şi dacă, pentru ca orice fiinţă
Să poată-avea simţire, e nevoie
Să dăm simţire-atomilor din care
E zămislită ea, ce fel să fie
Atomii care-alcătuiesc pe oameni ?" (v. 973 [1 407] şi urm.).

Şi răspunsul la această întrebare sună astfel :

„De vreme ce, fiind la fel cu oamenii,
Ei trebuie alcătuiţi să fie
Din alţi atomi, aceştia din alţii
Şi tot aşa mereu şi fără capăt" (v. 980 [1 418] şi urm.).

[Cartea a treia]

„Întîi şi-ntîi *[sufletul] e foarte fin voi spune*
Şi din atomi mărunţi făcut..." (v. 180 [248] şi urm.).

„Dar dac-aşa de repede se mişcă,
El trebuie alcătuit să fie
Din nişte foarte mici atomi şi *foarte*
Rotunzi..." (v. 187 [256] şi urm.).

„Şi, dimpotrivă, mierea e mai groasă,
Mai leneşă, se scurge mai cu-ncetul,
Căci ea mai strîns se ţine laolaltă :
Atomii ei nu sînt aşa de netezi
Şi de rotunzi şi fini, de bună seamă" (v. 194 [264] şi urm.).

„[Atomii] care sînt mai grei sau sînt mai aspri
Mai greu o iau din loc !..." (v. 202 [274] şi urm.).

Dispariţia coeziunii, a greutăţii specifice.

„...sufletul şi mintea,
O spun din nou, şi ele sînt urzite
Din foarte mici atomi, fiindc-atunce
Cînd ies din trup, nu-i iau din greutate.
Şi totuşi frica lor n-o crede simplă :
La muribunzi din piept le iese-un *suflu*
Subţire-amestecat şi cu căldură.
Căldura însă poartă-n ea şi aer ;
Nu e *căldură*, ce să n-aibă aer" (v. 229 [307] şi urm.).

„*Natura* deci a *sufletului*, iată
Că este pîn-acuma *întreită* ;
Dar aste trei stihii nu sînt destule
Să nască şi simţirea : mintea însăşi
Nu se-nvoieşte-a crede că vreuna
E-n stare să dea naştere simţirii,
. . . . . .
Deci e nevoie să se mai adauge
A patra fire, care n-are nume :
Nimic nu e mai fin decît aceasta,
Mai repede nimica nu se mişcă,
Nimic nu e nici din atomi mai netezi,
Nici din atomi mai mici făcut..." (v. 239 [318] şi urm.).

„Dar mai ades durerea se opreşte
La suprafaţa, cum s-ar zice, — a corpului,
Şi noi putem să ne păstrăm viaţa" (v. 257 [347] şi urm.).

„Nu trebuie de moarte să ne temem :
Nefericit nu poţi să fii cînd nu eşti !
Ori te-ai născut cîndva ori nu, totuna-i,
De vreme ce nemuritoarea moarte
Te-a despuiat de-o viaţă muritoare" (v. 880—882) [1 202—1 205].

Se poate spune că în filozofia epicuriană principiul nemuritor este moartea. Atomul, vidul, întîmplarea, arbitrarul poartă în ele moartea.

„Căci dacă-i rău ca după moarte, — o fiară
Cu tălcile şi colţii să te rupă,
Nu văd de ce n-ar fi amarnic lucru
Să arzi pe rug, în flăcările focului,
Sau, pus cumva în miere, să te-năduşi,
Să-ngheţi de frig pe lespedea cea rece,
Sau ţărîna să te strivească-n groapă" (v. 889 [1 234] şi urm.).

„Dar dacă tot aşa cum simt povara
Care-i apasă greu pe suflet, oamenii
Ar şti din ce pricină şi de unde-i
În pieptul lor atît amar de chinuri,
Nu şi-ar mai duce ei viaţa astfel,
Cum îi vedem, adeseori, acuma,
Că nici nu ştiu ce vor şi-ntr-una caută
Să-şi schimbe locul, ca şi cum, schimbîndu-l,
Ei şi-ar lua tot greul de pe suflet" (v. 1 053 [1 476] şi urm.).

Sfîrşitul cărţii a treia.

Se ştie că la epicurieni categoria dominantă este întîmplarea. O consecinţă necesară a acestui fapt este că ideea e privită doar ca o *stare*; starea este existenţa în sine întîmplătoare. De aceea categoria cea mai lăuntrică a lumii, atomul, legăturile lui ş.a.m.d. sînt proiectate în depărtare, sînt privite ca o stare trecută. Acelaşi lucru îl observăm şi la pietişti şi supranaturalişti. Facerea lumii, păcatul originar, ispăşirea — toate acestea şi toate determinările lor cucernice, ca raiul etc., nu sînt o determinare imanentă eternă a ideii, care nu e legată de nici un moment, ci sînt o stare. Aşa cum Epicur transpune idealitatea lumii sale, vidul, în facerea lumii, tot aşa pentru supranaturalişti libertatea de premise, ideea lumii îşi găseşte întruchiparea în paradis.

LUCIUS ANNAEUS SENECA. „OPERE".

AMSTERDAM, 1672

„Vrei să știi dacă e îndreptățită critica pe care o face Epicur într-una din scrisorile sale acelora care zic că înțeleptul se mulțumește cu sine și de aceea n-are nevoie de un prieten. Este obiecția pe care Epicur i-o face lui Stilpon ca și celor care susțin că binele suprem este seninătatea sufletească" (vol. II, scrisoarea 9, p. 25).

„Chiar și Epicur... a spus o vorbă : «De-ar fi cineva stăpînul lumii întregi, dacă averea nu i se pare destul de mare, e un nefericit»" (ibid., p. 30).

„El (Epicur) adaugă la urmă : «printre atîtea binefaceri nu simțise nici el, nici Metrodor vreun neajuns, pentru că acea nobilă Grecie nu numai că nu-i cunoscuse, dar abia dacă auzise de ei»" (scrisoarea 79, p. 317).

„Căci Epicur, după cum el însuși spune, ar renunța la plăcere și chiar ar năzui la durere dacă ar fi să se teamă că plăcerea ar atrage după sine căința sau dacă o durere mai mare ar putea să-l ferească de una mai puțin mare" (vol. I, „Despre statornicia înțeleptului", p. 582).

„Epicur zice că «dacă un înțelept ar fi ars de viu în taurul lui Phalaris, ar exclama : Ce plăcere ! Nimic nu mă atinge» ...Ascultă-l pe Epicur, care va spune că e chiar plăcut să înduri chinurile" ([vol. II], scrisoarea 66, p. 235 și scrisoarea 67, p. 248).

„Epicur distinge două feluri de bine din care rezultă faimoasa fericire supremă : lipsa de durere și liniștea sufletească" (scrisoarea 66, p. 241).

„Fiindcă Epicur spune că avea niște dureri de băsică și niște junghiuri în stomac cum altele mai mari n-ar fi putut exista ; totuși ziua aceea era pentru el o zi fericită" (scrisoarea 66, p. 242).

„Am să citez cîteva maxime celebre de-ale lui Epicur : «Grădinițele acestea... nu-ți ațiță foamea, ci ți-o astîmpără, și nici nu-ți fac o sete cu atît mai mare cu cît bei mai mult, ci ți-o potolesc printr-un mijloc natural și gratuit». Cu asemenea plăceri am îmbătrînit eu. Discut cu tine despre acele dorințe care nu pot fi amăgite cu vorba și cărora trebuie să le dăm ceva ca să se potolească. Cît despre plăcerile care ies din comun, pe care le poți amîna sau potoli și înfrîna, am să-ți spun numai atît : or fi ele plăceri naturale, dar necesare nu sînt. Acestora nu le datorezi nimic ; dacă cheltuiești ceva pentru ele, o faci de bunăvoie. Dar stomacul nu ascultă de sfaturi, el cere, strigă. Și, totuși, nu e un creditor sîcîitor : te lasă-n pace cu le mîri ce numai să-i dai cît îi datorezi, iar nu cît ai putea să-i dai" (scrisoarea 2, p. 80).

„Epicur, pe care îl luați ca ocrotitor al lenevirii și despre care credeți că prescrie ceea ce e plăcut, ceea ce predispune la trîndăvie și duce la plăceri.

spune : «Rareori destinul îl stinghereşte pe înţelept»" (vol. I, „Despre statornicia înţeleptului", p. 416).

„Epicur îi dojeneşte la fel pe cei care-şi doresc moartea, ca şi pe cei care se tem de ea şi spune : «Este ridicol să-ţi cauţi moartea pentru că eşti scîrbit de viaţă, cînd tocmai prin felul tău de viaţă ai fost nevoit să alergi spre moarte». Şi tot aşa spune şi în alt loc : «Ce poate fi mai ridicol decît să-ţi doreşti moartea, cînd tocmai de frica morţii ţi-ai chinuit viaţa ?» La care ai putea adăuga şi o altă vorbă a lui care sună astfel : «Este aşa de mare neghiobia, ba chiar nebunia oamenilor, încît unii dintre ei, fugind de moarte, se îndreaptă spre moarte»" (vol. II, scrisoarea 24).

„Eu, cel puţin, sînt de părere — şi spun acest lucru chiar dacă el are să supere pe tovarăşii mei de idei — că preceptele lui Epicur sînt venerabile şi drepte, şi, dacă le cercetăm mai atent, vedem că sînt severe ; căci faimoasa «plăcere» este redusă la nişte proporţii mici, limitate, şi că regulile de conduită pe care noi le atribuim virtuţii el le impune plăcerii. El cere ca plăcerea să se conformeze naturii, şi ceea ce satisface cerinţele naturii înseamnă puţin lucru pentru senzualitate. Şi ce rezultă de aici ? Rezultă că acela care consideră că fericirea stă într-o trîndăvie totală şi în satisfacerea alternată a poftei de mîncare şi a voluptăţii se face apărătorul unei cauze nedrepte. Şi, în timp ce el vine aici atras de un nume fermecător, urmăreşte plăcerea, nu pe aceea despre care i se vorbeşte, ci pe aceea pe care a adus-o cu sine" (vol. I, „Despre viaţa fericită", p. 542).

„«Prietenii»... nume pe care l-a dat lor (adică sclavilor) Epicur al nostru" ([vol. II] scrisoarea 107, p. 526).

„Epicur, care-l dojeneşte pe Stilpon" (scrisoarea 9, p. 30).

„Trebuie să ştii că tot aşa spune şi Epicur... : *«numai înţeleptul ştie să fie [într-adevăr] recunoscător»*" (scrisoarea 81, p. 326).

„Sînt unii — spune Epicur — care caută să afle adevărul fără ajutorul nimănui ; el, care şi-a croit singur drumul, face parte dintre aceştia. El laudă îndeosebi pe cei care au pornit din *propria convingere*, care s-au ridicat singuri. Pe de altă parte, sînt alţii care au nevoie de ajutor din afară, nu sînt în stare să meargă înainte dacă n-au pe cineva care să le arate drumul, şi chiar atunci ei se lasă lesne conduşi. Printre aceştia — spune el — se află Metrodor. Sînt minţi alese şi acestea, dar de mîna a doua" (scrisoarea 52, p. 177).

„Pe lîngă aceştia se mai află oameni — şi nici ei nu trebuie să fie dispreţuiţi — care pot fi duşi şi împinşi pe calea cea dreaptă ; aceştia au nevoie nu numai de o călăuză, ci de unul care să-i ajute şi, ca să zic aşa, să-i mîne de la spate. Aceasta e a treia categorie de oameni" (ibid.).

„Epicur, vestitul dascăl al plăcerii, avea anumite zile în care de-abia îşi potolea foamea, ca să vadă dacă prin aceasta lipsea ceva deplinei şi desăvîrşitei plăceri, şi cît anume lipsea, sau dacă merită ca cineva să împlinească o asemenea lipsă *prin străduinţe prea mari*. Aşa, cel puţin, spune el în «Scrisorile către Polyaem», pe care le-a scris pe vremea arhontatului lui Charinos, şi chiar se făleşte că nu cheltuieşte cu hrana nici măcar un as, pe cînd Metrodor, care nu ajunsese încă atît de departe [în limitarea trebuinţelor], cheltuia un as întreg. Şi crezi că asemenea hrană înseamnă doar săturare ? Nu, ci şi plăcere. Nu acea plăcere uşoară, trecătoare şi care trebuie mereu reînnoită, ci una statornică şi sigură. Desigur, apa şi o fiertură de orz sau o bucată de pîine de orz nu sînt ceva prea plăcut, dar plăcerea cea mai mare este să-ţi găseşti plăcerea chiar şi în acestea, conştient fiind că le-ai restrîns pînă la ceea ce nici o vitregie a soartei nu ţi-ar putea răpi" (scrisoarea 18, p. 67).

„Lui îi scria Epicur această nobilă cugetare prin care-l îndemna să-l îmbogăţească pe Pythocles pe căi obişnuite şi nesigure. «Dacă vrei — zice el —

să-l faci pe Pythocles om bogat, nu trebuie să-i sporeşti averea, ci să-i micşorezi dorinţele»" (scrisoarea 21, p. 79).

Compară cu Stobeu. Cugetarea a XVII-a. „Dacă vrei ca cineva să fie bogat, nu-i da bani, ci fă-l să se lepede de dorinţe".

„«Este o nenorocire să trăieşti sub imperiul necesităţii, dar nu-i neapărat o necesitate să trăieşti sub imperiul necesităţii». Dar de ce nu-i o necesitate? Fiindcă din toate părţile ţi se deschid drumuri spre libertate, şi ele sînt nenumărate, scurte şi uşoare. *Să mulţumim zeilor că nici un om nu poate fi ţinut să trăiască.* El poate astfel *să calce în picioare însăşi necesitatea*... zicea... Epicur" (scrisoarea 12, p. 42).

„Printre alte păcate, nesăbuitul îl are şi pe acesta : *îşi începe mereu viaţa*... Dar ce poate fi mai ruşinos decît un bătrîn care-şi începe viaţa? Nu ţi-aş spune cine este autorul acestei maxime dacă ea n-ar fi printre cele mai puţin cunoscute şi mai puţin răspîndite maxime ale lui Epicur" (scrisoarea 13, p. 47).

„«Se bucură mai mult de averi cel ce le simte mai puţin lipsa»... această maximă aparţine lui Epicur" (scrisoarea 14, p. 53).

„Epicur spunea : «Dacă vei trăi potrivit cu natura, nu vei fi niciodată sărac, dar dacă vei trăi după părerea lumii, niciodată nu vei fi bogat». Natura îţi pretinde foarte puţin, în timp ce părerea lumii îţi pretinde nemăsurat de mult" (scrisoarea 16, p. 60).

„Pentru cei mai mulţi averile agonisite nu înseamnă încetarea chinurilor, ci schimbarea lor" (scrisoarea 17, p. 64).

„Am să te trimit la Epicur. Plata o va face el... «Mînia fără măsură duce la nebunie». Cît de adevărată e vorba asta, o ştie, firesc, oricine a avut un sclav sau un duşman. O asemenea pornire învăpăiază pe orice om, se dezlănţuie din iubire ca şi din ură, ca şi din jocuri şi glume. Nu interesează motivul din care se naşte, ci sufletul în care năpădeşte, aşa precum nu are importanţă cît e de mare un tăciune aprins, ci pe ce cade. Căci oricît de mare ar fi el, o zidărie trainică nu se aprinde, pe cînd lemnul uscat şi gata să ia foc alimentează o scînteie oricît de mică şi o face vîlvătaie" (scrisoarea 18, p. 69).

„Trebuie — spune Epicur — ca, înainte de a vedea ce vei mînca şi ce vei bea, să te uiţi cu cine ai să mănînci şi ai să bei, căci viaţa fără prieteni este ghiftuială de leu sau de lup" (scrisoarea 19, p. 72).

„«Nimeni — zice Epicur — nu pleacă din lume altfel de cum a venit»... Dacă cineva moare tot atît de liniştit precum era în momentul naşterii, înseamnă că a ajuns la înţelepciune" (scrisoarea 22, p. 84).

„M-aş putea achita de datorie... citindu-ţi o vorbă de-a lui Epicur... : «Este un chin să-ţi începi mereu viaţa»" (scrisoarea 23, p. 87).

„«Cine-şi mărgineşte poftele numai la atîta (adică la pîine şi apă, aşa cum şi cere natura, comp. scrisoarea 110, p. 548) se poate lua la întrecere în fericire cu Jupiter» — aşa cum spunea Epicur" (scrisoarea 25, p. 97).

„Epicur, care spunea : «Gîndeşte-te cum e mai bine : să vină moartea la noi, sau să ne ducem noi la ea?»" (scrisoarea 26, p. 101).

„Sărăcia ordonată potrivit cu legile naturii [spune Epicur] este o adevărată bogăţie" (scrisoarea 27, p. 105).

„«Cunoaşterea greşelilor e începutul salvării». Mi se pare că aceasta este o vorbă bună de-a lui Epicur" (scrisoarea 28, p. 107).

„Epicur, într-o scrisoare adresată unuia dintre confraţii săi de studiu, spunea : «Astea nu le scriu pentru toată lumea, ci [numai] pentru tine : noi sîntem unul pentru altul un auditoriu destul de mare»" (scrisoarea 7, p. 21).

„Deocamdată vreau să citez pe Epicur : «Trebuie să-i slujeşti filozofiei pentru a dobîndi adevărata libertate». Acela care s-a supus şi s-a dăruit ei nu are mult de aşteptat ; devine de îndată liber. Căci însăşi slujirea filozofiei este libertate" (scrisoarea 8, p. 24).

„Pe aceştia nu şcoala lui Epicur i-a făcut oameni mari, ci convieţuirea împreună cu dînsul" (scrisoarea 6, p. 16).

„Cred că bine zicea Epicur: «Răufăcătorul poate reuşi să-şi ascundă fapta, însă nu poate avea siguranţa că ea nu va fi descoperită»" (scrisoarea 97, p. 430).

„Am citit epistola — în legătură cu această chestiune — scrisă de Epicur lui Idomeneu. El îi cere să fugă cît se poate de repede şi să se grăbească, înainte de a se ivi vreun motiv mai puternic care să-i răpească putinţa de a pleca. Dar tot el adaugă că nu trebuie să întreprindă nimic decît atunci cînd va putea s-o facă cum se cuvine şi la momentul potrivit, iar cînd momentul aşteptat va sosi, nu trebuie să-l lase să-i scape. Cînd cineva se gîndeşte să fugă, nu trebuie să moţăie, spune el. Nu ne putem afla scăparea din cele mai grele situaţii decît dacă nu ne grăbim înainte de vreme şi nu ne codim atunci cînd vine momentul potrivit" (scrisoarea 22, p. 82).

„Nici un om cu mintea sănătoasă nu se teme de zei. Căci ar fi o nebunie să te temi de ceea ce face bine, şi nimeni nu iubeşte pe acela de care se teme. Tu, Epicur, pînă la urmă îl dezarmezi pe dumnezeu: tu i-ai luat toate armele ofensive şi nu i-ai lăsat nici un fel de putere şi, pentru ca nimeni să nu se mai teamă de el, l-ai azvîrlit acolo unde nu mai poate să inspire frică nimănui. Şi în felul acesta, înconjurat de un zid într-adevăr imens şi de nepătruns, ferit de un contact cu muritorii şi chiar de privirile lor, el nu va mai putea să-ţi inspire teamă, el nu mai dispune de mijlocul material pentru a-ţi face nici bine, nici rău. Lăsat singur în spaţiul care separă cerul nostru de acela al lumii de dincolo, fără nici o lăptură vie, fără nici o fiinţă omenească, fără nici un obiect neînsufleţit, şi privind cum deasupra şi în jurul lui se prăbuşesc lumi a căror cădere n-o poate împiedica, el nu dă ascultare rugăciunilor noastre şi nu ne poartă nici o grijă. Şi, totuşi, tu vrei să se creadă că pe acest zeu tu îl cinsteşti întocmai ca pe un părinte, şi chiar dintr-un sentiment de recunoştinţă pe cît mi se pare mie, dar, dacă tu nu vrei să pari a-i fi recunoscător, pentru că nu ţi-a făcut nici un bine şi nu eşti nici tu altceva decît o îngrămădire de atomi şi de particule care s-au îmbinat cu totul întîmplător şi pe neaşteptate, atunci pentru ce îl cinsteşti? Pentru măreaţa lui strălucire, spui tu, şi pentru natura lui unică, incomparabilă. În cazul acesta, admit ce spui: tu faci asta fără nici o răsplată şi fără nici o speranţă că vei obţine aşa ceva; înseamnă că aici e un lucru ce merită, ca atare, să fie dobîndit şi că valoarea lui te atrage prin ea însăşi: şi acest lucru e tocmai virtutea" (vol. I, „Despre binefaceri", cartea a IV-a, cap. 19, p. 719).

[STOBEU. „SENTENTIAE ET ECLOGAE".
GENEVA, 1609]

„Epicur — din necesitate, la alegere..., în virtutea... destinului...

Despre destin, ei [pitagoricienii] s-au exprimat în felul următor: Există, ce-i drept, în el o parte oarecare de divinitate fiindcă unii oameni sînt inspiraţi de dumnezeu atît la bine, cît şi la rău. Şi e evident că tocmai din această cauză unii sînt fericiţi, iar alţii nenorociţi. În văzul tuturor are loc un fenomen ca acesta: unii, făcînd ceva în mod nechibzuit şi uşuratic, adeseori obţin succese, în timp ce alţii, cu toate că judecă şi chibzuiesc în prealabil cum să procedeze just în cutare chestiune, nu obţin nici un rezultat. Mai este încă o manifestare a destinului în virtutea căreia unii sînt înzestraţi, talentaţi şi posedă aptitudini pentru orice, iar alţii sînt lipsiţi de talent şi îşi fac ei înşişi rău; cei din prima categorie ajung să-şi realizeze orice ţel pe care şi l-au fixat, iar ceilalţi nimeresc alături de obiectivul stabilit, întrucît mintea lor niciodată nu urmează un drum drept

şi lucrează dezordonat. Aceasta duce la nenorocire şi nu e străin (non externum) de ea" („Eclogae physicae", cartea I, p. 16).

„Epicur (spune că timpul este) un indiciu întîmplărilor, adică o consecinţă a mişcării" (p. 19).

„Epicur [susţine] că la baza a tot ce există stau corpurile perceptibile ca mintea, care nu conţin în ele vid, care nu au nici început şi nici sfîrşit ; ele nu pot fi nici micşorate, nici fărîmiţate. [Un asemenea corp] însă se numeşte atom nu pentru că el însuşi e cel mai mic [din tot ceea ce există], ci pentru că el nu poate fi subdivizat, întrucît el este lipsit de simţuri şi nu conţine în sine vid" (p. 24).

„Epicur [admitea] că corpurile primare nu diferă între ele ca mărime, sînt elementare, iar corpurile alcătuite din atomi au greutate. Însă atomii se mişcă fie în linie dreaptă [rectis lineis], fie în linie oblică, iar mişcarea în sus este rezultatul ciocnirii şi respingerii" (p. 33).

„Epicur... [spune] că în întuneric obiectele colorate nu au culoare" (p. 35).

„Epicur [susţinea] că atomii sînt infiniţi ca număr, iar vidul este infinit ca întindere" (p. 38).

„Epicur foloseşte alternativ tot felul de denumiri, ca : vidul, spaţiul, locul" (p. 39).

„Epicur [distingea] două feluri de mişcare : în linie dreaptă şi în linie oblică" (p. 40).

Comp. *Diogene Laerţiu* [40, dintr-o scrisoare către Herodot] : „Dacă n-ar exista ceea ce noi numim vid, loc şi natură imperceptibilă".

„Epicur [spunea] că lumea piere sub multe forme : în parte ca vietate, în parte ca plantă, în parte însă în diverse alte moduri" („Eglogele fizice", cartea 1, p. 44).

„Toţi ceilalţi filozofi [şi închipuiau] că lumea e însufleţită şi este călăuzită de providenţă. Leucip, Democrit şi Epicur însă nu [admiteau] nici una, nici alta din aceste indicaţii [supoziţii], ci [susţineau] că lumea s-a născut de la sine pe cale naturală, din atomi" (p. 47).

„Epicur [spunea] că graniţa dintre unele lumi este rară, iar cea dintre alte lumi este plină, şi dintre ele [dintre graniţe] unele sînt mobile, în timp ce altele nu" (p. 51).

Următoarele pasaje din Stobeu, care nu aparţin lui Epicur, sînt, poate, legate de modul cum îşi închipuie el sublimul.

„Există, tată, ceva mai minunat decît ceea ce s-a arătat ? (Prin cuvintele „ceea ce s-a arătat" trebuie înţeles : chipul, culoarea şi corpul.) — Numai dumnezeu, fiul meu ; numele lui dumnezeu este tot ce poate fi mai bun şi mai sublim" (p. 50).

„Metrodor, dascăl al lui Epicur, afirmă : «Cauzele primare sînt atomii şi elementele»" (p. 52).

„Leucip, Democrit şi Epicur [credeau] că nenumărate lumi se mişcă în infinit prin tot felul de mişcări circulare. Anaximandru [susţinea] că nenumăratele lumi vizibile se menţin la o distanţă egală una de alta. Epicur însă [spunea] că distanţa dintre lumi nu este egală" (p. 52).

„Epicur nu respinge nici una din aceste păreri (şi anume nici una din părerile cu privire la stele), sprijinind-o pe cea care i se pare admisibilă" (p. 54).

„Epicur spune că Soarele e alcătuit dintr-o masă terestră condensată, cu o structură poroasă sau spongioasă, care este învăluită de o flacără [ce străbate] prin pori" (p. 56).

Aceste pasaje, extrase din „Eglogele fizice", cartea 1, p. 5, confirmă, pe cît se pare într-o măsură mai mare decît cele citate de

Schaubach, ideea despre cele două feluri de lumi. În aceleași pasaje din „Eglogc", alături de atomi și vid sînt prezentate ca principii nemuritoare „[particulele] omogene", care nu sînt εἴδολα, ci își au următoarea explicație : „ele se numesc homeomerii și elemente". Din aceste pasaje, în orice caz, reiese că atomii, care stau la baza fenomenelor, constituie, ca elemente, homeomeriile lor și posedă proprietățile corpurilor pe care le compun. Aceasta este, bineînțeles, o concluzie falsă. Tot așa și Metrodor prezintă drept cauze „atomii și elementele" (p. 52).

CLEMENT ALEXANDRINUL. „OPERE",

KOLN, 1688

„Dar iată că şi Epicur a preluat de la Democrit tezele sale fundamentale" („Stromata", cartea a VI-a, p. 629).

„Se pare că şi Homer îl cunoştea pe dumnezeu, cu toate că el îi prezintă pe zei ca fiind stăpîniţi de pasiuni omeneşti. Nu aceeaşi atitudine de pietate are faţă de ei Epicur" (cartea a V-a, p. 604).

„Epicur însă crede că tocmai înlăturarea suferinţei înseamnă plăcere ; spre o asemenea stare — spune el — trebuie să năzuim, căci ea e ceea ce, mai întîi de toate, atrage de la sine spre sine, ceea ce, pe cît se vede, se află în mişcare...

Aşadar, Epicur şi cirenaicii spun că plăcerea este ceea ce, înainte de orice, este apropiat [de natura noastră]. Fiindcă virtutea — susţin ei —, care este însoţitoarea plăcerii, dă naştere [ea însăşi] plăcerii" (cartea a II-a, p. 415).

„Epicur însă îşi închipuie că orice bucurie sufletească ia naştere în trup, care posedă în primul rînd sensibilitate...

Metrodor, în tratatul său care are ca titlu «Cea mai mare cauză a fericirii noastre interne este aceea care îşi are izvorul în fapte», spune : «Ce altceva este fericirea sufletească decît sănătatea corpului şi o temeinică nădejde că el se va menţine în această stare ?»" (cartea a II-a, p. 417).

„Epicur, cel puţin, admite că acela care, după definiţia lui, este un înţelept doreşte, pentru un avantaj oarecare, să se comporte ca un păcătos, dar el nu poate să aibă convingerea că fapta lui va rămîne ascunsă, aşa că, dacă va şti că nu va fi descoperit, atunci, după părerea lui [a lui Epicur], se comportă ca un păcătos" (cartea a IV-a, p. 532).

Clement nu putea să nu ştie că speranţa în viaţa de apoi nu e nici ea independentă de principiul utilităţii.

„Dacă însă cineva se abţine de la săvîrşirea unei fapte rele în speranţa că va primi o răsplată pentru cucernicia lui din partea lui dumnezeu, nu înseamnă că el e cucernic de bunăvoie (nec hic quidem sua sponte bonus est). Fiindcă, aşa cum face cineva acest lucru din cucernică teamă, tot aşa îl face şi pentru cucernică răsplată, sau, mai bine zis, dă prilej să se creadă că este un om cucernic" (ibid., p. urm.).

„Epicur, care a pus plăcerea mult mai presus de adevăr, crede că [adevărul este] o anticipare a ideii. Dar anticiparea e definită de el ca o aluzie la ceva evident şi la o idee clară despre obiect. Totuşi, nimeni nu poate să cerceteze, să se îndoiască şi nici chiar să gîndească sau să conteste (arguere) fără a avea o idee iniţială" (cartea a II-a, p. 365—366).

Clement adaugă :

„Dacă, așadar, credința nu este altceva decît anticiparea unei gîndiri în legătură cu chestiunea în discuție ș.a.m.d.".

De aici se poate vedea ce trebuie înțeles prin credință.

„Democrit respinge căsătoria și procreația pentru că ele aduc numeroase neplăceri și îi sustrag (abstractis) atenția de la ceva mai serios. Cu el e de acord și Epicur, ca și toți aceia care văd fericirea în plăcere, precum și în lipsa de frămîntări și suferințe" (cartea a II-a, p. 421).

„Epicur, dimpotrivă, crede că numai grecii se pot îndeletnici cu filozofia" (cartea a II-a, p. 302).

„Foarte bine, așadar — spune Epicur într-o epistolă adresată lui Menoiceu — : «Nici în tinerețe nu trebuie cineva să ezite a se ocupa de filozofie ș.a.m.d.»" (cartea a IV-a, p. 508).

Compară cu scrisoarea către Menoiceu menționată de Diogene Laerțiu.

„Dar epicurienii spun că și la ei sînt unele lucruri care nu pot fi spuse (arcana) și nu oricui îi este îngăduit să citească aceste cuvinte, [scrise cu] litere" (cartea a IV-a, p. 575).

După părerea lui Clement Alexandrinul, apostolul Pavel îl avea în vedere pe Epicur cînd spunea :

„Aveți grijă să nu se găsească cineva în stare să vă ademenească cu filozofia și cu ispite deșarte, urmînd miturile oamenilor și *stihiile universului, și nu* pe Hristos. Iar de filozofie feriți-vă, nu de oricare, ci de una ca cea *epicuriană*, de care pomenește Pavel în «Faptele apostolilor», osîndind-o pentru că *respinge providența și divinizează plăcerea*, precum și de oricare altă filozofie dacă a proslăvit stihiile și nu a pus mai presus de ele cauza primară creatoare și nu a ajuns la ideea de creator" (cartea *I*, p. 295).

E bine că sînt respinși filozofii care nu se lansează în comentarii fanteziste despre divinitate.

Acum acest pasaj este înțeles mai bine de cititori, acum ei înțeleg că el se referă la orice filozofie în genere.

[LUCIUS ANNAEUS SENECA. „OPERE"
AMSTERDAM, 1672]

„Epicur afirmă că toate aceste cauze pot să existe, și încearcă să prezinte mai multe altele ; totodată, el critică pe cei care susțin că există doar una din aceste cauze : căci e greu să garantezi un maximum de certitudine cînd e vorba de lucruri despre care, prin forța lucrurilor, se pot emite doar ipoteze. Prin urmare, după cum spune el, cutremurul de pămînt poate fi provocat de apă dacă ea înmoaie și dislocă unele părți care în stare intactă serveau drept sprijin pentru o porțiune de teren și, fiind slăbite, nu o mai pot susține. Pămîntul poate fi pus în mișcare și sub influența aerului. Și anume, se poate ca aerul să-și piardă starea de echilibru sub influența aerului exterior care pătrunde în pămînt. Poate că aerul se zguduie și se pune în mișcare sub influența unei părți care s-a dezlănțuit în mod brusc. Poate că într-o parte sau alta pămîntul se sprijină pe

din fel de coloane și stîlpi, care, cînd se deteriorează și se descompun, fac ca greutatea de deasupra să se cutremure. Poate că o masă de aer cald, transformîndu-se în foc, trece ca un fulger, năruind tot ce-i stă în cale. Poate că apele de baltă și cele stătătoare sînt influențate de un vînt, și atunci sau pămîntul se cutremură sub lovitură, sau masa mobilă de aer, crescînd în volum și mărindu-și viteza chiar în cursul mișcării, răbufnește la suprafață cu toată viteza. Dar nici una din cauzele [care provoacă cutremurul] nu este, după părerea mea, mai eficace decît vîntul" (vol. II, „Quaestiones naturales", cartea a VI-a, cap. 20, p. 802).

„În acest domeniu putem distinge mai cu seamă două școli: aceea a epicurienilor și aceea a stoicilor, și fiecare dintre ele indică drumul spre liniște. Epicur spune: «N-o să se ocupe înțeleptul de treburile publice, afară de cazul cînd o să se întîmple ceva neobișnuit».

Zenon spune: «Înțeleptul se va ocupa de treburile publice, afară de cazul că va fi împiedicat de ceva». Unul năzuiește spre liniște dintr-un imbold intern, celălalt — sub influența unei cauze exterioare" (vol. I, „De constantia sapientis", cap. 30, p. 579).

„Și ei nu prețuiesc plăcerea la care se referea Epicur, pentru că ea e sobră și cumpătată; însă, numai auzind de acest cuvînt, ei încep să caute o justificare și un pretext pentru pasiunile lor senzuale. Ei pierd astfel singura însușire bună care le mai rămăsese în starea lor de depravare: rușinea de greșeala comisă. Ei laudă, de fapt, ceea ce înainte îi făcea să roșească și se fălesc cu viciul lor; și din această cauză nici tineretul nu poate să-și revină, fiindcă sub un titlu onorabil se ascunde o rușinoasă destrăbălare" (vol. I, „De vita beata", cap. 13, p. 541).

„Căci ei toți (Platon, Zenon, Epicur) vorbeau nu despre felul cum trăiau ei, ci despre felul cum ar fi trebuit să trăiască" (ibid., cap. 18, p. 550).

„Așadar, divinitatea nu împarte binefaceri, ci, departe de orice griji și fără a se sinchisi de noi, nici nu se uită la lume, e cu gîndul în altă parte sau (ceea ce Epicur considera a fi o mare fericire) ea nu se gîndește la nimic, și faptele bune o ating tot atît de puțin cît și cele rele" (vol. I, „De beneficiis", cartea a IV-a, cap. 4, p. 699).

„În cazul menționat trebuie să recunoaștem că are dreptate Epicur, care se plînge într-una că sîntem nerecunoscători față de trecut, dăm uitării bunurile pe care el ni le-a lăsat și chiar nu le considerăm drept plăceri, deși nu e nici o plăcere mai adevărată decît aceea de care nu ne mai putem lipsi" (ibid.).

„Putem să discutăm cu Socrate, să ne îndoim cu Carneade, să gustăm din plin plăcerile liniștii cu Epicur, să învingem natura omenească cu stoicii, să ne dedăm la excentricități cu cinicii și, conformîndu-ne ordinii naturale, să ținem pasul cu fiecare secol, ca și contemporanii lui" (vol. I, „De brevitate vitae", p. 512).

„În această privință noi avem de dus luptă cu epicurienii, această gloată moleșită și singuratică, alcătuită din oameni ce discută despre înțelepciune la agapele lor; pentru ei virtutea este slujnica plăcerilor; ca se supune plăcerilor, a căror sclavă este, și spre ele își înalță, prosternată, privirile ei" (vol. I, „De beneficiis", cartea a IV-a, cap. 2, p. 569).

„Și cum poate virtutea să dirijeze plăcerea pe care o urmează cînd știut este că a urma este sarcina subordonatului și a dirija este misiunea conducătorului?" (vol. I, „De vita beata", cap. 11, p. 538).

„Pentru voi (epicurienii) plăcerea constă în a consacra unei trîndăveli plăcute făptura voastră durdulie, să căutați o stare de liniște vecină cu somnolența, să trăiți ascunși sub umbra deasă și, prin gugetările cele mai moleșitoare, pe care voi le numiți liniște morală, să fermecați amorțeala unui suflet lîncezit, iar cu mîncărurile și băuturile cu care vă îmbuibați în misterul grădinilor voastre să vă îngrășați trupurile gălbejite de atîta ședere. Pentru noi plăcerea constă în a

face binele chiar dacă asta ne obligă la eforturi mai mari, numai să ușurăm suferințele altora ; și chiar dacă asta implică dificultăți și pericole, numai să scăpăm pe alții de pericole ; și chiar dacă acestea sînt împovărătoare pentru propria noastră avere, numai să-i vedem că îndură mai puține lipsuri și suferințe" (vol. I, „De beneficiis", cartea a IV-a, cap. 13, p. 712).

„Proștii și nepricopuții nu au nici o limită în zorul lor și cad în același haos al lui Epicur, în vidul nemărginit" (vol. II, scrisoarea 72, p. 174).

„Epicurienii admiteau doar două părți ale filozofiei : fizica și etica ; ei excludeau logica. Apoi, cînd înseși faptele i-au constrîns să treacă la analiza a ceea ce era discutabil și să dezvăluie falsul care se ascundea sub masca adevărului, au introdus sub un alt nume logica, pe care au denumit-o *«Regulile judecății», dar o considerau ca un adaos la capitolul fizicii*" (scrisoarea 89, p. 397).

„Dumnezeul epicurienilor... nu face el însuși nimic și nici pe alții nu-i obligă să facă ceva" (vol. II, „Ludus de morte Claudii", p. 851).

„«Cum, Seneca — îmi spui tu —, îmi recomanzi o viață retrasă ? Înseamnă că te cobori pînă la limbajul epicurienilor». — Da, îți recomand o viață retrasă, în care să faci lucruri mai mari și mai frumoase decît acelea pe care le-ai lăsat în părăsire" (scrisoarea 68, p. 251).

„Nu sînt atît de neghiob ca să-ți cînt aici vechiul cîntec al lui Epicur și îți voi spune că teama de lumea cealaltă e deșartă, că nu există nici un fel de Ixion pus pe roată, nici un Sisif împingînd din greu la deal blocul de stîncă și nici eroul cu măruntaiele în fiecare zi sfîșiate și crescute la loc.

Nu-i nimeni atît de copil ca să se teamă de Cerber, de întunericul iadului și de stafiile care apar ca niște hîrci. Moartea sau ne preface în neant, sau ne duce în altă parte. Pentru cei pe care-i duce în altă parte este mai bine, căci ei au scăpat de poveri ; pe cei prefăcuți în neant nu-i mai așteaptă nimic, căci ei sînt deopotrivă de departe de bine ca și de rău" (scrisoarea 24, p. 93).

Sfîrșit

I. STOBEU. „SENTENTIAE ET ECLOGAE", GENEVA, 1609

„Trebuie să aducem laude fericitei naturi pentru că ea a făcut ca cele ce sînt necesare să fie obținute cu ușurință, iar cele ce se obțin anevoie să nu fie neapărat necesare.

Dacă vrei ca cineva să fie bogat nu-i da bani, ci fă-l să aibă cît mai puține dorințe" (cugetarea a XVII-a, p. 157).

„Temperanța este virtutea cu ajutorul căreia rațiunea înfrînează dorințele care împing spre plăcere.

Trăsătura caracteristică a temperanței este că poate să înăbușe prin rațiune dorința îndreptată spre rele desfătări și plăceri, să îndure cu răbdare și curaj lipsurile naturale și supărarea" (cugetarea a XXII-a, p. 157).

„Noi ne naștem o singură dată, nimănui nu-i e dat să se nască de două ori, și nu putem avea o viață veșnică (necessarium aetatem finiri). Tu, care nu ești stăpîn nici pe ziua de mîine (qui ne crastinum diem quidem in tua potestate habes), îți alegi momentul (tempus differs). Viața tuturora se stinge din cauza încetinelii, și tocmai din această cauză fiecare dintre noi își dă sfîrșitul în toiul activității sale" (cugetarea a VII-a, p. 155).

„Mi-e sufletul plin de bucuria pe care mi-o dă sărmanul meu trup cînd are apă și pîine și am tot dispretul pentru plăcerile costisitoare, și nu pentru ele ca atare, ci pentru neplăcerile pe care le atrag după sine.

Noi simțim nevoia de plăceri atunci cînd, lipsiți fiind de ele, suferim ; cînd nu suferim din această pricină, pentru că ne stăpînim simțurile, atunci n-avem de loc nevoie de plăceri, fiindcă nu plăcerea naturală provoacă neplăceri exterioare, ci năzuința spre ceea ce e legat de idei deșarte" (cugetarea a XIV-a).

„Prin legile întocmite pentru înțelepți nu se urmărește ca ei să nu aibă o comportare nejustă, ci ca ei să fie feriți de faptele nedrepte ale altora" (cugetare despre stat, XLI, p. 270).

„Moartea nu înseamnă nimic pentru noi, fiindcă acela care a murit nu simte, iar acela care e fără simțuri pentru noi nu există" (cugetare despre moarte, CXVII, p. 599).

„Epicur Gargettos afirmă cu convingere : «Cine nu se mulțumește cu puțin nu se mulțumește cu nimic». Tot el a spus că, dacă are pîine și apă, e gata să se măsoare în fericire cu Zeus" (cugetarea a XVII-a, p. 158).

„Asta îl face pe Epicur să creadă că oamenii amatori de glorie și de onoruri nu trebuie să se complacă într-o existență liniștită, ci, urmîndu-și înclinațiile lor naturale, să se îndeletnicească cu treburile de stat și obștești, căci, în caz de inactivitate, ei vor fi mai triști și mai îngrijorați dacă nu vor reuși să ajungă la împlinirea aspirațiilor lor. Căci, se știe, starea de liniște sau de îngrijorare a sufletului nu depinde de mulțimea faptelor noastre, cît de faptul că ele sînt lăudabile sau rușinoase.

Fiindcă, așa cum am spus, a stărui în desconsiderarea binelui nu e mai puțin dureros și supărător (molestum et turbulentum) decît a săvîrși fapte rușinoase" (cugetare despre stăpînirea de sine, 29, p. 206).

„Atunci cînd cineva a zis : «înțeleptul nu se îndrăgește pe sine însuși, era cel puțin un martor [viu]... Epicur...»

«Eu — a zis [Crisip] — mă voi folosi de această mărturie fiindcă dacă... Epicur e insensibil... și nu spune [aceasta], înseamnă că el nu se îndrăgește pe sine ? (ne sapiens quidem eo capietur ?)»" (cugetare despre voluptate și iubire, LXI, p. 393).

„Sînt unii care propagă părerile unor filozofi încăpățînați care consideră plăcerea drept ceva nefiresc, dar pentru care ea se întîmplă să fie ceva firesc, datorită temperanței, naturii... Dar cum se explică în acest caz că sufletul, așa cum spune Epicur, se bucură și își află satisfacția (tranquillatum) în plăcerile trupului, deși ele sînt mai puțin însemnate ?" (cugetare despre intemperanță, VI, p. 81 și 82).

„Epicur spune că toți zeii au înfățișare omenească, dar putem să-i cunoaștem numai cu mintea din cauza fineței și naturii chipului lor. El însă consideră indestructibile următoarele patru substanțe : atomii, vidul, infinitatea și niște *particule* asemănătoare care se numesc, de asemenea, *homeomerii* și *elemente*" („Eclogae phisicae", cartea I, p. 5).

[LUCREȚIU. „DE RERUM NATURA"]

Cartea a patra

„...că mai există
Și ceea ce numim noi «simulacre»,
Membrane dezlipite de pe corpuri,
Plutind așa, care-ncotro, prin aer" (v. 34 [49 *] și urm.).

* *Lucreția.* „Poemul naturii", București, Editura științifică, 1965. — *Nota trad.*

„Oricărui lucru se desprind imagini,
Figuri subțiri, ca niște coji ori pieliți :
Așa cumva pot fi numite ele,
Căci au și chipul, au și forma lucrului
Din care se desfac, plutind în aer" (v. 49 [65] și urm.).
„De-aceea trebuie ca, tot asemeni,
Și simulacrele să poată trece,
Într-o clipită numai, printr-un spațiu
Nespus de lung : întîi și-întîi fiindcă
O cauză foarte mică-i îmboldește
Din urmă și-i tot mînă înainte...
Și-apoi fiindc-așa de rară este
Urzeala lor, că ele pot pătrunde
Prin orice corp și pot să se strecoare
Prin spațiile care sînt în aer" (v. 192 [258] și urm.).

„Mărturisește, dar, din nou și iarăși :
Din corpuri se desprind atomii care,
Izbindu-ți ochii, îți trezesc vederea,
Și necurmat de la *anume* lucruri
Ne *vin* mirosuri, de la soare caldul
Și, tot așa, răcoarea de la rîuri,
Din valul mării bura cea sărată,
Ce roade-ntr-una murii de pe țărmuri ;
Prin aer zboară fel de fel de glasuri ;
Și noi avem un gust sărat în gură
Atunci cum ne aflăm în preajma mării ;
Cînd vezi cum se amestecă pelinul,
Numaidecît îi simți și amăreala.
Din toate corpurile curg atomii,
De pretutindeni ei în toate părțile
Se-mprăștie și curgerea lor n-are
Zăbavă nici popas : noi doar tot timpul
Avem simțire și putem tot timpul
Vedea orice și auzi de toate
Precum și mirosi"... (v. 217 [293] și urm.).

„...Pe lîngă asta,
De vreme ce, cînd pipăim cu mîna
Un lucru oarecare pe-ntuneric,
Cunoaștem că e tot acela care
Se vede la lumina alb-a zilei,
De-aceeași cauză trebuie să fie
Pricinuit și tactul și vederea" (v. 231 [312] și urm.).

„De-aceea numai în imagini pare
Să fie pricina vederii noastre :
Nu poți vedea nimica fără ele" (v. 238 [323] și urm.).

„De-aceea noi vedem cît de departe
De noi se află fiecare lucru :
Cu cît imaginea împinge aer

Mai mult şi suflul cel de aer care
Ne şterge ochii e mai lung, cu-atîta
Şi lucrul ni se pare mai departe.
Dar toate-aceste-aşa se fac de iute,
Că noi putem vedea-n aceeaşi clipă
Şi luorul cum e şi cît de departe-i" (v. 251 [341] şi urm.).

„...Tot asemeni,
Îndată ce imaginea oglinzii
S-a dezlipit de ea, în timp ce vine
La ochii noştri, ea împinge aerul
Ce este între ea şi ochii noştri,
Aşa încît noi îl vedem pe-acesta
Mai înainte însă de-a vedea oglinda.
Îndată însă ce vedem oglinda,
Ajunge la oglindă şi imaginea
Pornită de la noi, şi ea, răsfrîntă,
Se-ntoarce înapoi la ochii noştri.
Ea însă-mpinge şi rostogoleşte
Alt aer înaintea ei şi face
Pe-acesta să-l vedem ş-apoi imaginea.
Şi astfel, ea dincolo de oglindă
Se vede tot atîta de departe" (v. 280 [379] şi urm.).

Cartea a cincea

„Şi după ce va fi ţinut atîta
Amar de ani zidirea uriaşă,
Maşina lumii va porni-n risipă" (v. 96 [135] şi urm.).

„Mai curînd cu mintea
Să mi te-ndupleci tu că lumea toată
Se poate părui c-un vuiet groaznic" (v. 109 [154] şi urm.).

„...Tu să ştii că lumea-ntreagă
Tot din acea substanţă e : un lucru
A'cărui părţi vedem că-s din materie
Ce s-a născut şi e menită morţii,
Şi el e pieritor, şi el se naşte.
De-aceea, cînd eu văd că părţi din lume
Aşa de mari pier şi renasc, pot crede
Că şi-au avut şi cerul şi pămîntul
Un început al lor, şi că sosi-va
Şi pentru ele ziua nimicirii" (v. 241 [337] şi urm.)

„Nu vezi apoi...
. . . . . .
...cum templele
Şi statuile zeilor se mistuie ?

Puterea sfînt-a lor, nici ea, nu poate
Muta din loc hotarele ursitei,
Şi nici înfrînge legile naturii" (v. 307 [430] şi urm.).

„Ş-apoi eterne-s, *sau* acele corpuri
Ce, din substanţă solidă făcute,
Resping orice loviri şi nu se lasă
A fi pătrunse de nimic năuntru
Care-ar putea să le desfacă părţile
Împreunate strîns — cum sînt atomii
A căror făptură ţi-am vădit-o ;
Sau cele care-n veci pot să dureze
Fiindcă nu-s loviturilor supuse,
Cum este vidul, căruia nu-i pasă
De lovituri şi neatins rămîne ;
Sau, în sfîrşit, acele corpuri care
În jurul lor n-au loc să se mai ducă,
Spre-a se putea acolo descompune.
Aşa cum este-al totului tot veşnic :
Nu-i nici un spaţiu dincolo de dînsul,
În care corpurile să se-mprăştie.
Nici nu sînt alte elemente care
Să dea năvală-n el şi să-l destrame
Cu lovituri puternice..." (v. 352 [499] şi urm.).

„Nu-i, aşadar, închisă poarta morţii,
Nici cerului, pămîntului şi soarelui
Şi nici genunii mărilor adînce,
Ea stă căscată, gata să le-nghită" (v. 374 [531] şi urm.).

„Anume, de pe-atuncea muritorii
Vedeau, chiar treji fiind, dar mai cu seamă
În vis, nişte măreţe, uriaşe
Figuri de zei, cărora şi viaţă
Le dăruiau în mintea lor, fiindcă
Vedeau că trupurile lor se mişcă
Şi ei din gură scot nişte cuvinte
Înalte pe măsura ş-a puterii,
Ş-a frumuseţii lor. Ei şi eternă
Credeau că-i viaţa zeilor, fiindcă
Figura lor se-mprospăta într-una
Şi rămînea şi forma lor aceeaşi ;
Ba pe de-asupra mai credeau că zeii,
Avînd putere-aşa de mare, nu pot
Să fie-uşor învinşi de vreo putere.
Şi ei de-aceea socoteau că soarta
Acestor zei e mult mai fericită,
Fiindcă pe nici unul frica morţii
Nu-l chinuia, şi oamenii aieve
În visurile lor vedeau că zeii
Fac multe lucruri mari şi minunate
Fără să simtă, ei, vreo oboseală" (v. 1 168 [1 663])

Cartea a şasea[36]

Întocmai cum νοῦς al lui Anaxagora apare la sofişti (la ei νοῦς devine realiter * nonfiinţarea lumii) şi această nemijlocită *mişcare demonică* ca atare devine obiectivă în *Daimonion* al lui Socrate, tot aşa mişcarea practică a lui Socrate devine din nou generală şi ideală la Platon, şi νοῦς se dezvoltă în imperiul ideilor. La Aristotel acest proces este cuprins iarăşi în unic, care, totuşi, acum se arată a fi o singularitate conceptuală reală.

Aşa cum în istoria filozofiei există puncte nodale care ridică filozofia în sine pînă la concret, care unesc principiile abstracte într-un tot unitar şi întrerup astfel mişcarea rectilinie, tot aşa există şi momente cînd filozofia îşi aruncă privirile asupra lumii exterioare, dar acum nu pentru înţelegerea ei ; manifestîndu-se ca un personaj, ca, ca să zicem aşa, leagă intrigi cu lumea, iese din nevăzuta împărăţie Amenti şi se aruncă în braţele sirenei lumeşti. Acesta este carnavalul filozofiei, acum ea ia înfăţişare de cîine ca un cinic, îmbracă odăjdii sacerdotale ca un alexandrin sau un parfumat veşmînt primăvăratic ca un epicurian. Pentru ea este esenţial acum că îşi pune măşti caracteristice. Aşa cum, potrivit unei legende, Deucalion, pentru a crea oameni, arunca pietre peste umăr, tot aşa şi filozofia, hotărîndu-se să întemeieze lumea, îşi îndreaptă privirea înapoi (osemintele mamei sale se disting acolo ca mici ostroave) ; dar, asemenea lui Prometeu, care, după ce a răpit focul din cer, începe să construiască case şi să se stabornicească pe pămînt, filozofia, după ce a cuprins lumea întreagă, se ridică împotriva lumii fenomenelor. Aşa este în zilele noastre filozofia hegeliană.

În timp ce filozofia s-a izolat într-o lume închisă, unitară, certitudinea acestui caracter unitar s-a dovedit a fi determinată de dezvoltarea filozofiei în general ; această dezvoltare determină şi forma pe care o ia transformarea filozofiei în atitudine practică faţă de realitate. În felul acesta, totalitatea lumii, în general, se suprimă în sine, şi această suprimare (Diremption) este dusă la extrem, întrucît existenţa spirituală a devenit liberă, s-a îmbogăţit, ajungînd la universalitate. Bătaia inimii a devenit în sine deosebirea — la modul concret, propriu întregului organism. Suprimarea lumii nu este cauzală atunci cînd laturile lumii sînt totalităţi. Prin urmare, lumea care se opune filozofiei unitare în sine este o lume scindată. Totodată, şi manifestările caracterului activ al acestei filozofii se scindează, devin contradictorii ; universalitatea obiectivă a filozofiei se transformă în formele subiective ale conştiinţei particulare, în

* — în realitate. — *Nota trad.*

care se manifestă viața ei. Harfele obișnuite scot sunete cînd sînt atinse de orice mînă, iar harfele eoliene numai cînd corzile lor sînt izbite de rafalele furtunii. Nu trebuie să te lași dezorientat de această furtună care urmează unei filozofii măreție, universale.

Cel ce nu înțelege această necesitate istorică trebuie, dacă e consecvent, să conteste că, în general, după o filozofie unitară oamenii mai pot încă să trăiască, sau, dacă nu, el trebuie să recunoască dialectica măsurii ca atare drept cea mai înaltă categorie a spiritului care ia cunoștință de sine și să afirme, împreună cu unii hegelieni care îl înțeleg greșit pe dascălul nostru, că *moderația* este manifestarea normală a spiritului absolut, dar o moderație care se pretinde a fi o manifestare regulată a absolutului a devenit ea însăși lipsită de măsură, și anume o pretenție nemăsurată. Fără această necesitate nu se poate înțelege cum după Aristotel au putut să apară un Zenon, un Epicur și chiar un Sextus Empiricus, și cum după Hegel au putut să vadă lumina zilei eseurile — în cea mai mare parte de-a dreptul lamentabile — ale unor filozofi moderni.

În asemenea epoci, concepțiile celor slabi de înger sînt opuse concepțiilor strategilor întregi. Ei socotesc că lucrurile pot fi îndreptate prin reducerea forțelor combatante, prin fărîmițarea lor printr-un tratat de pace cu prevederi reale — în timp ce Temistocle, atunci cînd Atena era amenințată de pustiire, îi îndemna pe atenieni să părăsească complet orașul și să întemeieze o nouă Atenă, la mare, în alte condiții naturale.

Și nu trebuie să uităm că după asemenea catastrofe urmează o epocă de fier — fericită dacă e marcată printr-o luptă titanică, demnă de plîns atunci cînd seamănă cu veacurile care șchioapătă în urma marilor epoci din istoria artei : aceste veacuri se îndeletnicesc cu reproducerea — în ceară, ghips și bronz — a ceea ce s-a născut din marmură de Carrara, la fel cum Pallas Atena s-a născut din capul lui Zeus, părintele zeilor. Dar epocile care urmează filozofiei desăvîrșite în sine și formelor subiective ale dezvoltării ei au un caracter titanic, deoarece scindarea, care formează unitatea lor, este grandioasă. Astfel, epoca romană vine după filozofia stoică, sceptică și epicuriană. Aceste epoci sînt nerealiste, de fier, deoarece zeii lor au pierit, iar noua zeiță apare încă nemijlocit sub forma destinului tainic, a luminii pure sau a întunericului de nepătruns. Ea încă nu cunoaște culorile zilei. Pricina nefericirii constă în aceea că spiritul vremii, monada spirituală, bogată în sine, care s-a format ideal în toate direcțiile, nu poate să recunoască o realitate care s-a format în afara ei. Partea fericită a acestei nefericiri este forma subiectivă, modalitatea în care filozofia, ca conștiință subiectivă, se raportează la realitate.

Așa au fost, de pildă, filozofia epicuriană și cea stoică o fericire pentru timpul lor ; tot așa, după apusul soarelui tuturor, fluturele de noapte caută lumina lămpilor pe care oamenii și le aprind fiecare pentru sine.

Cealaltă latură, care e mai importantă pentru istoria filozofiei, constă în faptul că acest proces de transformare a filozofiei, transsubstanțierea ei în carne și sînge, este diferit, potrivit modului ei de a fi determinat, care, ca un semn de născare deosebește filozofia desăvîrșită în sine și filozofia concretă. În același timp avem de-a face cu o ripostă la adresa acelora care cred — și în unilateralitatea lor abstractă ajung la concluzia — că, de pildă, filozofia lui Hegel și-a dat ea însăși sentința de condamnare, pentru că Hegel a apreciat condamnarea lui Socrate ca fiind dreaptă, adică necesară, și pentru că Giordano Bruno a trebuit să-și ispășească entuziasmul său înflăcărat în flăcările fumegînde ale rugului. Dar cînd e vorba de filozofie, e important să menționăm această latură, deoarece pe baza unei anumite forme a acestei transformări se poate trage o concluzie concretă în ceea ce privește modul determinat imanent și caracterul istoric-universal al mersului dezvoltării filozofiei. Ceea ce mai înainte se manifesta ca un proces al cunoașterii a devenit acum un mod de a fi determinat, ceea ce constituia o negativitate în sine a devenit negație. Noi vedem întrucîtva aici curriculum vitae * al unei filozofii în expresia sa cea mai concentrată, în acuitatea sa subiectivă, așa cum din felul cum a murit un erou putem trage concluzii privind istoria vieții lui. Poziția pe care o ocupă filozofia epicuriană este, după mine, tocmai o asemenea formă a filozofiei grecești — și aceasta poate să constituie, totodată, o explicație de ce nu pun eu pe primul plan unele momente sau altele, luate din sistemele anterioare, și nu le prezint drept condiții ale dezvoltării filozofiei epicuriene. Dimpotrivă, le prezint ca pe o concluzie a acesteia, și în felul acesta o las să-și prezinte singură propria ei poziție.

Pentru a defini cu și mai multă precizie unele trăsături ale formei subiective a filozofiei lui Platon voi analiza mai amănunțit unele concepții exprimate de profesorul Baur în lucrarea „Elemente de creștinism în platonism". În felul acesta ajungem la un rezultat prin confruntarea unor teze opuse.

„Elemente de creștinism în platonism, sau Socrate și Hristos", de D. F. Chr. Baur. Opere, Tübingen, 1837.

* — drumul vieții. — *Nota trad.*

Baur spune la p. 24 :

„Astfel între filozofia lui Socrate și creștinism — dacă e să le examinăm în acest punct de plecare — există același raport ca între cunoașterea de sine și cunoașterea păcatului".

Ni se pare că comparația între Socrate și Hristos în felul cum e ea formulată aici dovedește tocmai contrariul a ceea ce trebuie dovedit, și anume că între Socrate și Hristos nu se constată existența vreunei analogii. Se înțelege că între cunoașterea de sine și cunoașterea păcatului există același raport ca între general și particular, și anume ca între filozofie și religie. Pe o asemenea poziție se situează orice filozof, fie el antic sau modern. Așa ceva ar fi mai degrabă o separare eternă a celor două domenii decît o stabilire a unității lor, dar ar fi, bineînțeles, și o corelație, deoarece orice separare este o scindare a unui întreg. Ar însemna doar că între filozoful Socrate și Hristos ar fi același raport ca între un filozof și un profesor de religie. Dacă se stabilește o asemănare, o analogie între îndurare și arta moșitului lui Socrate, ironia reiese că avem de-a face cu o extremă contradicție, iar nu cu o analogie. Ironia socratică, așa cum o înțelege Baur și cum trebuie s-o înțelegem după Hegel, și anume ca pe o capcană dialectică prin intermediul căreia bunul-simț comun este nevoit să iasă din orice anchilozare a sa și să ajungă nu la o atotștiință plină de suficiență, ci la adevărul care îi este imanent, această ironie nu este altceva decît o formă proprie filozofiei în atitudinea ei subiectivă față de conștiința comună. Faptul că, în persoana lui Socrate ea a luat forma unui om care ironizează, a unui înțelept, rezultă din caracterul fundamental al filozofiei grecești și din atitudinea ei față de realitate ; la noi ironia, ca formă inerentă generală, a fost prezentată ca un gen de filozofie de către Friedrich von Schlegel. Dar în mod obiectiv, sub raportul conținutului, și Heraclit, care disprețuia bunul-simț și chiar îl ura, și chiar Tales, care ne învață că totul e alcătuit din apă — cînd orice grec știa că nu poate trăi numai cu apă —, și Fichte cu „Eul" său generator al lumii, cînd pînă și Nicolai își dădea seama că nu este în stare să creeze lumea —, într-un cuvînt orice filozof care apără imanența împotriva individului empiric recurge la ironie.

Dimpotrivă, în îndurare, în cunoașterea păcatului nu numai individul care capătă iertare, care este adus pînă la a-și cunoaște păcatul, dar și acela care acordă iertare, precum și cel care se înalță pe sine prin cunoașterea păcatului sînt indivizi empirici.

Așadar, dacă aici se dezvăluie o analogie între Socrate și Hristos, ea se reduce la faptul că Socrate este filozofia personificată,

în timp ce Hristos este religia personificată. Totuși, aici nu este vorba de un raport general între filozofie și religie, ci, dimpotrivă, totul se reduce mai degrabă la raportul care exista între filozofia întruchipată și religia întruchipată. Că ele se raportează una la alta este un adevăr foarte vag sau mai degrabă o condiție generală pentru punerea problemei, iar nu o argumentare riguroasă a răspunsului. În această tendință de a descoperi elementul creștin în Socrate, raportul dintre sus-menționatele personalități, Hristos și Socrate, nu devine mai precis, ci doar se definește, în general, ca raportul dintre un filozof și un profesor de religie, și tocmai asemenea inconsistență vădește și faptul că dezmembrarea morală generală a ideii socratice, statul lui Platon, este considerată ca o consecință a dezmembrării generale a ideii, iar Hristos, ca individualitate istorică, este privit ca un produs în primul rînd al bisericii *.

Dacă este justă remarca lui Hegel — cu care e și Baur de acord — că Platon, în „Republica" sa, apăra substanțialitatea grecească împotriva principiului — în plină ofensivă — al subiectivității, e clar că tocmai Platon este diametral opus lui Hristos, întrucît acesta apăra momentul subiectivității împotriva statului existent, în care el vedea doar ceva lumesc și, ca atare, plin de păcate. Faptul că statul platonician a rămas un ideal, în timp ce biserica creștină a devenit realitate, nu reprezintă încă adevărata deosebire dintre ele. Această deosebire exprimă într-o formă răsturnată că ideea platoniciană urma realitatea, în timp ce ideea creștină preceda realității.

În general, sîntem mult mai îndreptățiți să spunem că există elemente de platonism în creștinism decît să afirmăm că există la Platon elemente de creștinism, și asta cu atît mai mult cu cît vechii părinți ai bisericii — de pildă Origen, Irineu — au purces, în parte, istoricește din filozofia lui Platon. Important, din punct de vedere filozofic, e faptul că în statul platonician principala categorie socială este aceea a celor ce posedă multe cunoștințe, adică a înțelepților. Același lucru se poate spune și despre raportul care există între ideile platoniciene și logosul creștin (p. 38), între reminiscența platoniciană și reînnoirea creștină a omului care s-a întors la forma sa inițială (p. 40), între căderea sufletului la Platon și căderea în păcat, la creștini (p. 43) sau mitul preexistenței sufletului.

Raportul mitului față de conștiința platoniciană, migrația platoniciană a sufletelor, legătura cu stelele.

* Aici în manuscris urmează o frază care a fost ștearsă : „Totodată se scapă din vedere un fapt important, și anume că statul lui Platon este un produs al său spiritual, în timp ce biserica, dimpotrivă, e ceva cu totul deosebit de Hristos". — *Nota red.*

Baur spune la p. 83 :

„Nici unul din sistemele filozofice ale antichității nu are în așa măsură un caracter religios ca platonismul".

„Aceasta decurge în mod necesar din faptul că Platon definește sarcina filozofiei" (p. 86) ca „«o eliberare, izbăvire, despărțire» a sufletului de trup, ca o agonie și ca niște «gînduri de moarte»".

„Faptul că această forță ispășitoare, în ultimă instanță, este atribuită în permanență filozofiei denotă, în orice caz, unilateralitatea platonismului" (p. 89).

Pe de altă parte, ne-am putea declara de acord cu remarca făcută de Baur că nici un sistem filozofic al antichității nu prezintă în așa măsură un caracter filozofic ca platonismul. Dar acesta n-ar avea alt sens decît că nici un filozof nu a predat filozofia cu atîta însuflețire religioasă, că la nici unul dintre ei filozofia nu a avut în așa măsură certitudinea și forma, ca să zic așa, a unui cult religios. La filozofii mai viguroși — ca Aristotel, Spinoza, Hegel — însăși atitudinea lor a căpătat o formă mai generală și nu a fost atît de mult cufundată în simțul empiric. Dar tocmai de aceea e mai bogată în conținut, mai înflăcărată, mai salutară pentru spiritul public cultivat ardoarea cu care Aristotel proslăvește „cunoașterea teoretică", pe care o consideră drept „cea mai plăcută și mai minunată", sau se arată încîntat de rațiunea naturii în tratatul „despre natura vie", însuflețirea cu care Spinoza vorbește despre o apreciere sub specie aeternitatis, despre dragostea de dumnezeu sau despre „libertatea spiritului omenesc", însuflețirea cu care Hegel dezvăluie eterna realizare a ideii, grandiosul organism al universului spiritual. De aceea însuflețirea lui Platon, în stadiul ei ultim, s-a transformat în extaz, iar însuflețirea lui Aristotel, Spinoza, Hegel — în flacăra pură, ideală a științei ; de aceea prima a fost doar un termofor pentru unele minți izolate, în timp ce a doua s-a dovedit a fi un spirit animator al proceselor istorice mondiale.

Pe de o parte, se poate deci afirma că tocmai în religia creștină, ca stadiul cel mai înalt al dezvoltării religioase, trebuie găsite mai multe asemănări cu forma subiectivă a filozofiei platoniene decît cu forma subiectivă a celorlalte doctrine filozofice din antichitate. Dar cu același temei se poate, invers, afirma că în nici un alt sistem filozofic nu poate fi mai clar exprimată contradicția dintre elementul religios și cel filozofic, pentru că în acesta din urmă filozofia apare în determinarea religiei, în timp ce în primul religia apare în determinarea filozofiei.

Mai departe, maximele lui Platon despre mîntuirea sufletului etc. nu dovedesc nimic pentru că fiecare filozof vrea să-și elibereze sufletul de mărginirea lui empirică ; analogia cu religia ar fi doar o lipsă a filozofiei dacă ar fi considerată ca o sarcină a filo-

zofiei, în timp ce ea este doar o condiție de rezolvare a acestei sarcini, doar începutul începutului.

În sfîrșit, nu este o lipsă a lui Platon, nu este o dovadă de unilateralitate faptul că el, în ultimă instanță, atribuie această forță ispășitoare filozofiei, căci tocmai această unilateralitate face din el un filozof, și nu un profesor de religie. Aici nu e vorba de o unilateralitate a filozofiei platoniene, ci de ceea ce face ca ea să fie filozofie. Și tocmai datorită acestui fapt el respinge din nou formula — considerată mai înainte drept nesatisfăcătoare — care consideră ca o sarcină a filozofiei ceea ce nu intră cîtuși de puțin în atribuțiile ei.

„Așadar, tocmai tendința de a face ca ceea ce e cunoscut de filozofie să se sprijine pe o bază [obiectivă] independentă de subiectivitatea individului constituie motivul pentru care Platon, chiar atunci cînd enunță adevăruri care prezintă cel mai mare interes din punct de vedere moral-religios, le expune, în același timp, într-o formă mitică" (p. 94).

Se clarifică oare ceva în felul acesta? Nu conține în sine acest răspuns și întrebarea: prin ce se explică acest motiv? Se naște, bunăoară, întrebarea: cum se explică faptul că Platon a avut tendința de a face ca ceea ce e cunoscut de filozofie să se sprijine pe o bază pozitivă, mai ales mitică? O asemenea tendință constituie cel mai uimitor lucru ce se poate spune despre un filozof cînd el nu găsește forța obiectivă în însuși sistemul său, în eterna forță a ideii. De aceea Aristotel califică mitologizarea drept gnomologizare.

Dacă ne limităm la aspectul exterior al chestiunii, răspunsul la cele de mai sus poate fi găsit în forma subiectivă a sistemului platonian, și anume în forma de dialog și în ironie. Sentința unui individ care se afirmă ca atare în opoziție cu niște păreri sau cu niște indivizi are nevoie de un suport cu ajutorul căruia imprecizia subiectivă devine adevăr obiectiv.

Dar după aceea se pune întrebarea: de ce această mitologizare o întîlnim tocmai în acele dialoguri în care sînt expuse adevăruri etice-religioase, în timp ce un dialog pur metafizic ca „Parmenide" este lipsit de așa ceva? De ce această bază pozitivă este mitică și se sprijină pe mituri?

Și aici dăm de dezlegarea enigmei. În expunerea unor anumite probleme de etică, religie sau chiar de filozofie a naturii, ca, de pildă, în „Timaios", Platon găsește nesatisfăcătoare interpretarea negativă pe care o dă el absolutului; în asemenea caz nu e suficient să cufunzi totul în bezna unei nopți, în care, cum spune Hegel, toate pisicile sînt cenușii; atunci Platon recurge la o interpretare pozitivă a absolutului, iar pentru o asemenea interpretare, forma esențială, care își are temeiul în ea însăși, o constituie mitul și alegoria. Acolo unde de o parte stă absolutul, iar de cealaltă parte realitatea pozi-

tivă delimitată şi unde totodată pozitivul trebuie menţinut, acolo acesta devine mediul prin care străbate lumina absolută, acolo lumina absolută se refractă în fantastice jocuri de culori, şi finitul, pozitivul, semnifică altceva decît ceea ce este ; în el se dezvăluie un suflet căruia i se pare miraculoasă această crisalidă ; întreaga lume a devenit o lume a miturilor. Fiecare figură apare ca o enigmă. Acest fenomen a reapărut şi în epoca modernă, determinat fiind de o lege analogă.

Această interpretare pozitivă a absolutului şi învelişul ei mitic-alegoric reprezintă izvorul, pulsaţia filozofiei transcendentului — a unui transcendent care se află într-un raport esenţial cu imanentul, astfel că, în fond, îl disecă. În aceasta se dezvăluie desigur şi înrudirea filozofiei platoniene cu orice religie pozitivă şi mai ales cu creştinismul, care este filozofia desăvîrşită a transcendentului. Aici se clarifică, prin urmare, şi unul din acele puncte de vedere de la care pornind se poate stabili o relaţie mai profundă între creştinismul istoric şi filozofia antică. În legătură cu această interpretare pozitivă a absolutului se află şi explicaţia de ce pentru Platon, un anumit individ ca atare, şi anume Socrate, era un fel de oglindă, o expresie mitică a înţelepciunii şi de ce el spune despre acesta că e un filozof al morţii şi al iubirii. Asta nu înseamnă că Platon îl respinge pe Socrate cel istoric ; interpretarea pozitivă a absolutului este legată de caracterul subiectiv al filozofiei greceşti, de determinarea înţeleptului.

Moartea şi iubirea sînt mituri ale dialecticii negative, pentru că dialectica este lumina simplă lăuntrică, privirea pătrunzătoare a iubirii, sufletul lăuntric nestrivit de scindarea materială corporală, lăcaşul tainic al spiritului. Aşadar, mitul ei este iubirea, dar dialectica este şi şuvoiul năvalnic care sfarmă lucrurile în multiplicitatea şi mărginirea lor, care răstoarnă formele de sine stătătoare, cufundînd totul într-un ocean al eternităţii. Mitul ei este deci moartea.

Ea este, aşadar, moarte, dar este în acelaşi timp şi purtătoare de viaţă, revărsare de lumină în grădinile spiritului, spumă în pocalul cu sclipiri însorite, din care se desface floarea unicei flăcări a spiritului. De aceea, Plotin spune despre ea că este mijlocul care duce la „simplitatea" sufletului, adică la uniunea cu dumnezeu — expresia în care moartea şi iubirea, precum şi „cunoaşterea teoretică" a lui Aristotel sînt îmbinate cu dialectica lui Platon. Dar cum la Platon şi Aristotel aceste determinări, ca să zicem aşa, sînt predeterminate, iar nu dezvoltate într-o necesitate imanentă, cufundarea lor în conştiinţa empiric individuală se manifestă la Plotin ca o stare, şi anume ca o stare de *extaz*.

Ritter (în a sa „Istorie a filozofiei antice", partea I, Hamburg, 1829) adoptă o respingătoare manieră moralistă atunci cînd vorbeşte despre Democrit şi Leucip şi în general despre doctrina atomistă (iar după aceea şi despre Protagora, Gorgias etc.). Nu-i nimic mai uşor decît să-ţi etalezi cu orice prilej înaltele calităţi morale ; şi cel mai uşor e să faci acest lucru cînd e vorba de oameni care nu mai sînt în viaţă. Chiar şi *amplele cunoştinţe* ale lui Democrit îi oferă un motiv de reproşuri moraliste (p. 563) ; el vorbeşte de „izbitorul contrast care ar ieşi la iveală dacă s-ar compara avîntatele lui cuvinte, care vădesc o *fariseică* însufleţire, cu *josnicia de caracter* care stă la baza concepţiilor sale despre lume şi despre viaţă" (p. 564). Dar asta nu poate fi o apreciere istorică ! De ce anume trebuie să punem caracterul lui Democrit la baza concepţiei sale despre lume, şi nu invers, concepţia sa — bine determinată — despre lume, felul său de a vedea, la baza caracterului său ? Acest din urmă principiu nu este numai istoric, dar este singurul prin care aprecierea caracterului unui filozof trebuie să-şi găsească loc în istoria filozofiei. Noi vedem în întruchiparea personalităţii spirituale ceea ce ni s-a înfăţişat în sistemul său şi totodată vedem demiurgul viu în centrul lumii sale.

„Aceeaşi valoare are şi argumentul invocat de Democrit în sprijinul afirmaţiei că trebuie să presupunem existenţa a ceva iniţial, care nu s-a născut din ceva, aşa cum nu s-a născut timpul şi infinitul ; aşa că a te întreba cînd a luat fiinţă înseamnă a vrea să afli începutul infinitului. În aceasta se poate vedea doar un refuz sofistic de a pune problema principiului primar al tuturor fenomenelor" (p. 567).

Nu pot să văd în această declaraţie a lui Ritter decît un refuz moral de a pune problema pe ce se întemeiază această determinare democritică ; infinitul se afirmă în atom ca principiu — este cuprins în determinarea lui. A întreba pe ce este ea întemeiată înseamnă, bineînţeles, a suprima determinarea conceptului lui.

„Democrit atribuie atomilor doar o singură însuşire fizică — *greutatea*... Şi aici se poate din nou recunoaşte interesul matematic, care caută să salveze aplicabilitatea matematicii la evaluarea greutăţii" (p. 568).

„De aceea atomiştii au dedus mişcarea şi din necesitate, închipuindu-şi-o ca lipsă de cauzalitate a mişcării, care porneşte în spaţiul infinit" (p. 570).

---

[19] „Democrit însă susţine că unele efigii (imagini) se apropie de oameni (pînă se întîlnesc) şi că acţiunea unora din ele e binefăcătoare, în timp ce a altora e vătămătoare. De aceea el [Democrit] doreşte ca pe el să-l întîmpine bine efigiile, însă acestea se disting prin mărimea lor şi depăşesc prin imensitatea lor orice proporţii, şi, cu toate că se *destramă anevoie*, totuşi nu sînt *indestructibile* ; ele prezic oamenilor viitorul, se lasă privite de aproape şi posedă proprietatea de a emite sunete. Tocmai sub influenţa ideii pe care şi-au făcut-o despre aceste efigii s-a

gîndit că trebuie să existe un dumnezeu" (Sextus Empiricus. „Adversus Mathematecos", p. 311 [cartea a IX-a]).

[20—21] „Aristotel spunea că apariția, în mintea oamenilor, a ideii despre existența zeilor se explică prin două cauze, și anume prin ceea ce se petrece în suflet, precum și prin influența fenomenelor cerești. Prin ceea ce se produce în suflete ca urmare a stării speciale de inspirație și de prevestire care se manifestă în timpul somnului ; fiindcă, după cum spune el, cînd sufletul în stare de somn devine el însuși, atunci, sesizînd natura sa proprie, prevestește, prezice viitorul pentru că, spune el, după cum au și întrevăzut oamenii, există ceva divin, care prin natura sa este asemănător sufletului și are cunoștință mai deplină despre tot. Dar și sub influența fenomenelor cerești" (ibid., p. 311 și urm.).

[25] „Epicur crede că ideea despre zei s-a născut în mințile oamenilor ca urmare a vedeniilor pe care le au în timpul somnului. Fiindcă, spune el, sub influența imenselor figuri omenești pe care le întîlnesc în somn, oamenii și-au închipuit că există într-adevăr niște divinități asemănătoare cu oamenii" (ibid., p. 312).

[58] „Și în legătură cu Epicur, unii au susținut că el rezervă pe dumnezeu pentru mulțime, și în nici un caz pentru o explicare a naturii lucrurilor" (ibid., p. 319).

a) [68] *sufletul* („Adversus Mathematecos", p. 321 [cartea a IX-a]).

[218—219] „Aristotel spunea că dumnezeu este incorporal și că el reprezintă partea cea mai înaltă a cerului, stoicii însă arătau că dumnezeu este un suflu [o pneuma] care pătrunde și prin ceea ce e diform ; după Epicur, dumnezeu are chip omenesc, iar după Xenofan el este o sferă insensibilă... Epicur spune : «Dumnezeu e fericit și nemuritor ; nu are nici el și nu-i împovărează nici pe alții cu griji»" („Schițele Pyrroniene", cartea a III-a, p. 153).

[219—221] „Lui Epicur, care încearcă să definească timpul ca accident al accidentelor (σύμπτωμα συμπτωμάτων), putem să-i facem, printre numeroase alte obiecții, și pe următoarea : tot ce se manifestă ca substanță face parte din categoria substraturilor, adică din ceea ce se află la bază. Dar ceea ce se denumește prin cuvîntul «accidente» nu are nici un fel de ființare temeinică, întrucît accidentul nu poate fi separat de substanță. Fiindcă nu există nici o rezistență (ἀντιτυπία) în afară de aceea pe care o opune un corp care se împotrivește, dar de cedat (ἔξις) poate să cedeze numai un corp care se depărtează, precum și vidul ș.a.m.d." („Adversus Mathematecos", cartea a X-a).

[240] „De aceea, cînd Epicur spune că *un corp* trebuie conceput ca o *îmbinare a mărimii, formei, rezistenței* și greutății, el ne obligă să ne închipuim drept corp real ceea ce nu există ca atare".

[241] „Așadar, pentru ca să existe timpul, trebuie să existe calitățile accidentale, iar pentru ca să existe aceste calități, trebuie să existe ceva care să stea la baza lor, dar o asemenea bază alături de ele nu există, și ca atare nu poate exista nici timpul".

[244] „Prin urmare, dacă toate acestea sînt timp, despre care Epicur spune că este un accident particular al tuturor celorlalte fenomene (ziua, noaptea și ora, mișcarea și repausul, frămîntările sufletești și starea de nesimțire etc.), înseamnă că, după Epicur, timpul este propriul său accident particular" („Adversus Mathematecos", p. 420—421 [cartea a X-a]).

Dacă și după părerea lui Hegel (vezi Opere complete, vol. 14, p. 492) filozofia naturii a lui Epicur nu merită prea multe laude atunci cînd se ia drept criteriu de valoare succesul obiectiv, pe de altă parte — și în acest caz evenimentele istorice nu au nevoie de asemenea laude — provoacă uimire consecvența pur filozofică cu

care sînt expuse aci, în toată amploarea lor, inconsecvențele care caracterizează principiul în sine hegelian. Grecii vor rămîne de-a pururi dascălii noștri datorită acestei grandioase naivități obiective, care prezintă fiecare lucru, ca să zicem așa, în lumina pură a naturii sale chiar cînd aceasta este o lumină palidă.

Epoca noastră mai cu seamă a dat naștere și în filozofie unor manifestări nesănătoase care se fac vinovate de cel mai mare păcat, de păcatul împotriva spiritului și a adevărului, întrucît aici o intenție tainică se ascunde în dosul interpretării și o interpretare tainică în dosul obiectului.

FILOZOFIA LUI EPICUR

CAIETUL AL ŞAPTELEA

CICERO

I. „DE NATURA DEORUM"

II. „TUSCULANAE". 5 CĂRŢI[37]

CICERO. „DE NATURA DEORUM"

Cartea întîi

Cap. VIII. „Atunci Velleius, plin de încredere în sine, aşa cum sînt de obicei epicurienii, şi temîndu-se mai mult ca de orice să nu se creeze impresia că el se îndoieşte de ceva, ca şi cum ar fi descins chiar atunci din conciliul zeilor şi din intermundiile lui Epicur — etc. etc."

Cap. XIII. Un pasaj foarte interesant din Antistene:

„În cartea care poartă ca titlu «Fizica», el spune că, după cum *îşi închipuie cei din popor, există mulţi zei, dar numai unul este cel adevărat...*"

Cap. XIV. Despre stoicul Zenon se spune:

„Atunci însă cînd comentează «Theogonia» lui Hesiod, Zenon respinge pe de-a-ntregul concepţiile obişnuite şi îndeobşte acceptate despre zei, el nu pune în numărul zeilor pe Jupiter, pe Junona sau pe Vesta şi nici pe alţii cărora li se dă o asemenea denumire, dar el afirmă că aceste nume, potrivit unei alegorii, au fost date unor lucruri neînsufleţite şi lipsite de grai".

Cap. XV. Despre stoicul Crisip se spune:

„În cea de-a doua (carte despre natura zeilor) el caută însă să pună de acord legendele despre Orfeu, Musaios, Hesiod şi Homer cu ceea ce a spus chiar el, în prima carte, despre zeii nemuritori, pentru ca să creeze impresia că şi cei mai vechi poeţi erau stoici, ceea ce ei nici măcar nu bănuiau".

„Dar, mergînd pe urmele lor, Diogene Babilonianul, în cartea sa «Despre Minerva», se abate de la mit şi dă actului de procreare al lui Jupiter şi de naştere a zeiţei-fecioare o interpretare conformă cu ştiinţele naturii".

Cap. XVI. „Şi numai el (Epicur) a văzut că zeii există în primul rînd pentru că însăşi natura a întipărit în sufletele tuturor [oamenilor] ideea de zeitate. Într-adevăr, există vreun popor sau vreo seminţie care şi fără învăţătură să nu aibă măcar o idee anticipată despre zei? Epicur dă acestui fenomen denumirea de πρόληψις, prin care subînţelege o reprezentare anticipată a obiectului, fără de care nimic nu poate fi înţeles, cercetat sau supus judecăţii. Însemnătatea şi utilitatea acestei teorii ne este cunoscută din cartea divinului Epicur «Despre regulile judecăţii»".

Cap. XVII. „...Trebuie să înţelegem că zeii există, întrucît avem o reprezentare lăuntrică sau, mai bine zis, înnăscută despre ei, şi dacă toţi sînt de aceeaşi părere în ceea ce priveşte natura lor, înseamnă că într-adevăr aşa e".

„...Dacă este aşa, înseamnă că are dreptate Epicur cînd spune într-una din

maximele sale : «Ceea ce este fericit şi veşnic nici nu are supărări, nici nu supără pe altul, întrucît nu e stăpînit de mînie, nici de simpatie, fiindcă fiecare din acestea... presupun slăbiciune»".

„...Căci tot ce este superior are tot dreptul să fie adorat".

Cap. XVIII. „Noi toţi, toate popoarele, prin însăşi natura noastră, nu ni-i închipuim pe zei altfel decît sub înfăţişarea oamenilor, dar, pentru a nu reduce totul la reprezentările primare, raţiunea afirmă şi ea acelaşi lucru..."

„Ce figură... poate fi mai frumoasă decît cea omenească ?..."

„Trebuie să recunoaştem că zeii, prin înfăţişarea lor exterioară, sînt oameni. Totuşi, această figură nu este corp, ci cvasicorp, nu are sînge, ci cvasisînge".

Cap. XIX. „Epicur... ne învaţă că forţa şi natura zeilor sînt de aşa fel, că ele nu sînt percepute cu simţurile, ci înţelese cu mintea, — nu ca ceva compact sau care se poate număra, ci ca ceva deosebit de ceea ce, fiind solid, capătă la Epicur denumirea de στερέμνια [obiect solid], şi, datorită asemănării lor cu obiectul, precum şi fluidităţii lor (permanente), sînt înregistrate ca imagini (simulacre)".

Cap. XIX. „Cînd din nemărginitul număr de indivizi se desprinde un şir nesfîrşit de chipuri asemănătoare şi se înalţă spre zei, mintea noastră, care urmăreşte cu încordare aceste chipuri, simte o neasemuită plăcere şi totodată capătă noţiune despre natura fericită şi veşnică".

„Dar infinitatea, prin imensitatea ei extraordinară, merită, în cel mai înalt grad, să reflectăm asupra ei îndelung şi cu toată atenţia ; vom înţelege astfel în mod necesar că această natură e astfel întocmită, că între toate lucrurile există o concordanţă, că cele asemănătoare corespund unul cu altul. Epicur numeşte asta συνομίαν, adică distribuire uniformă. De aici rezultă deci că dacă *există un număr atît de mare de muritori, înseamnă că nici numărul nemuritorilor nu e mai mic* ; şi dacă forţele care nimicesc sînt în număr nemărginit, apoi şi forţele care menţin în viaţă trebuie să fie nesfîrşit de numeroase".

„Şi tu, Balbus, ai obiceiul să ne întrebi cum e viaţa zeilor şi cum îşi petrec ei timpul. Pe cît se pare, viaţa lor e în aşa fel orînduită, că nu ne putem închipui nimic mai fericit, mai plin de tot felul de bunuri. Într-adevăr, un zeu nu face nimic, nu e legat de nici un fel de ocupaţii, nu e împovărat de nici o muncă ; el se delectează cu înţelepciunea şi virtutea sa şi este pe deplin convins că se va bucura întotdeauna de bunurile cele mai plăcute şi mai nepieritoare".

Cap. XX. „Despre acest dumnezeu, pe bună dreptate putem să spunem că e fericit, iar despre al vostru că e un adevărat martir ; într-adevăr, dacă dumnezeu nu e altceva decît însuşi universul, atunci ce poate fi mai puţin liniştit decît să te învîrteşti cu o viteză ameţitoare în jurul axei cereşti fără un moment de răgaz ? Şi fără linişte, nimic nu poate fi fericit.

Sau în lumea asta este cineva care domneşte, care guvernează, care dirijează mersul stelelor, care urmăreşte succesiunea anotimpurilor, toate schimbările şi întreaga ordine şi, contemplînd pămîntul şi mările, păzeşte fericirea şi viaţa oamenilor ; aşa că el e împovărat de treburi grele, istovitoare. Pentru noi însă, viaţa fericită stă în seninătatea sufletului, în libertatea de orice obligaţii. Căci pe noi ne-a învăţat acela care [ne-a explicat toate celelalte] că lumea este un produs al naturii : ea nu este opera unui meşter iscusit. Şi nu e mai greu să-ţi imaginezi acest lucru decît ceea ce negaţi voi, şi anume că natura, fără iscusinţa divină, a creat, creează şi va crea nenumărate lumi. Şi fiindcă nu vedeţi în ce fel poate natura să creeze aşa ceva fără nici un fel de raţiune, voi, ca şi poeţii tragici, cînd nu puteţi să prezentaţi deznodămîntul piesei, recurgeţi la ajutorul divinităţii. Voi n-aţi cere, desigur, acest ajutor dacă aţi vedea pretutindeni spaţii imense fără margini şi hotare în care spiritul, repezindu-se cu toată iuţeala, cutreieră peste tot, şi nu vede, totuşi, nici o ultimă limită la care să se poată opri. Astfel, în acest spaţiu nemărginit în lărgime, lungime şi adîncime *se mişcă nesfîrşita masă a atomilor fără număr, care, cu toate că sînt despărţiţi prin vid, se unesc între ei şi,*

înlănțuindu-se, se prelungesc fără întrerupere; astfel iau naștere aceste forme și figuri ale lucrurilor, a căror făurire nu o credeți posibilă fără nicovala și foalele făcărului. *Și în felul acesta ne-ați pus în circă un stăpîn etern, ca să ne temem de el zi și noapte. Într-adevăr, cine nu se teme de un dumnezeu curios și împovărat de treburi, care prevede totul, cugetă la toate, observă totul, crede că totul îl privește pe el?*"

„*De aici a apărut pentru prima oară în fața voastră acea necesitate fatală pe care voi o numiți* εἱμαρμένη și în felul acesta voi susțineți că tot ce se întîmplă e un rezultat al adevărului etern și al unui șir neîntrerupt de cauze. Dar ce trebuie să credem despre o filozofie cărcia, asemenea muierilor bătrîne și pe deasupra ignorante, i se pare că totul se întîmplă din voința destinului? Mai departe urmează acea μαντική a voastră, pe care noi o traducem prin divinitate: dacă am sta să vă ascultăm, sub influența acestei μαντική, ne-am îmbîcsi de atîta superstiție, că ar trebui să ne ploconim în fața preoților, ghicitorilor, prezicătorilor, profeților și tălmăcitorilor de vise".

„Izbăvindu-ne, grație lui Epicur, de frica asta și cucerindu-ne libertatea, noi nu ne temem de acei zei care, pe cît ne dăm seama, nu-și doresc nici lor și nu vor să facă nici altora vreo supărare, și cu pietate și evlavie cinstim această minunată și măreață natură".

După aceea urmează replica lui Cotta.

Cap. XXI. „Recunosc că expunerea ta este clară: ea nu numai că e bogată în idei, *dar a fost făcută într-o formă mai aleasă decît se obișnuiește la voi*" [la epicurieni].

Cap. XXIII. „Căci, potrivit celor spuse de tine, faptul că tuturor popoarelor și semințiilor omenești li se pare că este așa, constituie un temei destul de puternic ca noi să recunoaștem că există zei. Acest argument nu numai că este în sine ușuratic, dar e și fals...

(Cotta, după ce spune că a aflat din cele citite cum cărțile lui Protagora au fost arse în adunarea poporului, iar autorul lor a fost expulzat din țară [a continuat]): de acea eu, cel puțin, cred că mulți au tras concluziile cuvenite și au devenit mai prevăzători în ce privește exprimarea în public a unei asemenea păreri, deoarece nici măcar îndoiala n-a putut să treacă nepedepsită".

Cap. XXIV. „Fiindcă aceste josnice afirmații făcute de Democrit sau și mai înainte de Leucip cum că există niște corpusculi, unii netezi, iar alții grunzuroși, unii rotunzi, iar alții colțuroși, unii coroiați și parcă încovoiați înăuntru: din acestea au fost create cerul și pămîntul *fără nici o constrîngere din partea naturii, ci printr-o ciocnire întîmplătoare*".

„Așadar, acesta este adevărul tău? Căci eu nu am nimic de obiectat împotriva unei vieți fericite, pe care, după părerea ta, nici dumnezeu nu o are, dacă nu trăiește în deplină liniște și inactivitate..."

„Eu sînt dispus deci să admit că totul este alcătuit din atomi. Dar ce legătură are asta cu chestiunea în discuție? Noi discutăm doar despre natura zeilor".

„Să zicem că și ei sînt alcătuiți din atomi. În acest caz ei nu sînt eterni, fiindcă ceea ce este alcătuit din atomi trebuie să se fi format cîndva. Dacă zeii s-au născut și ei, înseamnă că înainte ca ei să se fi născut n-a existat nici un fel de zeitate. Și dacă a existat o naștere a zeilor, atunci în mod necesar trebuie să existe și o moarte a lor, așa cum ai spus adineauri cînd a venit vorba de universul platonian. Dar unde este, în acest caz, faimosul vostru «fericit și nemuritor», prin care redați în două cuvinte noțiunea de dumnezeu? Atunci însă cînd vreți să dovediți acest lucru, voi vă înfundați în nepătrunse hățișuri; tu, bunăoară, ai spus că el nu are corp, ci cvasicorp, și nici sînge, ci cvasisînge".

Cap. XXV. „Foarte adesea, voi, cînd spuneți ceva ce nu seamănă a adevăr și vreți să evitați orice obiecții, invocați un argument nemaipomenit, și anume

că e mai bine să cazi de acord în chestiunea controversată decît să persişti cu atîta nerușinare în părerile tale. Întrucît Epicur a înțeles că, dacă atomii, datorită propriei lor greutăți, s-ar mișca în jos, nimic nu ar fi în puterea noastră, fiindcă mișcarea atomilor este determinată și necesară, rezultă că, *pentru a scăpa de necesitate*, el a născocit un mijloc *la care Democrit, pe cît se vede, nu se gîndise încă*: atomul, spune el, cu toate că se mișcă de sus în jos datorită greutății sale și gravității, se abate totuși puțin de la verticală".

„A face o asemenea afirmație este mai rușinos decît a nu putea să dovedești ceea ce susții".

E cît se poate de remarcabil faptul că ciclul celor trei sisteme filozofice grecești cu care se încheie filozofia grecească propriu-zisă (și anume sistemele: epicurian, stoic și sceptic) își trage din trecut — ca niște elemente deja existente — principalele sale momente. Astfel, filozofia naturii la stoici este, în mare parte, de factură heraclitiană, iar logica ei se aseamănă cu aceea a lui Aristotel, astfel că Cicero, la timpul său, făcea următoarea remarcă: „Stoicii, pe cît se vede, sînt în fond de acord cu peripateticii, chiar dacă în ceea ce spun diferă deci" („De natura deorum", cartea I, cap. VII). Filozofia naturii a lui Epicur se dovedește a fi în părțile ei esențiale de factură democritică, în timp ce morala ei se aseamănă cu aceea a cirenaicilor. În fine, scepticii trec drept oameni învățați în rîndul filozofilor; munca lor constă în a pune față în față — și, prin urmare, în a strînge laolaltă — tezele enunțate înaintea lor. Ei au aruncat asupra sistemelor precedente o privire de cărturar care netezește și atenuează asperitățile și au dat astfel la iveală contradicția și opoziția. Metoda lor își are și ea în dialectica eleată, sofistică și preacademică prototipul ei general. Totuși aceste sisteme sînt originale și alcătuiesc oarecum un tot armonios.

Dar ele nu numai că au găsit de-a gata materialele necesare pentru a-și construi o știință a lor; înseși spiritele vii ale lumilor lor spirituale, ca să zic așa, le-au precedat ca niște proroci. Personalitățile care făceau parte din sistemele lor erau persoane istorice. Un sistem era, ca să zic așa, inclus în altul. Așa au fost Aristip, Antistene, sofiștii și alții.

Cum trebuie înțeles acest fenomen?

Observația lui Aristotel în legătură cu „sufletul vegetativ" („De anima", cartea a II-a, cap. 2):

„în privința unor obiecte putem să facem distincție și să emitem păreri; în privința altora însă, acest lucru este îndoielnic"

trebuie s-o avem în vedere și atunci cînd ne referim la filozofia lui Epicur atît pentru înțelegerea ei ca atare, cît și pentru explicarea

absurdităților aparente ale lui Epicur însuși și a lipsei de agerime de care au dat dovadă criticii lui de mai tîrziu.

La Epicur, cea mai generală formă de concept este *atomul*, întrucît aceasta e ființarea lui cea mai generală care totuși concret în sine este tocmai un concept generic, dar, în același timp, el este o specie în raport cu diversitățile mai înalte și concretizările conceptului în filozofia lui.

Astfel, atomul rămîne abstracta ființare în sine, de pildă, a persoanei, a înțeleptului sau a divinității. Acestea sînt niște determinații calitative ulterioare mai înalte ale aceluiași concept. De aceea la o analiză genetică a acestei filozofii nu trebuie să punem întrebarea deplasată pe care au pus-o Bayle, Plutarh și alții : cum poate o persoană, un înțelept, un zeu să ia naștere și să fie alcătuit din atomi ? Pe de altă parte, se pare că o justificare a acestei întrebări se poate găsi la Epicur însuși pentru că, referindu-se la formele mai înalte, la dumnezeu, de pildă, el spune că acesta e alcătuit din atomi mai mici și mai fini. În legătură cu aceasta trebuie să remarcăm că propria conștiință a lui Epicur e atît de strîns legată de expunerile ulterioare, de determinațiile ulterioare — inevitabile pentru el — ale principiului său pe cît de legată e conștiința științifică a oamenilor din epocile de mai tîrziu de sistemul lui.

Dacă, bunăoară, referitor la dumnezeu etc. — abstracție făcînd de determinațiile ulterioare date de el formei care alcătuiesc o verigă necesară în acest sistem — se pune problema existenței lui, a ființării în sine, atunci trebuie spus că forma generală a existenței în general o constituie atomul și multitudinea de atomi ; dar chiar în conceptul de dumnezeu sau de înțelept această existență a trecut într-o formă mai înaltă. Ființarea în sine specifică a acestuia se dovedește a fi tocmai o determinare ulterioară a noțiunii respective, necesară în întregul pe care-l constituie acest sistem. A pune problema existenței unei alte ființări în afară de aceasta înseamnă a te întoarce la treapta de jos și la forma inferioară a principiului.

Totuși Epicur este mereu nevoit să se întoarcă la această treaptă inferioară, pentru că conștiința lui este tot atît de atomistică pe cît e și principiul său. Esența naturii în concepția lui se dovedește a fi și esența adevăratei sale conștiințe de sine. Instinctul care-i dă impuls și determinațiile ulterioare ale acestui impuls instinctiv i se prezintă iarăși ca niște fenomene asemănătoare cu celelalte, și din sfera mai înaltă a filozofării el coboară în sfera cea mai generală, în primul rînd pentru că existența, ca și ființarea pentru sine în general, i se prezintă ca o formă a oricărei existențe în general.

Această conştiinţă esenţială a filozofului se separă de propria sa cunoaştere fenomenală, dar însăşi această cunoaştere fenomenală — în dialogurile pe care filozoful pare a le purta cu sine însuşi, în legătură cu problema care-l frămîntă sau cu ideea pe care o poartă în minte — este ceva condiţionat, şi anume condiţionat de însuşi principiul care constituie esenţa conştiinţei sale.

Sarcina istoriografiei filozofice nu constă în a prezenta personalitatea filozofului, chiar şi pe cea spirituală, ca să zicem aşa, drept focar şi imagine a sistemului lui şi nici, mai ales, în a se deda la exerciţii psihologizante sau filozofante. Istoria filozofiei trebuie să distingă în fiecare sistem motivele determinante, adevărate cristalizări care trec prin întreg sistemul, şi să le separe de mărturiile, justificările şi dialogurile pe care le prezintă filozofii în măsura în care sînt conştienţi de ei. Ea trebuie să facă distincţie între cîrtiţa adevăratei ştiinţe filozofice, care înaintează încet, fără zgomot, şi conştiinţa fenomenologică prolixă, exoterică, multiformă a subiectului, conştiinţă care este recipientul şi forţa motrice a acestor raţionamente. În separarea acestei conştiinţe trebuie urmărită tocmai unitatea şi intercondiţionarea ei. Acest *moment critic* în expunerea unui sistem filozofic care are o însemnătate istorică este neapărat necesar pentru a face o legătură între prezentarea ştiinţifică a sistemului şi existenţa lui istorică, legătură care nu poate fi ignorată tocmai pentru că această existenţă este istorică. Dar în acelaşi timp ea trebuie afirmată şi ca legătură filozofică, prin urmare trebuie dezvoltată într-un mod corespunzător cu esenţa ei. Mai puţin decît orice am putea, sprijinindu-ne doar pe autoritate şi pe încredere sinceră, să admitem că cutare sau cutare filozofie este într-adevăr filozofie chiar dacă această autoritate ar fi un întreg popor şi această încredere ar avea o existenţă milenară. Demonstraţia poate fi făcută numai prin dezvăluirea esenţei acestei filozofii ; în afară de asta, oricine scrie istoria filozofiei face distincţie între esenţial şi neesenţial, între expunere şi conţinut ; în caz contrar ar fi nevoit doar să transcrie, nici măcar să traducă ; şi mai puţin ar putea el să-şi spună cuvîntul ori să omită ceva ş.a.m.d. El ar fi doar un simplu copist.

Dimpotrivă, chestiunea trebuie astfel formulată : în ce fel este inclus în sistem conceptul de personalitate, de înţelept, de dumnezeu şi care sînt determinaţiile specifice ale acestor concepte, cum se dezvoltă ele din sistem ?

CICERO, „DE FINIBUS BONORUM ET MALORUM"

Cartea I

Cap. VI. „Voi începe [spune Cicero] prin a afirma că în fizică, cu care se făleşte în mod deosebit, el (Epicur) este, în primul rînd, complet neiniţiat...

El (Democrit) consideră că atomii, adică corpusculii, care sînt indivizibili din cauza soliditătii lor, sînt răspîndiţi în vidul nemărginit, unde nu există nici sus, nici jos, nici mijloc, nici început şi nici sfîrşit ; că ei, ciocnindu-se, se înlănţuiesc, şi astfel ia naştere tot ce există şi tot ce vedem, şi că această mişcare trebuie înţeleasă ca neavînd nici un început, ca şi cum ar fi existînd din veci vecilor..."

„El (Epicur) crede deci că aceste corpuri indivizibile şi dense se mişcă în virtutea greutăţii lor de sus în jos, în linie dreaptă, şi aceasta este, după părerea lui, mişcarea naturală a tuturor corpurilor".

„Apoi, deodată, omul nostru, *care are o minte ageră*, îşi dă seama că, dacă toţi atomii s-ar mişca de sus în jos şi, cum am mai spus, în linie dreaptă, atunci niciodată nu s-ar putea întîmpla ca un atom să vină în atingere cu altul şi atunci el recurge la un expedient : el spune că atomul deviază cu o cîtime mică de tot — cea mai mică cu putinţă — de la linia dreaptă. În felul acesta — spune el — se produc apropieri între atomi, combinări, înlănţuiri, al căror rezultat este apariţia lumii, a tuturor părţilor lumii şi a tot ce se află pe lume... Însă devierea este şi ea o ipoteză arbitrară, fiindcă chiar el [Epicur] spune că devierea atomului se produce *fără nici o cauză*, dar nimic nu este mai ruşinos pentru un fizician decît să afirme că un fapt sau altul se produce fără nici o cauză..."

„În timp ce lui Democrit, care este un om învăţat şi perfect cunoscător al geometriei, soarele i se pare mare prin proporţiile lui, el (Epicur) spune că mărimea lui nu trece, poate, de două picioare ; el consideră deci că soarele are *tocmai* dimensiunea în care ni se înfăţişează nouă".

„Prin urmare, acolo unde schimbă, el [Epicur] denaturează, iar tezele pe care le urmează aparţin în întregime lui Democrit ; atomii, vidul, *simulacrele, ceea ce ei numesc* εἴδωλα, care, pătrunzînd în noi, ne fac nu numai să vedem, dar şi să gîndim infinitul însuşi, care la ei poartă denumirea de ἀπειρία, sînt preluate în întregime de la Democrit, ca şi nesfîrşita mulţime de lumi care în fiecare zi se nasc şi pier ş.a.m.d."

Cap. VII. „Acum, în cea de-a doua parte a filozofiei..., care poartă denumirea de logică, acest filozof al vostru [Epicur]... este complet dezarmat şi lipsit de apărare. El suprimă definiţiile ; nu mai vorbeşte despre modul cum se divide un întreg şi cum se face distincţie între părţile sale ; nu mai explică cum se formează şi se încheie un raţionament ; nu mai indică pe ce căi pot fi descurcate sofismele şi risipite echivocurile ; criteriul realităţii este plasat de el în percepţiile senzoriale şi dacă sub influenţa lor falsul a fost acceptat drept adevăr, atunci, după părerea lui, dispare orice posibilitate de a face distincţie între ceea ce e adevărat şi ceea ce e fals".

„Epicur însă încearcă mai ales să stabilească criteriile după care însăşi natura, cum spune el, aprobă şi respinge ; am în vedere plăcerea şi durerea. La *acestea* reduce el totul : şi ceea ce trebuie să evităm, şi ceea ce trebuie să urmărim".

Cap. IX. „Ceea ce Epicur consideră a fi supremul bine este plăcerea, iar cel mai mare rău este, după părerea lui, durerea, şi această doctrină el încearcă s-o prezinte în felul următor :

Orice fiinţă vie, încă de la venirea ei pe lume, caută plăcerea şi simte că ea e binele suprem, în schimb detestă durerea ca pe un mare rău, şi, în măsură

puterilor sale, caută s-o înlăture. Şi se comportă astfel atîta timp cît nimic din ea n-a fost alterat şi natura ei îşi menţine puritatea şi integritatea judecăţii sale. Aşadar, susţine el [Epicur], n-are nici un rost să te lansezi în raţionamente şi discuţii asupra motivelor pentru care trebuie să cauţi plăcerea şi să eviţi durerea... Natura însăşi trebuie să aprecieze ce e conform cu natura sau este potrivnic ei",

Cap. XI. „Aşadar, în toate cazurile înlăturarea durerii atrage după sine plăcerea".

„Epicur, prin urmare, nu admitea existenţa unei stări intermediare între durere şi plăcere".

Cap. XII. „În mod necesar, un om care este supus unor asemenea încercări trebuie să aibă tărie de caracter, să nu se teamă de moarte sau de durere, pentru că moartea e însoţită de pierderea sensibilităţii, iar durerea, în mod obişnuit, dacă e de lungă durată, e uşoară, iar dacă e mare, durează puţin, astfel că acuitatea e compensată de durata ei scurtă, iar prelungirea ei e însoţită de uşurare".

„Iar cînd la aceasta se adaugă avantajul că nici o putere divină nu-i face să tremure de frică, că el nu lasă să-i dispară [din memorie] plăcerile trecute şi încearcă un sentiment de bucurie cînd îşi aminteşte de ele, — ce s-ar mai putea adăuga în acest caz la o asemenea fericire ?"

„Dar cînd acesta este cel mai înalt grad al binelui, ultimul său termen, sau termenul său final pe care grecii îl denumesc cu un cuvînt τέλος — *pentru că toate lucrurile se reduc la el, iar el nu se reduce la nici un altul* —, *trebuie să recunoaştem că supremul bine este să duci o viaţă plăcută*".

Cap. XIII. „Într-adevăr, ce împărţire [a dorinţelor] poate fi mai utilă şi mai în măsură să asigure o viaţă fericită decît aceea pe care a făcut-o Epicur ? El a stabilit un prim grup — acela al dorinţelor fireşti şi necesare ; un al doilea grup — acela al dorinţelor fireşti, dar nu necesare ; un al treilea grup — al acelora care nu sînt nici fireşti şi nici necesare. Şi sensul acestei împărţiri este că cele necesare pot fi satisfăcute fără multă osteneală sau cheltuială ; cele naturale nu sînt nici ele prea pretenţioase, pentru că însăşi natura furnizează bogăţiile cu care ea se mulţumeşte şi ele se procură uşor şi sînt în număr mărginit ; în ce priveşte dorinţele deşarte, pentru ele nu poate fi găsită nici o măsură şi nici o limită".

Cap. XVIII. „Acest Epicur, care, după cum susţineţi voi, se lasă prea mult dominat de plăceri, spune răspicat că nu-i cu putinţă să trăieşti o viaţă plăcută fără a trăi cu înţelepciune, cumsecade şi cu dreptate şi că nu-i cu putinţă să trăieşti cu înţelepciune, cumsecade şi cu dreptate fără [să duci] o viaţă plăcută... (Şi cu cît mai puţin) un suflet care e în dezacord şi în conflict cu sine însuşi poate să guste vreo părticică de plăcere curată şi nestingherită".

Cap. XIX. „Iată cum ne e înfăţişat de Epicur un înţelept care e întotdeauna fericit : el are dorinţe limitate, nu-i pasă de moarte ; are părere justă despre zei şi ca atare nu-i e frică de ei ; dacă e mai bine să treacă în viaţa de apoi, nu stă mult pe gînduri. Astfel pregătit, el se află întotdeauna într-o dispoziţie plăcută, pentru că nu există nici un moment în care plăcerile simţite de el să nu depăşească durerile. Aceasta pentru că el îşi aminteşte cu gratitudine de trecut şi *pune stăpînire pe prezent, înţrucît îşi dă bine seama de măreţia lui şi de plăcerile pe care i le oferă*, pentru că el nu depinde de viitor şi, aşteptîndu-l în linişte să vină, *se bucură de ceea ce-i oferă prezentul* ; pentru că el caută să se ferească cît mai mult de aberaţiile enumerate de mine adineaori ; cînd el compară viaţa lui cu aceea a nătărăilor, sufletul îi e copleşit de plăcere ; pentru că, dacă se întîmplă să aibă şi dureri, ele nu au niciodată atîta forţă încît să-l împiedice pe înţelept să găsească mai multe motive de bucurie decît de tristeţe".

„Într-adevăr, bine a zis Epicur că întorsăturile soartei nu pot exercita o influenţă prea însemnată asupra înţeleptului şi că lucrurile cele mai mari şi mai importante sînt hotărîte de el aşa cum vrea, cum crede de cuviinţă, şi că într-un

timp de durată nelimitată a vieții nu putem gusta mai multă plăcere decît într-o perioadă de timp ale cărei limite le întrevedem.

În ce privește dialectica voastră, Epicur considera că ea nu poate să ne ajute să ducem o viață mai bună și nici să dezbatem în chip mai potrivit o chestiune.

El a acordat cea mai mare importanță științelor naturii... Pe de altă parte, cunoașterea a tot ce există ne scapă de apăsarea superstițiilor, ne izbăvește de teama de moarte, împiedică să fim tulburați de necunoașterea a ceea ce există, care e adeseori cauza unor fantome îngrozitoare ; în fine, moravurile noastre vor fi mai bune dacă vom studia corințele naturii".

Cînd recunoaștem că natura este rațională, încetăm să mai fim dependenți de ea. Natura nu mai este de acum încolo o limită pentru conștiința noastră, și tocmai Epicur face din forma conștiinței în nemijlocirea ei, ființarea-pentru-sine, o formă a naturii. Numai cînd natura este recunoscută ca fiind pe deplin independentă de rațiunea conștientă, cînd e considerată în sine ca rațiune, ea devine patrimoniu deplin al rațiunii. Orice raportare la ea, ca atare, se dovedește a fi în același timp și o înstrăinare a ei.

Cap. XIX. „Dacă însă nu vom ajunge să sesizăm esența lucrurilor, nu vom putea în nici un caz să susținem autenticitatea indicațiilor date de simțuri. În afară de asta, tot ceea ce noi percepem prin intelect își are originea în percepția senzorială ; numai în cazul cînd acestea sînt toate adevărate — cum susține doctrina lui Epicur —, numai în acest caz se poate cunoaște și înțelege ceva. Cît despre cei ce resping veridicitatea percepțiilor senzoriale și susțin că nu se poate cunoaște nimic, ei contestînd veridicitatea percepțiilor senzoriale, nu sînt în stare să expună în mod clar nici propria lor teorie. Așadar, din științele naturii soarbe oamenii curajul care le e necesar pentru a învinge frica de moarte și tăria sufletească cu care ei combat ororile inspirate de superstițiile religioase".

Cap. XX. „Epicur... spune că, dintre toate bunurile pe care înțelepciunea le-a pregătit pentru a ne asigura o viață fericită, nu e nici unul mai însemnat, mai rodnic și mai plăcut decît prietenia".

„Foarte bine a spus Epicur în următoarele cuvinte pe care le reproduc cu oarecare aproximație : aceeași gîndire care a înțeles că, în limitele însești ale vieții, prietenia este sprijinul cel mai de nădejde a întărit sufletul nostru pentru ca el să nu se teamă de nici un rău, fie el etern sau de lungă durată".

Cap. XXI. „Dacă tot ce am spus provine din sursele naturii, dacă întreaga mea expunere își găsește temeiul certitudinii ei în percepțiile senzoriale, adică în niște martori necorupți și integri, atunci..."

„Așadar, nu Epicur era neinstruit, ci ignoranți sînt aceia care cred că pînă la bătrînețe trebuie să continui să înveți ceea ce e rușinos și pentru un băiat să nu știe".

Cartea a II-a

Cap. II. „Căci el contestă necesitatea de a da o definiție a lucrurilor..."

Cap. VII. (Un pasaj din „Maximele fundamentale" ale lui Epicur). „Dacă lucrurile care constituie o sursă de plăceri pentru desfrînați i-ar izbăvi de frica de zei, ca și de teama de moarte și de durere, dacă le-ar arăta care sînt limitele dorințelor lor, noi n-am avea de ce să-i dojenim, fiindcă ei ar fi din toate părțile

copleşiţi de plăceri şi nimic, de nicăieri, nu le-ar aduce vreo durere sau vreo suferinţă, adică vreun rău".

Cap. XXVI. „Mi se pare că printre ele [printre aceste tezo] am recunoscut una care a fost exprimată de însuşi Epicur, şi anume că prietenia nu poate fi separată de plăcere, şi motivul pentru care trebuie să cultivăm prietenia este că fără ea nu putem trăi în siguranţă şi fără teamă, prin urmare nu putem avea o viaţă plăcută".

Cap. XXXI. „Într-adevăr, el (Epicur) a scris : moartea e ceva care nu are nici o legătură cu noi, dat fiind că ceea ce a intrat în descompunere este insensibil, iar ceea ce e insensibil nu ne priveşte câtuşi de puţin".

Cartea a III-a

Cap. I. „Însuşi Epicur spune : în ce priveşte plăcerea, nici nu e nevoie să aduci dovezi..."

TACTICA POLEMICĂ A ZIARULUI DIN AUGSBURG

KÖLN, 29 NOIEMBRIE

„Este numai o poftă a sîngelui,
o slăbire a voinței !" [38]

„Allgemeine Zeitung" din Augsburg [39], în polemica pe care o duce din cînd în cînd cu „Rheinische Zeitung" [40], folosește o tactică pe cît de ciudată, pe atît de lăudabilă, care, aplicată în mod consecvent, nu poate să nu-și exercite influența asupra părții superficiale a publicului. De cîte ori e pus la punct pentru atacurile sale împotriva principiilor și tendinței lui „Rheinische Zeitung", la orice controversă de conținut, la orice atac principial din partea lui „Rheinische Zeitung", se învăluie în toga unei tăceri pline de semnificații — și niciodată nu se poate stabili dacă această tăcere își datorează existența ei nedemnă conștiinței unei slăbiciuni, care *nu poate* să răspundă, sau conștiinței unei superiorități, care *nu vrea* să răspundă. În această privință nu-i putem imputa nimic cumetrei din Augsburg, căci ea are față de noi aceeași atitudine pe care o are față de *Germania,* căreia, după părerea ei, îi dovedește cel mai bine interesul ce i-l poartă printr-o tăcere semnificativă, întreruptă numai arareori prin niște note de călătorie, buletine medicale și parafrazări ale unor poezii de nuntă ; și, poate, are dreptate cumătra din Augsburg cînd își consideră tăcerea ca o binefacere pentru societate.

Dar, pe lîngă tactica tăcerii, cumătra din Augsburg mai folosește și o altă manieră polemică ce, prin prolixitatea, automulțumirea și vorbăria grandilocventă, constituie o completare activă la tăcerea ei pasivă și melancolică. Cumătra din Augsburg tace cînd e vorba de lupte de principii, de lupta în probleme de esență ; dar pîndește de după gard, observă de departe și așteaptă clipa în care adversara sa își va permite o neglijență în ceea ce privește toaleta, va face un pas greșit la dans, va scăpa batista, ca să ia numaidecît „poza virtuții jignite și să-i întoarcă spatele", și cu un aplomb

imperturbabil să-şi reverse întreaga furie bine intenţionată, reţinută de atîta timp, şi întreaga mînie a înfumurării ei scrobite. Ea exclamă, adresîndu-se Germaniei : „Iată caracterul, concepţiile şi consecvenţa lui «Rheinische Zeitung» !" „Acolo-i infernul, acolo e noaptea, acolo e băltoaca de pucioasă, foc, pîrjol, miros de crimă, descompunere ! Oroare, oroare, oroare ! — Haide, domnule farmacist, dă-ne puţin mosc !" [41]

De aceste ieşiri mahalageşti cumătra din Augsburg se foloseşte nu numai pentru a aminti publicului uituc şi necredincios virtutea ei de mult pierdută, onestitatea şi vîrsta ei respectabilă, nu numai pentru a-şi împodobi tîmplele încărunţite cu cununa veştedă a amintirilor trecute. În afară de aceste mici şi inofensive succese de cochetărie, caută să obţină prin vicleşug şi alte succese practice. Ea se ridică quasi re bene gesta * împotriva lui „Rheinische Zeitung" ca o luptătoare plină de vigoare, face scandal, îl admonestează, îl provoacă ; şi, în faţa acestei provocări deşănţate, lumea uită şi de tăcerea ei senilă şi de faptul că nu de mult a bătut în retragere. Pe lîngă aceasta se crecază aparenţa, întreţinută cu grijă de ea, că lupta dintre „Allgemeine Zeitung" şi „Rheinische Zeitung" se duce în jurul unor astfel de chestiuni meschine, a unor istorioare scandaloase şi a unor neglijenţe de toaletă. Armata celor lipsiţi de spirit şi de convingeri, care nu înţelege esenţa controversei — controversă în cadrul căreia noi vorbim şi cumătra din Augsburg tace —, dar care-şi regăseşte propria ei măreţie sufletească în circotelile şi meschinăriile critice ale lui „Allgemeine Zeitung" din Augsburg, aclamă şi aduce omagii venerabilei doamne, care, cu pricepere şi cu tact, îşi pedepseşte turbulenta adversară, mai curînd pentru a o educa decît pentru a-i face vreun rău. În nr. 329 al lui „Allgemeine Zeitung" din Augsburg găsim o nouă mostră de asemenea polemică deşteaptă nevoie mare, dezgustătoare şi măruntă.

Un corespondent din Main relatează că „Allgemeine Zeitung" din Augsburg a elogiat romanul politic „Congresul din Verona" de Julius Mosen, deoarece a apărut în editura „Cotta". Trebuie să mărturisim că, întrucît ştim cît e de puţin valoroasă, nu citim decît ocazional rubrica critică-literară din „Allgemeine Zeitung", aşa că nu cunoaştem nici critica privitoare la Mosen şi în această chestiune ne-am bazat întru totul pe informaţiile furnizate de corespondent. Presupunînd starea de fapt ca reală, corespondenţa nu e lipsită de veridicitate interioară, căci după ultimele dezvăluiri ale lui „Allgemeine Zeitung" din Augsburg, în care polemica se duce mai

* — ca după un lucru bine făcut. — *Nota trad.*

mult prin șicane decît prin argumente, există temeiuri pentru ca independența conștiinței critice a ziarului față de tipografia din Stuttgart să fie, cel puțin, pusă la îndoială. Rămîne, așadar, numai faptul că noi nu știam la ce tipografie a fost tipărit respectivul roman politic și, la urma urmei, nu-i un păcat politic capital să nu știi unde a fost tipărit un anumit roman.

Ulterior, fiind sesizată de greșeala survenită în indicarea tipografiei, redacția noastră a declarat într-o notă: „Am aflat chiar acum că romanul «Congresul din Verona» al poetului Julius Mosen n-a apărut în editura «Cotta» și de aceea rugăm cititorii noștri să privească corespondența din Main publicată în nr. 317 în lumina acestei informații". Întrucît principala învinuire a corespondentului din Main împotriva lui „Allgemeine Zeitung" se baza exclusiv pe premisa că romanul apăruse în editura „Cotta", întrucît noi am declarat că el n-a apărut în editura „Cotta", întrucît orice raționament cade de la sine prin infirmarea premisei sale, ni se putea îngădui să avem exagerata pretenție ca cititorul, după această declarație, să corecteze corespondența amintită și puteam nădăjdui că am reparat greșeala față de „Allgemeine Zeitung" din Augsburg. Dar ce poți face cu logica din Augsburg! Logica din Augsburg a interpretat erata noastră astfel:

„Dacă «Congresul din Verona» de Mosen ar fi apărut la «Cotta», atunci ar fi trebuit să fie considerat de către toți amicii dreptății și libertății drept un produs infect și nevandabil; dar, întrucît am aflat ulterior că a apărut la Berlin, rugăm pe stimații noștri cititori să-l considere, pentru a folosi cuvintele poetului, drept una dintre întruchipările veșnicei tinereți care pășește semeț spre noi pe o cale scînteietoare și zdrobește necruțător toată vechea adunătură".

Amicul nostru își trimite săgețile cu o îndemînare de chior. Dați-i o țintă în dreapta și el trage în stînga. Bravo! A nimerit!

„Asta — strigă triumfător ziarul din Augsburg —, asta numește «Rheinische Zeitung» concepțiile ei, consecvența ei!"

A pretins însă vreodată „Rheinische Zeitung" că logica ei are consecvența logicii augsburgiene, sau a spus vreodată despre concepțiile pe care se bazează această logică că sînt concepțiile *ei*? Cumătra din Augsburg ar fi putut trage doar următoarea concluzie: „Așa este felul în care se răstălmăcește la Augsburg noțiunea de concepție și cea de consecvență!" Sau „Allgemeine Zeitung" din Augsburg crede într-adevăr că, publicînd toastul lui Mosen, am vrut să dăm un comentariu care să aducă corectări aprecierilor asupra „Congresului din Verona"? Am consacrat un foileton amănunțit festivităților Schiller, l-am prezentat pe Schiller ca pe „profetul noii mișcări spirituale" (p. 326, corespondența din Leipzig), am vorbit despre însemnătatea festivităților Schiller sub acest aspect; de ce am fi respins toastul lui Mosen, care sublinia această însemnă-

tate ? Poate fiindcă se afla în el un atac la adresa lui „Allgemeine Zeitung", pe care ziarul l-a meritat chiar şi numai pentru aprecierile făcute despre Herwegh ? Toate acestea n-au însă nici o legătură cu corespondenţa din Main, în afară de cazul în care am fi scris *ceea ce ne atribuie cumătra din Augsburg,* şi anume : „Cititorul e rugat să aprecieze corespondenţa din Main din nr. 317 prin prisma poeziei lui Mosen din nr. 320". Această inepţie, logica din Augsburg o născoceşte în mod expres pentru a putea apoi să ne-o arunce nouă în spinare. Aprecierile pe care „Rheinische Zeitung" le face în foiletonul din nr. 317 la adresa lui „Bernhard von Weimar" de Mosen dovedesc, deşi acest lucru nu are nevoie de dovezi, că nici în cazul lui Mosen nu s-a abătut de la obiceiul său de a critica pe bază de fapte.

De altfel, sîntem de acord cu cumătra din Augsburg că nici chiar „Rheinische Zeitung" nu se poate descotorosi pe deplin de condotierii literari, această gloată insolentă şi detestabilă care a infestat întreaga Germanie în această eră a gazetăriei, a cărei întruchipare desăvîrşită este „Allgemeine Zeitung".

La urma urmei, ziarul din Augsburg ne aminteşte de un obuzier „care azvîrle în jur vorbe mari şi fraze sunătoare fără să atingă realitatea". „Allgemeine Zeitung" din Augsburg atinge, ce-i drept, tot felul de realităţi, realitatea mexicană, cea braziliană, dar nu cea germană şi nici măcar cea bavareză, şi, dacă din întîmplare atinge vreuna din ele, atunci negreşit ia aparenţa drept realitate şi realitatea drept aparenţă. Dacă ar fi fost vorba de realitatea spirituală şi autentică, atunci „Rheinische Zeitung" ar fi putut să-i strige gazetei din Augsburg o dată cu regele Lear : „Orice-ai face, eşti Cupidon. Încearcă, deslueşte scrisul !", iar cumătra din Augsburg ar răspunde o dată cu Gloster : „De-ar fi un soare fiecare slovă, tot n-aş vedea-o !"

Scris de K. Marx la 29 noiembrie 1842
Publicat în „Rheinische Zeitung" nr. 334, din 30 noiembrie 1842
Se tipăreşte după manuscris. Tradus din limba germană

CU PRIVIRE LA COMISIILE STĂRILOR DIN PRUSIA[42]

PROBLEMA COMISIILOR STĂRILOR DIN PRUSIA

APĂRUT ÎN SUPLIMENTUL LA NR. 335 ŞI 336 AL LUI „ALLGEMEINE ZEITUNG" DIN AUGSBURG

Köln, 10 decembrie. În suplimentul la nr. 335 al lui „Allgemeine Zeitung" din Augsburg a apărut un articol, nu lipsit de interes, despre comisiile stărilor din Prusia. Întrucît intenţionăm să-l supunem unei critici, socotim necesar să punem ca moto o maximă simplă, care este însă adesea trecută cu vederea în focul pătimaşelor polemici de partid. Descrierea unei instituţii de stat nu este instituţia de stat însăşi. De aceea o polemică împotriva unei asemenea descrieri nu reprezintă nici ea o polemică împotriva instituţiei de stat. Presa conservatoare, care aminteşte mereu că concepţia presei critice constituie doar o opinie individuală şi o deformare a realităţii şi trebuie ca atare respinsă, uită mereu că ea însăşi nu este obiectul, ci doar părerea despre obiect, şi, prin urmare, polemica împotriva ei nu este întotdeauna polemica împotriva obiectului. Orice obiect adus în discuţia presei — fie sub semnul aprobării, fie sub semnul dezaprobării — devine obiect literar, deci un obiect al discuţiei literare.

Tocmai acest fapt face din presă cea mai puternică pîrghie a culturii şi a educaţiei spirituale a poporului : ea transformă lupta materială într-o luptă de idei, lupta trupului şi sîngelui în luptă spirituală, lupta necesităţilor, a pasiunilor, a empiriei în luptă a teoriei, a raţiunii, a formei.

Articolul respectiv reduce criticile împotriva instituţiei comisiilor stărilor la două puncte principale : la critici împotriva componenţei lor şi la critici împotriva destinaţiei lor.

Trebuie să condamnăm de la bun început ca o greşeală fundamentală de logică faptul că a fost pusă în discuţie mai întîi componenţa comisiilor, iar problema destinaţiei lor a fost amînată pentru un articol ulterior. Componenţa nu poate fi altceva decît mecanismul

exterior, sufletul conducător și organizator fiind destinația obiectului. Cine s-ar apuca să vorbească despre utilitatea structurii unei anumite mașini înainte de a fi cercetat și aflat destinația mașinii? Componența comisiilor ar putea fi criticată pentru că corespunde destinației lor, și destinația însăși să nu fie considerată o destinație adevărată; componența comisiilor ar putea fi demnă de laudă pentru că nu corespunde destinației lor și pentru că o depășește. Ordinea în care au fost prezentate lucrurile constituie, așadar, o primă greșeală, dar o primă greșeală care face ca întreaga expunere să fie greșită.

Aproape de pretutindeni, spune articolul în chestiune, s-au auzit reclamații demne de luat în seamă că „numai proprietatea funciară se bucură, în cea mai mare parte, de dreptul de reprezentare pe stări". În opoziție cu acest lucru s-a vorbit, pe de o parte, despre avîntul industriei și s-a stăruit, pe de altă parte, „cu și mai multă emfază", asupra rolului intelectualilor și asupra „dreptului acestora de a participa la reprezentarea pe stări".

Dacă însă, conform legii organice cu privire la adunările pe stări ale provinciilor [43], proprietatea funciară devine o condiție pentru reprezentarea pe stări, dispoziție care în mod consecvent a fost extinsă asupra comisiilor stărilor, constituite în cadrul adunărilor pe stări ale provinciilor, totuși proprietatea funciară, deși este condiția generală, nu constituie însă singurul criteriu pentru participarea la reprezentarea pe stări. Dar tocmai pe confuzia între aceste două principii, fundamental diferite, se bazau „în cea mai mare parte obiecțiile vehemente care au fost ridicate împotriva componenței comisiilor stărilor".

Proprietatea funciară reprezintă toate stările. Acesta e un fapt pe care îl admite autorul articolului, dar, adaugă el, nu proprietatea funciară pur și simplu; nu proprietatea funciară abstractă, ci proprietatea funciară plus anumite circumstanțe auxiliare, proprietatea funciară cu un anumit caracter. Proprietatea funciară este condiția generală a reprezentării pe stări, dar nu este singura condiție.

Sîntem întru totul de acord cu autorul atunci cînd afirmă că condițiile suplimentare schimbă fundamental principiul general al reprezentării bazat pe proprietatea funciară. Dar trebuie totodată să subliniem că adversarii care găsesc chiar și principiul general prea limitat nu trebuie nicidecum să se considere învinși atunci cînd li se arată că acest principiu, care este limitat ca atare, nu este destul de limitat și de aceea s-a socotit necesar să i se adauge alte îngrădiri, străine esenței lui. Dacă facem abstracție de condițiile generale — o reputație ireproșabilă și vîrsta de treizeci de

ani —, prima condiție fiind, pe de o parte, un lucru de la sine înțeles, iar pe de altă parte putînd da naștere la diferite interpretări, avem următoarele condiții speciale :

„1) deținerea unei proprietăți funciare timp de 10 ani fără întrerupere ; 2) apartenența la o biserică creștină ; 3) proprietatea asupra unei bucăți de pămînt care în trecut depindea nemijlocit de suveran — pentru starea întîi ; 4) proprietatea asupra unui domeniu cavaleresc — pentru starea a doua ; 5) o funcție în magistratură sau practicarea unei meserii burgheze — pentru starea orășenilor ; 6) gospodărirea proprie a moșiei ca ocupație principală — pentru starea a patra" [1].

Toate aceste condiții nu rezultă din însăși esența proprietății funciare, ci sînt condiții care, din considerente străine de aceasta, îi impun îngrădiri străine care-i *îngustează* esența în loc s-o generalizeze.

Conform principiului general al reprezentării, bazat pe proprietatea funciară, nu ar trebui să existe nici o deosebire între proprietatea funciară a unui evreu și cea a unui creștin, între proprietatea funciară a unui avocat și cea a unui negustor, între proprietari funciari care posedă un pămînt de 10 ani și alții care-l posedă de un an. Conform acestui principiu general, toate deosebirile enumerate mai sus nu există. Așadar, dacă ne întrebăm ce a dovedit autorul articolului, putem răspunde numai : el a demonstrat că condiția generală, proprietatea funciară, e limitată prin condiții speciale, care nu rezidă în esența proprietății funciare și care se bazează pe *deosebirile dintre stări.*

Și autorul recunoaște :

„În strînsă legătură cu aceasta sînt plîngerile care se fac auzite din toate părțile, și anume că și în cazul acestor comisii ale stărilor — în opoziție, chipurile, cu situația actuală a relațiilor noastre sociale și cu cerințele impuse de spiritul vremii — este din nou scoasă la lumină deosebirea dintre stări, deosebire care este într-un totul de domeniul trecutului și este pusă în practică, ca principiu al organizării pe stări".

Autorul nu cercetează dacă condiția generală a proprietății funciare nu este în contradicție cu reprezentarea pe stări sau dacă nu o face chiar imposibilă ! Altfel ar fi fost greu să nu observe că o condiție caracteristică numai pentru starea țăranilor nu poate în nici un caz deveni — în cazul unei aplicări consecvente a principiului reprezentării — condiția generală a reprezentării celorlalte stări, a căror existență nu e nicidecum condiționată de proprietatea funciară. Ca principiu pentru reprezentarea pe stări nu poate servi decît deosebirea esențială dintre stări, deci nu ceva care nu este legat de esența stării respective. Așadar, dacă principiul reprezentării pe baza proprietății funciare este înlăturat de considerente speciale legate de stare, acest principiu al reprezentării pe stări este, în schimb, înlăturat de condiția generală a proprietății funciare și, astfel, nici unul din aceste principii nu poate fi aplicat. Apoi autorul

nu cercetează dacă deosebirea dintre stări presupusă în instituția respectivă este o trăsătură caracteristică a stărilor sociale din trecut sau a celor din momentul de față, dacă în general se admite o deosebire între stări. În loc de aceasta, autorul discută deosebirea dintre stări în general. Această deosebire, după părerea lui, va fi la fel de imposibil să o desființezi „pe cît este de imposibil să ștergi deosebirea care există între elementele din natură și să reduci totul la o unitate haotică". I s-ar putea răspunde autorului: Așa cum nimeni nu se gîndește să șteargă deosebirea care există între elementele din natură și să reducă totul la o unitate haotică, tot astfel nu se gîndește nimeni *să desființeze* deosebirea dintre stări. Totodată, autorului i s-ar putea cere să se ocupe de studierea mai aprofundată a naturii și să treacă de la prima percepție senzorială a diferitelor elemente la percepția rațională a vieții organice a naturii. În locul spectrului unei unități haotice i-ar apărea spiritul unei unități vii. Nici chiar elementele nu rămîn într-o stare de separare nemișcată. Ele se transformă în permanență dintr-unul în altul și această schimbare însești constituie prima treaptă a vieții fizice a pămîntului, procesul meteorologic, iar în organismul viu dispare orice urmă a diferitelor elemente ca atare. Deosebirea nu mai constă în existența separată a diferitelor elemente, ci în mișcarea vie a diferitelor funcțiuni, care sînt toate însuflețite de una și aceeași viață. Așadar, însăși deosebirea dintre ele nu precede, într-o formă definitivă, această viață, ci, dimpotrivă, decurge în permanență din aceasta, și tot în permanență dispare și este paralizată în ea. Întocmai așa cum natura nu se oprește la elementele existente, și chiar pe treapta cea mai de jos a vieții se dovedește că această diversitate nu este decît un fenomen senzorial, care nu conține un adevăr spiritual, tot astfel nici statul, această împărăție spirituală naturală, nu trebuie și nu poate să-și caute și să-și dezvăluie adevărata sa esență într-un fenomen senzorial. Prin faptul că s-a oprit la deosebirea dintre stări ca la rezultatul ultim și definitiv al „rînduielilor divine ale lumii", autorul dovedește numai că înțelege superficial această lume.

Dar, spune autorul,

„trebuie să avem grijă ca poporul să nu fie pus în mișcare ca o *masă brută anorganică*".

De aceea

„nu se poate pune problema dacă în general trebuie *să existe stări*, ci numai: în ce măsură și în ce proporție sînt chemate *stările sociale existente* să participe la activitatea politică".

Bineînțeles, în cazul de față nu se pune problema în ce măsură există stările, ci în ce măsură trebuie să-și prelungească ele existența pînă în sferele cele mai înalte ale vieții de stat. Dacă încercarea de

a pune poporul în mișcare ca o masă brută anorganică ar fi irațională, tot atît de irațional ar fi să se creadă că se poate ajunge la o mișcare organică descompunîndu-l în mod mecanic în părți componente rigide și abstracte și cerîndu-se acestor părți anorganice, fixate în mod forțat, o mișcare independentă care nu poate fi decît convulsivă. Autorul pornește de la ideea că, în afară de cîteva deosebiri între stări, stabilite în mod arbitrar, în statul real poporul există ca o masă brută anorganică. Așadar, el nu vede nicidecum organismul vieții de stat, ci numai coexistența unor părți eterogene pe care statul le cuprinde în mod superficial și mecanic. Dar să fim sinceri. Noi nu cerem ca în cazul reprezentanței populare să se facă abstracție de deosebirile care există în realitate, dimpotrivă, noi cerem să se pornească de la deosebirile reale create și determinate de structura interioară a statului și ca din domeniul vieții de stat să se treacă în niște sfere fantastice, cărora viața de stat le-a răpit de mult orice însemnătate. Și acum să aruncăm o privire asupra realității, pe care toată lumea o cunoaște și care este evidentă pentru toți, a statului prusian. Adevăratele sfere, în cadrul cărora statul devine arena conducerii, administrației, justiției, impunerii fiscale, instruirii militare, a învățămîntului și în care are loc toată mișcarea vieții de stat sînt plasele, comunele rurale, organele guvernamentale locale și cele provinciale, sectoarele militare, dar nu cele patru categorii ale stărilor, care mai degrabă se amestecă la întîmplare în cadrul acestor unități superioare ; așadar, nu viața face o deosebire între aceste categorii, ci numai actele și registrele. Și deosebirile care prin însăși natura lor se dizolvă în fiecare clipă în unitatea întregului sînt creații libere ale spiritului statului prusian, și nu materii prime impuse vremurilor noastre de o necesitate oarbă a naturii și de procesul de descompunere a unei epoci trecute ! Ele sînt membre, dar nu părți, sînt o mișcare, dar nu o stare, sînt deosebiri ale unității, dar nu unități ale deosebirii. Așa cum autorul nostru n-ar îndrăzni să afirme că marea mișcare datorită căreia statul prusian se transformă, pe zi ce trece, într-o armată permanentă și într-un landwehr este mișcarea unei mase brute, anorganice, tot astfel nu poate el susține acest lucru despre o reprezentanță populară care este bazată pe principii similare. Repetăm încă o dată. Nu cerem decît ca statul prusian să nu-și întrerupă adevărata lui viață de stat înainte de a se fi ridicat la sfera în care trebuie să apară înflorirea conștientă a acestei vieți de stat, nu cerem decît dezvoltarea consecventă și multilaterală a instituțiilor fundamentale ale Prusiei, cerem ca oamenii să nu părăsească brusc terenul vieții organice reale de stat pentru a recădea în sfere de viață nestatale subordonate, nereale și mecanice. Cerem ca statul să nu se des-

compună chiar în actul care trebuie să fie actul cel mai înalt al unității sale interioare. Într-un studiu viitor vom continua critica articolului analizat.

*
* *

Köln, 19 decembrie. Autorul credincios punctului său de vedere vrea să stabilească

„în ce măsură stările sociale existente pot fi chemate să participe la activitatea politică".

După cum am mai spus, autorul nostru nu cercetează în ce măsură stările sociale prevăzute în legea electorală sînt *stările sociale existente astăzi*, în ce măsură există, în general, stări ; dimpotrivă, el ia drept bază a cercetării sale un fapt a cărui demonstrare ar fi trebuit să constituie principala temă a cercetării sale și argumentează precum urmează :

„Destinația comisiilor este atît de limpede exprimată atît în decretul din 21 iunie a. c. cu privire la formarea acestora, cît și în decretul regal din 19 august cu privire la convocarea lor în vederea formării unei comisii centrale, încît în această privință nu poate exista nici o îndoială. După cum se spune în decretul regal menționat mai sus, *consiliul stărilor* din diferite provincii trebuie să fie completat cu elementul *unității*. Din cele de mai sus rezultă, așadar, că destinația generală a comisiilor stărilor este aceeași ca și cea a adunărilor pe stări ale provinciilor, întrucît e vorba tot de o funcție consultativă în problemele publice și, mai ales, în problema legislației ; trăsătura caracteristică a activității acestor comisii constă în elementul centralizator. Deci, cei care aveau obiecții împotriva componenței comisiilor stărilor ar fi trebuit să dovedească în ce măsură *unirea acestora* într-o comisie centrală ar putea constitui un motiv pentru ca *elementele* din care au fost formate aceste comisii ale stărilor să nu corespundă destinației activității lor centrale. În loc să încerce să demonstreze acest lucru, s-au mulțumit să afirme numai că componența comisiilor stărilor (bazată pe același principiu ca și adunările pe stări ale provinciilor) ar fi suficientă pentru a discuta interesele secundare ale provinciei, nu însă și pentru o activitate a stărilor la scara întregului stat. În contradicție cu aceasta au fost făcute reclamațiile menționate mai sus, care, dacă ar fi întemeiate, s-ar referi și la adunările pe stări ale provinciilor".

Am arătat de la bun început cît de nelogic este să cercetezi oportunitatea *componenței* comisiilor stărilor înainte de a fi criticat destinația lor. Aceasta l-a și făcut pe autorul nostru ca, folosind un moment de neatenție, să ia ca punct de plecare oportunitatea „destinației" pentru a deduce apoi de aici oportunitatea „componenței". El ne spune că destinația comisiilor este limpede !

Chiar dacă admitem că destinația comisiei e limpede, respectiv că „destinația" e corectă din punct de vedere formal, oare prin aceasta este atinsă cît de cît problema conținutului ei și a justeței acestui conținut ? *Comisiile*, spune autorul nostru, se deosebesc de „adunările pe stări ale provinciilor" numai prin „centralizare". Tre-

buie deci să se dovedească „dacă există un motiv ca în condițiile *unirii acestora* într-o comisie centrală, elementele din care au fost formate aceste comisii ale stărilor să nu corespundă destinației activității lor centrale". Trebuie să respingem această pretenție ca fiind *nelogică*. Întrebarea nu este în ce măsură unirea adunărilor pe stări ale provinciilor într-o comisie centrală ar putea constitui un motiv pentru ca elementele ei componente să nu corespundă destinației activității centrale, ci invers, în ce măsură elementele componente ale adunărilor pe stări ale provinciilor ar putea constitui un motiv care să paralizeze o adevărată unire sub forma unei comisii centrale adevărate, deci și o adevărată activitate centrală. Unirea nu poate face imposibilă existența elementelor componente, dar elementele componente pot face imposibilă unirea. Dar dacă presupunem că există o *adevărată* unire, o adevărată centralizare, întrebarea dacă e posibilă o activitate centrală nu mai are nici un sens, căci activitatea centrală este *numai* manifestarea, conștiința, elementul viu al unei adevărate centralizări. O comisie centrală, prin însăși natura ei, include activitatea centrală. Dar cum dovedește autorul că elementele componente ale adunărilor pe stări ale provinciilor sînt indicate pentru a constitui comisii centrale ? Cu alte cuvinte, cum dovedește el *existența* reală, neiluzorie a unei comisii centrale ?

El spune :

„Dacă ar fi întemeiate" (reclamațiile împotriva componenței comisiilor), „ele s-ar referi și la adunările pe stări ale provinciilor".

Bineînțeles, căci tocmai despre asta e vorba, elementele acestea nu sînt indicate pentru un tot central. Doar autorul nu-și închipuie că și-a combătut adversarii prin faptul că își explică obiecțiile lor și le formulează ?

În loc să se mulțumească să constate că reclamațiile la adresa componenței comisiilor stărilor se extind și asupra componenței adunărilor pe stări ale provinciilor, autorul ar fi trebuit, dimpotrivă, să dovedească în ce măsură obiecțiile aduse adunărilor pe stări ale provinciilor nu pot fi extinse asupra comisiilor centrale. Autorul n-ar fi trebuit să-și pună întrebarea *de ce* comisiile stărilor *nu* corespund unei activități centrale, ci ar fi trebuit să-și pună întrebarea *cum* ar putea ele să devină capabile de o activitate centrală. În paginile ziarului nostru s-a arătat amănunțit, pe baza unor dovezi concrete, cît de puțin indicate sînt adunările pe stări ale provinciilor pentru a participa la activitatea legislativă (indiferent dacă este vorba de o *participare consultativă* sau de una *activă*, căci aici

deosebirea este numai sub raportul *puterii*, nu și al *capacității* adunărilor pe stări ale provinciilor). La aceasta se adaugă faptul că comisiile se creează nu din dietele provinciilor ca persoane juridice, ci din dietele descompuse în elementele lor mecanice. Nu dieta își alege deputații ei în comisii, ci diferitele părți izolate ale dietei și-i aleg fiecare în parte. Prin urmare, această alegere se bazează pe o descompunere mecanică a organismului dietei în părțile ei componente, într-o itio in partes *. Asta a făcut posibil ca în comisii să fie reprezentată nu majoritatea, ci minoritatea dietei, căci un deputat din rîndurile nobilimii, de pildă, poate avea de partea lui majoritatea deputaților stării sale, dar să nu aibă majoritatea întregii diete, aceasta putînd fi obținută, bunăoară, tocmai prin unirea minorității reprezentanților din starea nobililor cu cei din starea orășenilor sau a țăranilor. Așadar, obiecțiile împotriva componenței dietei se răsfrîng asupra comisiilor nu numai o dată, ci de două ori, deoarece starea socială este sustrasă influenței întregului și împinsă în cadrul ei special. Dar să facem abstracție și de acest lucru.

Noi pornim de la un fapt pe care îl va admite, fără îndoială, și autorul. Să presupunem că componența adunărilor pe stări ale provinciilor corespunde pe deplin destinației lor, adică destinației care constă în a reprezenta *interesele speciale ale provinciilor* din punctul de vedere al *intereselor lor speciale de stare*. Acest caracter al dietei se răsfrînge asupra caracterului oricăreia dintre activitățile ei, deci și asupra *caracterului alegerilor* în comisii, și asupra caracterului *deputaților din comisii*, căci o dietă care corespunde destinației ei va rămîne, desigur, credincioasă acestei destinații în cea mai importantă dintre acțiunile ei, care constă în faptul că *ea însăși* își alege reprezentanții. Dar ce element *nou* transformă dintr-o dată pe reprezentanții intereselor provinciilor în reprezentanți ai intereselor de stat și atribuie activității lor *speciale* caracterul unei activități *generale*? Desigur, nu există nici un alt element nou în afară de *locul comun* unde se întrunesc. Dar oare un simplu spațiu abstract este în stare să atribuie un nou caracter unui om de caracter și să descompună din punct de vedere chimic ființa lui spirituală? Ar însemna să ne situăm pe punctul de vedere al mecanicismului cel mai materialist dacă am atribui simplului spațiu un asemenea spirit organizator, cu atît mai mult cu cît în adunarea comisiilor separarea existentă a stărilor este recunoscută și reprezentată și din punct de vedere *spațial*.

După cele expuse mai sus, nu putem considera argumentele

* — descompunere în diferite părți. — *Nota trad.*

celelalte prin care autorul nostru încearcă să justifice componența comisiilor decît ca încercări de a justifica *componența adunărilor pe stări ale provinciilor.*

*
* *

Köln, 30 decembrie. După cum am arătat într-un articol precedent, apologetul comisiilor stărilor apără în „Allgemeine Zeitung" din Augsburg nu componența comisiilor stărilor, ci *componența dietelor provinciale.*

Lui i se pare *„ciudat* că intelectualitatea este considerată un element *aparte, care are nevoie* de o reprezentare *pe stări, alături de* industrie și proprietatea funciară". Ne bucură că sîntem și noi o dată de acord cu autorul și ne putem mărgini nu să combatem, ci să explicăm cuvintele lui. Ce i se pare ciudat în pretențiile intelectualității ? Consideră el că intelectualitatea *nu* este în general un element al reprezentării pe stări sau articolul analizat poate fi înțeles în sensul că ea nu este un element *aparte* ? Dar reprezentarea pe stări nu cunoaște *decît* elemente aparte care coexistă unele lîngă altele. Așadar, ceea ce nu este un element *aparte,* nu este nici un element al reprezentării pe stări. Articolul analizat arată foarte just felul în care apare intelectualitatea într-o reprezentare pe stări, ca *„însușire generală* a unor ființe înzestrate cu inteligență", așadar, nu ca *însușire aparte* a reprezentanților stărilor, căci o însușire pe care o am în comun cu toți ceilalți și în aceeași măsură cu ei nu constituie caracterul meu, nici superioritatea mea, nici ființa mea aparte. Într-o adunare de naturaliști nu e suficient să ai „însușirea generală" de ființă înzestrată cu inteligență, dar într-o adunare a reprezentanților stărilor e suficient să posezi inteligență ca însușire generală, e suficient să faci parte din genul natural-istoric al „ființelor înzestrate cu inteligență".

Un membru al reprezentanței pe stări trebuie să posede inteligența ca însușire general umană, dar omul nu trebuie să posede inteligența ca însușire specială a unei stări, adică inteligența nu transformă pe om în membru al reprezentanței pe stări, ci transformă pe membrul reprezentanței pe stări în om. Autorul nostru va recunoaște că prin aceasta nu se atribuie inteligenței un loc special în dietă. Orice anunț de ziar este un act de inteligență *. Dar cine s-ar încumeta să afirme că anunțurile din ziar constituie opera unor reprezentanți ai literaturii ? Ogorul nu poate vorbi, de vorbit poate numai proprietarul ogorului. De aceea, pentru a-și susține drepturile,

* Ironia reiese din jocul de cuvinte : „Intelligenzblatt" înseamnă „foaie de anunțuri". — *Nota trad.*

ogorul trebuie să se manifeste într-o *formă* inteligentă : dorințele, interesele nu vorbesc, numai omul vorbește ; înseamnă oare că ogorul, interesele, dorința își depășesc limitele pentru că se manifestă prin intermediul unei ființe umane, al unei ființe înzestrate cu inteligență ? Nu e vorba numai de *forma*, este vorba și de *conținutul* inteligenței. Dacă inteligența nu are nicidecum nevoie de o reprezentare pe stări — și în această privință sîntem bucuroși de acord cu autorul —, ci are nevoie tocmai de o reprezentare care să nu fie pe stări, reprezentarea pe stări, dimpotrivă, are nevoie de inteligență, dar numai de o inteligență foarte limitată, după cum orice om nu are nevoie decît de atîta inteligență cît e necesară pentru a-și realiza intențiile și interesele, ceea ce nu înseamnă că intențiile și interesele sale devin intenții și interese ale „inteligenței".

Inteligența *utilă*, care luptă pentru căminul ei, se deosebește, desigur, de inteligența *liberă*, care luptă pentru ceea ce e drept, indiferent de căminul ei. Inteligența care se află în slujba unui scop bine definit, unui anumit lucru este complet diferită de inteligența care domină asupra oricărui lucru și nu-și slujește decît sie însesi.

Autorul vrea să spună doar atît : inteligența nu este o însușire a stării ; el nu se întreabă dacă starea este o însușire inteligentă ! El se consolează cu faptul că inteligența este o însușire generală a stării, dar refuză să ne aducă dovada consolatoare că starea este o însușire particulară a inteligenței !

Autorul este *foarte consecvent* nu numai din punctul de vedere al principiilor sale, ci și din punctul de vedere al principiilor *reprezentării pe stări* atunci cînd transformă problema dreptului „intelectualității" de a fi reprezentată în diete în problema dreptului *stărilor învățate*, stărilor care *au monopolizat* inteligența, al inteligenței devenită stare socială, de a fi reprezentate în diete. Autorul nostru are dreptate, întrucît, în condițiile reprezentării pe stări, poate fi vorba numai de o inteligență devenită stare, dar nu are dreptate atunci cînd contestă dreptul la reprezentare al stărilor învățate, căci acolo unde domină principiul de stare, toate stările trebuie să fie reprezentate. Se înșală însă atunci cînd exclude pe preoți, pe profesori, pe savanții care nu ocupă funcții oficiale și cînd, în general, nici nu pune problema avocaților, a doctorilor etc. și dovedește o totală neînțelegere a esenței reprezentării pe stări, atunci cînd pune pe același plan pe „slujbașii statului", care fac parte din cîrmuire, cu savanții menționați mai sus. Într-un stat bazat pe stări, slujbașii statului sînt reprezentanții intereselor de stat ca atare, și

deci ei se află pe o poziție opusă reprezentanților intereselor private de stare. Dacă într-o reprezentanță populară prezența slujbașilor statului nu constituie o contradicție, într-o reprezentare pe stări ea constituie o contradicție.

Articolul analizat încearcă apoi să dovedească că în constituția franceză și în cea engleză proprietatea funciară este reprezentată în aceeași măsură, dacă nu mai mult, ca și în orînduirea pe stări din Prusia. Chiar dacă ar fi așa, oare o lipsă oarecare încetează de a fi o lipsă pentru Prusia fiindcă există și în Anglia și în Franța? Nu ne vom apuca să demonstrăm că această comparație este cu desăvîrșire greșită fie și numai din motivul că deputații francezi și englezi nu sînt aleși ca *reprezentanți ai proprietății funciare*, ci ca *reprezentanți ai poporului*, iar în ceea ce privește interesele speciale, un Fould, de pildă, rămîne un reprezentant al industriei *chiar dacă* într-un colț îndepărtat al Franței plătește un impozit funciar relativ neînsemnat. Nu avem intenția să repetăm ceea ce am spus în primul nostru articol, că principiul reprezentării pe stări înlătură principiul reprezentării proprietății funciare și că la rîndul său este înlăturat de acesta, că nu există, așadar, nici o adevărată reprezentare a proprietății funciare, nici o adevărată reprezentare pe stări, ci doar un amestec inconsecvent al ambelor principii. De asemenea, nu intenționăm să stăruim asupra greșelii fundamentale a comparației însăși, care constă în a cita diferite *cifre* în legătură cu Anglia, Franța și Prusia, fără a arăta și legătura necesară dintre aceste cifre și diferitele *relații* care există în aceste țări. Ținem să atragem atenția asupra unui singur punct, și anume asupra faptului că în Franța și în Anglia se ia în considerație ceea ce obține statul de la proprietatea funciară și obligațiile care revin proprietarului, în timp ce în Prusia, de exemplu, în cazul celor mai multe moșii ale cavalerilor și în cazul posesiunilor mediatizate [45], se ia în considerație măsura în care sînt *libere* de datorii publice și cît de independentă este folosința lor particulară. În Franța și Anglia, — ale căror sisteme nu le simpatizăm, de altfel, cîtuși de puțin — dreptul de reprezentare rezultă nu din ceea ce posedă un individ, ci din ceea ce posedă în interesul statului, nu din posesiune, ci din funcția pe care posesiunea o îndeplinește în stat.

Autorul încearcă apoi să dovedească faptul că marea proprietate funciară nu este reprezentată într-un mod disproporțional față de mica proprietate. În legătură cu acestea, ca și cu problema discutată mai sus, citățm lucrarea „Cu privire la reprezentarea pe stări în Prusia" (Stuttgart și Tübingen, editura „Cotta") și lucrarea lui Ludwig Buhl despre adunările pe stări ale provinciilor prusiene. Dar, lăsînd la o parte deosebirea dintre marea și mica proprietate,

următoarele exemple arată cît de nejustă este repartiția. Proprietatea funciară a orașului Berlin este evaluată la 100 000 000 de taleri, iar moșiile cavalerilor din marca Brandenburg numai la 90 000 000; or, Berlinul trimite numai trei deputați, în timp ce proprietarii moșiilor amintite aleg din mijlocul lor 20 de deputați. Nici chiar între orașe repartizarea nu se face în mod consecvent, conform unui etalon stabilit pe baza proprietății funciare. Potsdamul trimite în dietă un deputat, deși valoarea terenurilor sale nu se ridică nici la a zecea parte a valorii celor din Berlin. În Potsdam revine un deputat la 30 000 de locuitori, iar în Berlin unul la 100 000 de locuitori. Contrastul este și mai izbitor dacă se face o comparație între capitală și orașele mai mici, cărora, din motive istorice, li s-a acordat Virilstimme [46].

În afară de aceasta, pentru a preciza raportul real dintre reprezentarea intelectualității și reprezentarea pe stări a proprietății funciare, ne întoarcem din nou la teza fundamentală clasică, la fenomenul ciudat, relevat pe bună dreptate de autorul nostru, că „intelectualitatea este considerată un element *deosebit, care are nevoie* de o reprezentare *pe stări*, alături de industria și proprietatea funciară".

Autorul, pe bună dreptate, caută obîrșia adunărilor pe stări ale provinciilor nu în *necesitatea de stat* și nu o consideră o *necesitate de stat*, ci o *necesitate a intereselor particulare*, opuse statului. Nu rațiunea organică a statului, ci simpla nevoie a intereselor particulare este creatoarea orînduirii pe *stări* și, în orice caz, inteligența nu este un interes egoist care caută să fie satisfăcut, ci este interesul general. O reprezentare a inteligenței într-o reprezentare pe stări este deci o contradicție, o pretenție absurdă. De altfel, atragem atenția autorului asupra consecințelor care rezultă din ridicarea *necesității oarbe* la rangul de principiu al reprezentării populare. Aceste consecințe sînt atît de inevitabile, încît pentru moment îl sperie chiar pe autorul nostru și acesta respinge nu numai anumite revendicări din partea reprezentanților intereselor particulare, ci respinge însăși revendicarea acestei reprezentări.

Căci sau necesitatea este *reală*, și atunci statul nu e real pentru că menține elemente izolate, care nu-și găsesc în cadrul lui satisfacerea cuvenită a intereselor lor, și care deci sînt nevoite să se constituie alături de el într-o organizație deosebită și să stabilească cu el relații tranzacționale, sau necesitatea își găsește în cadrul statului satisfacerea ei reală și deci reprezentarea ei, opusă statului, este fie iluzorie, fie primejdioasă. Autorul se situează pentru o clipă pe punctul de vedere al iluziei. În legătură cu *industria*, el spune că chiar dacă nu ar fi suficient reprezentată în diete, îi mai rămîn

totuşi destule căi pentru a obţine recunoaşterea intereselor ei atît în stat, cît şi de către cîrmuire. El afirmă deci că *reprezentarea pe stări*, reprezentarea pe baza principiului necesităţii oarbe ar fi o *iluzie*, pentru că însăşi necesitatea oarbă ar fi iluzorie. Şi ceea ce este valabil pentru starea industrială este valabil pentru toate stările ; pentru *starea proprietarilor funciari* este în mai mare măsură valabil decît pentru industrie, întrucît această stare este reprezentată în asemenea organe de stat pe deplin constituite cum sînt dietele, adunările pe stări ale circumscripţiilor etc.

Din cele de mai sus rezultă de la sine că noi nu numai că nu ne putem alătura obiecţiilor celor nemulţumiţi de faptul că *funcţiile* comisiilor *sînt supuse unor îngrădiri*, dar, dimpotrivă, sîntem gata să protestăm cu hotărîre împotriva oricărei extinderi a acestor funcţii, considerînd-o ca fiind în contradicţie cu interesele statului. La fel de absurd este punctul de vedere al liberalismului care cere ca *inteligenţa* să fie reprezentată în dietă. Inteligenţa nu numai că nu este un element *aparte* al reprezentării, ea nu e, în general, un *element*, ci un *principiu*, care nu poate lua parte la nici o organizaţie alcătuită din elemente, ci poate realiza doar o *dezmembrare* a ei înseşi. Nu poate fi vorba de inteligenţă ca parte integrantă, ci doar ca spirit organizator. Aici nu e vorba de o *completare*, ci de o *opoziţie*. Se pune întrebarea : „reprezentarea bazată pe inteligenţă", sau „reprezentarea bazată pe stări" ? Interesul particular trebuie să reprezinte inteligenţa politică, sau inteligenţa politică trebuie să reprezinte interesele particulare ? Inteligenţa politică va reglementa, de pildă, proprietatea funciară în conformitate cu principiile de stat, şi nu principiile de stat în conformitate cu proprietatea funciară ; ea va lua în considerare proprietatea funciară nu sub raportul egoismului ei privat, ci sub raportul naturii ei statale ; ea nu va defini esenţa întregului în funcţie de această esenţă a particularului, ci esenţa aceasta a particularului o va defini în funcţie de întreg. Dimpotrivă, proprietatea funciară, ca principiu al reprezentării, nu se orientează după inteligenţă, ci orientează inteligenţa după sine, asemenea unui ceasornicar care n-ar vrea să-şi potrivească ceasul după soare, ci soarele după ceasul său. Problema poate fi rezumată în cîteva cuvinte : proprietatea funciară trebuie să critice şi să-şi supună inteligenţa politică, sau inteligenţa politică trebuie să critice şi să-şi supună *proprietatea funciară* ?

Pentru inteligenţă nu există nimic exterior, pentru că ea este sufletul lăuntric, determinant a tot ceea ce există, în timp ce pentru un element determinat cum este proprietatea funciară, tot ce nu este ea însăşi este ceva exterior. De aceea nu numai componenţa dietei, ci şi acţiunile ei sînt *mecanice*, căci ea trebuie să se comporte faţă

de interesele generale de tot felul şi chiar faţă de cele particulare, deosebite de ale ei, ca faţă de un lucru exterior, străin. Orice lucru particular, cum e cazul proprietăţii funciare, ca atare este limitat. Deci particularul, ca ceva limitat, trebuie să se supună forţei generale, care se află deasupra lui, dar nu este cu putinţă ca el să-şi supună forţa generală şi s-o adapteze nevoilor sale.

Datorită componenţei lor specifice, dietele nu sînt altceva decît o asociaţie de interese particulare, care se bucură de privilegiul de a putea opune statului ceea ce le *limitează* ca pe ceva *particular*, deci ele sînt o organizaţie autoconstituită de elemente nestatale în stat. Aşadar, prin *natura* lor, ele sînt *ostile* statului, căci în activitatea lui izolată particularul este întotdeauna adversarul întregului, întrucît tocmai acest întreg îl face să simtă cît de *neînsemnat* este particularul datorită limitării sale.

Dacă această transformare a intereselor particulare în ceva de sine stătător din punct de vedere politic ar fi o necesitate de stat, ca n-ar fi decît simptomul unei boli lăuntrice a statului, după cum, potrivit legilor naturii, un corp bolnav se manifestă în afară prin nişte excrescenţe dureroase. Trebuie să acceptăm una din cele două păreri : sau să admitem că interesele particulare, desprinzîndu-se şi înstrăinîndu-se de spiritul politic de stat, tind să limiteze statul, sau să admitem că statul se concentrează numai în *guvern* şi, ca o compensaţie, acordă spiritului popular limitat doar o oarecare sferă de acţiune, ca o supapă pentru interesele particulare. Am putea, în sfîrşit, îmbina cele două păreri. Pentru ca revendicarea unei reprezentări a inteligenţei să aibă un sens, trebuie s-o interpretăm ca pe revendicarea unei reprezentări conştiente a inteligenţei poporului, care nu încearcă nicidecum să opună statului necesităţi izolate, ci a cărei necesitate supremă constă în a pune în aplicare însăşi esenţa statului, privit ca propria ei acţiune, ca propriul ei stat. A fi reprezentat este, în genere, un lucru pasiv ; numai ceea ce e material, lipsit de spirit, lipsit de independenţă, lipsit de apărare are nevoie de o reprezentanţă ; dar nici un element al statului nu trebuie să fie material, lipsit de spirit, lipsit de independenţă, lipsit de apărare. Reprezentarea nu trebuie concepută ca reprezentare a unui lucru care nu este poporul însuşi, ci numai ca o *autoreprezentare* a acestuia, ca o activitate de stat care, întrucît nu e singura lui activitate de stat, o excepţie, se deosebeşte de celelalte manifestări ale vieţii lui de stat doar prin caracterul general al conţinutului său. Reprezentarea nu trebuie privită ca o concesie faţă de slăbiciunea lipsită de apărare, faţă de neputinţă, ci, dimpotrivă, ca activitatea conştientă de sine a forţei supreme. Într-un stat adevărat nu-şi are locul nici proprietatea funciară, nici

industria, nimic material care, în această calitate de elemente brute, să poată încheia tranzacții cu statul ; în stat există numai *forțe spirituale*, și numai prin renașterea lor ca stat, numai prin renașterea lor politică forțele naturale capătă dreptul să-și spună cuvîntul în stat. Statul împînzește întreaga natură cu nervi spirituali și în fiecare punct al său trebuie să se vădească că principiul dominant este nu materia, ci forma, nu natura fără stat, ci natura statului, nu *obiectul lipsit de libertate*, ci *omul liber*.

Scris de K. Marx în zilele de 10, 19 și 30 decembrie 1842
Publicat în „Rheinische Zeitung" nr. 345, 354 și 365 din 11, 20 și 31 decembrie 1842
Se tipărește după textul apărut în ziar. Tradus din limba germană

„RHEIN- UND MOSEL-ZEITUNG" [47] CA MARE INCHIZITOR

Köln, 11 martie. Acum cîteva zile, în „Rhein- und Mosel-Zeitung" a apărut o bulă religioasă prin care era excomunicat cucernicul „Kölnische Zeitung" [48]; astăzi în fața tribunalului inchiziției din Koblenz apare „Trier'sche Zeitung" [49], și pe bună dreptate.

Și anume, în legătură cu moartea lui Friedrich von Sallet, „Trier'sche Zeitung" spune, printre altele :

„Avem în fața noastră lucrarea lui, «Evanghelia pentru mireni», *care ne relevă într-o formă pură adevărurile sfinte și eterne ale Evangheliei*". „El" (Sallet) „a tins să fie om, în sensul cel mai înalt al cuvîntului, avîndu-l ca model pe Iisus, *și ca adevărat luptător al domnului să descopere adevăruri eterne*".

„Cine citește aceste rînduri — spune „Rhein- und Mosel-Zeitung" — fără a ști nimic altceva despre acest autor prea slăvit va crede, desigur, că d-l von Sallet a fost un creștin credincios și că, în a sa «Evanghelie pentru mireni», a propovăduit cu un zel înfocat cuvîntul domnului ! Dar care este, în realitate, conținutul acestei evanghelii ? Acea învățătură falsă și dăunătoare pe care o propovăduiește în săli de conferințe și în scrieri, în cadrul unor cercuri restrînse de savanți etc. un Strauss, un Feuerbach, un Bruno Bauer sau cum le-o mai fi spunînd tuturor acestor apostoli ai păgînismului modern".

Ca o dovadă autentică în susținerea celor afirmate, „Rhein- und Mosel-Zeitung" citează

„*un* pasaj din această «Evanghelie pentru mireni», și anume pasajul în care se face o paralelă între trădătorul Iuda și Hristosul evangheliei, adică Hristos așa cum e înfățișat în Biblie".

Citatele date în continuare demonstrează în mod concludent că Sallet opunea în mod conștient concepțiile sale creștinismului *istoric*.

Un sentiment de falsă umanitate s-ar putea simți eventual lezat de polemica fără menajamente angajată de publicația „Rhein- und Mosel-Zeitung" împotriva unui om care abia a murit. Dar oare apologia lui „Trier'sche Zeitung" nu este cu mult mai inumană, cu mult mai jignitoare ? Înseamnă oare că cinstesc memoria unui mort dacă îi

denaturez personalitatea ? Sallet a tins, ce-i drept, să descopere adevărul, dar în nici un caz adevărul evangheliei. Sallet a tins, ce-i drept, să fie un om *adevărat*, dar în nici un caz nu a fost un luptător pentru adevărul bisericesc.

Dimpotrivă, Sallet considera că poate afirma adevărul rațional numai opunîndu-l adevărului sfînt, că poate prezenta omul moral numai în opoziție cu creștinul, și de aceea a scris lucrarea sa „Evanghelia pentru mireni". Și cum adică ? Oare apologetul său din „Trier'sche Zeitung" dovedește că-i cinstește memoria atunci cînd răstoarnă cu capul în jos întreaga strădanie a vieții lui ? Ar fi oare o dovadă de cinstire a lui Luther dacă am spune că a fost un bun catolic, sau a papei Ganganelli dacă l-am numi un Mecena al iezuiților ? Ce fățărnicie ! Ce slăbiciune ! Sallet a fost un republican ; ce fel de prieten i-ar fi oare acela care i-ar trîmbița zgomotos regalismul ? Mai presus de orice, Sallet iubea adevărul și voi credeați că-i aduceți un omagiu spunînd minciuni despre el ? Sau poate în sufletul vostru se dă o luptă între sentimentul de prietenie și sentimentele creștine ? Foarte bine ! Dar în cazul acesta recunoașteți că așa stau lucrurile și spuneți : Sallet a fost un om bun etc., dar un prost *creștin* ! Deplîngeți acest lucru dacă vreți, exprimați-vă regretul deschis, dar nu-i prezentați lucrările ca mărturii vii ale sentimentelor lui creștine. În cazul cînd condamnați năzuințele prietenului vostru, condamnați-le sans gêne *, așa cum face „Rhein- und Mosel-Zeitung", dar nu pe o cale ocolită, fățarnică, nu lăudînd ceea ce *n-a* fost el, și condamnîndu-l deci tocmai pentru ceea ce a fost *în realitate*.

Chiar dacă admitem că „Evanghelia pentru mireni" ar fi putut da temei pentru o asemenea interpretare, că *în această lucrare* Sallet nu și-a clarificat încă punctul de vedere, că el însuși *se crede* propovăduitorul adevăratului înțeles al evangheliei, că citatului din „Rhein- und Mosel-Zeitung" îi pot fi lesne opuse citate de-a dreptul contrare, de rezonanță desăvîrșit creștină, totuși „Rhein- und Mosel-Zeitung" are dreptate cînd spune că Sallet a pus în locul creștinismului *istoric* un creștinism de *fabricație proprie*.

În încheiere, încă un cuvînt despre citatele reproduse de „Rhein- und Mosel-Zeitung" ! Ele suferă de un defect esențial, *absența poeziei*, și-apoi ce inspirație bizară să tratezi în versuri controverse teologice ! I s-a năzărit oare vreodată unui compozitor să pună dogmatica pe note ?

Abstracție făcînd de această erezie față de artă, care este conținutul pasajelor citate ? *Sallet* socotește *incompatibil* cu caracterul divin al lui Iisus faptul că el, cunoscînd intenția de trădare

* — fără jenă. — *Nota trad.*

a lui Iuda, nu face nimic pentru a-l îndrepta sau pentru a-i zădărnici mîrșăvia! De aceea Sallet exclamă (citat după „Rhein- und Mosel-Zeitung") :

„Vai, ție, ochi orbit, oricine ești!
Pe dumnezeu astfel de ni-l arată
Un strop de omenească știință cată
Să steargă chip și glas nepămîntești".

Raționamentul lui Sallet dovedește că n-a fost nici *teolog*, nici *filozof*. Ca *teolog*, contradicția cu înțelepciunea și moralitatea *oamenilor* putea să nu-l neliniștească, fiindcă teologul nu apreciază evanghelia după înțelepciunea și moralitatea oamenilor, ci, invers, măsoară înțelepciunea și moralitatea oamenilor cu măsura evangheliei. Ca *filozof*, în schimb, ar fi găsit fundamentarea unor asemenea contradicții în însăși *natura gîndirii religioase*, ar fi ales contradicția ca un *produs necesar* al concepției creștine și n-ar fi condamnat-o ca o *falsificare a acesteia*.

N-are decît „Rhein- und Mosel-Zeitung" să lupte și de-acum înainte cu aceeași înflăcărare pentru cauza credinței, aruncînd San-Benito[50] asupra tuturor ziarelor renane. Vom vedea dacă adepții *jumătăților de măsură*, cei care nu sînt nici reci, nici fierbinți, ci călduți vor accepta mai curînd *teroarea credinței* decît *teroarea rațiunii*.

Scris de K. Marx la 11 martie 1843
Publicat în „Rheinische Zeitung" nr. 71 din 12 martie 1843
Se tipărește după textul apărut în ziar. Tradus din limba germană

MARX CĂTRE ARNOLD RUGE LA DRESDEN

Trier, 10 februarie [1842]

Dragă prietene !

Îmi iau libertatea să vă trimit alăturat un mic articol pentru „Deutsche Jahrbücher" [51], conținînd o critică a instrucțiunilor cenzurii [52].

Dacă articolul este potrivit pentru publicația dv., vă rog pentru moment să nu comunicați *nimănui, cu excepția lui Wigand, numele meu ;* de asemenea vă rog să-mi expediați *neîntîrziat prin poștă* numerele din „Deutsche Jahrbücher" care conțin articolul meu căci *deocamdată,* fiind în Trier, sînt complet rupt de lumea literară.

Se înțelege că este în interesul problemei respective ca articolul să fie publicat cît mai curînd dacă cenzura nu va cenzura articolul meu despre cenzură.

În cazul cînd pînă în prezent nu aveți un critic pentru superinteligenta carte a lui Vatke „despre păcat" [53] — dacă n-ar fi atît de exasperant de inteligentă am fi tentați să spunem că-i stupidă —, zelul meu critic vă stă la dispoziție.

De asemenea, ar fi poate indicat să ne ocupăm din nou de lucrarea lui Bayer despre „spiritul etic" [54]. Critica făcută de Feuerbach a reprezentat un serviciu prietenesc [55]. Pe cît de demnă de considerație este concepția morală a lui Bayer, pe atît de slabă, ba chiar de imorală este lucrarea lui.

V-aș fi foarte îndatorat dacă i-ați transmite lui *Wigand* că manuscrisul meu va sosi peste cîteva zile. Scrisoarea lui *Bayer* în care îmi cere să-i trimit, *în sfîrșit,* manuscrisul m-a găsit grav bolnav, așa că mi-a fost înmînată abia acum cîteva zile. Fiind ocupat cu articolul alăturat, n-am putut face corectările necesare.

Întrucît am terminat lucrările voluminoase de care m-am ocupat, e de la sine înțeles că toate forțele mele sînt la dispoziția lui „Deutsche Jahrbücher".

Cu deosebită stimă, M a r x

Adresa mea este : D-lui dr. Marx, *Trier*, la consilierul intim guvernamental von Westphalen.

Publicat pentru prima oară în 1902
Se tipărește după manuscris. Tradus din limba germană

MARX CĂTRE RUGE LA DRESDEN

Trier, 5 martie [1842]

Dragă prietene,

Sînt întru totul de acord cu planul referitor la publicația „Anekdota philosophica]" [56] și cred că e mai bine să menționați printre numele colaboratorilor și *numele meu.* Un asemenea act demonstrativ *exclude,* prin însuși caracterul său, orice anonimat. Domnii trebuie să vadă că avem conștiința curată.

Avînd în vedere subita reînviere a cenzurii saxone, va fi, desigur, imposibil să se mai publice lucrarea mea intitulată „Tratat despre *arta creștină*", care urma să apară ca partea a doua a lucrării „Die Posaune" [57]. N-ar putea fi oare inserată — într-o nouă redactare — în „Anekdota" ? Marea masă de material împotriva cenzurii care s-a acumulat în mințile oamenilor ar permite, eventual, publicarea „Anekdotei" în mai multe fascicule, pe măsură ce se adună material. Celălalt articol, pe care l-am destinat tot publicației „Deutsche Jahrbücher", conține o critică la adresa dreptului natural al lui Hegel, în măsura în care se referă *la structura interioară a statului* [58]. Ideea principală a articolului este lupta împotriva *monarhiei constituționale,* acest hibrid care singur se contrazice și se anulează. Res publica * nici nu poate fi tradus în limba germană. Aș expedia imediat de încercare ambele articole dacă n-ar mai trebui transcrise pe curat și, pe alocuri, corectate. Viitorul meu socru, d-l von Westphalen, a fost timp de trei luni grav bolnav și alaltă-

* — Statul, republica (sensul inițial : chestiune publică). — *Nota trad.*

ieri a murit. De aceea în tot acest răstimp a fost cu neputință să lucrez ca lumea.

În legătură cu celelalte probleme vă voi scrie altă dată.

Cu deosebită stimă, al dv. devotat, M a r x

Apropo. În manuscrisul despre cenzură [59] scrie, din greșeală : „cenzura tendinței și cenzura tendențioasă". În realitate ar trebui să fie : „cenzura tendinței și tendința cenzurii".

Vă rog să-mi trimiteți răspunsul direct prin poștă la Trier.

Bauer îmi scrie chiar acum că a fost suspendat per lit de justice *.

Publicat pentru prima oară în 1902
Se tipărește după manuscris. Tradus din limba germană

MARX CĂTRE ARNOLD RUGE LA DRESDEN

Trier, 20 martie [1842]

Dragă prietene !

Novicii sînt cei mai evlavioși, după cum dovedește ad oculos ** Saxonia.

Între Bauer și Eichhorn s-a petrecut cîndva la Berlin o scenă la fel cu cea dintre d-ta și ministrul de interne. Figurile retorice ale acestor domni se aseamănă între ele așa cum seamănă un ou cu altul. Un fapt neobișnuit este însă că filozofia discută într-un limbaj inteligibil cu înțelepciunea de stat a acestor canalii îngîmfate, și, în acest caz, un oarecare fanatism nu strică. Nimic nu li se pare mai puțin verosimil acestor lumești întruchipări ale providenței decît existența credinței în adevăr, a unei convingeri spirituale. Acești dandy de stat atît de sceptici, acești filfizoni atît de închistați în rutină nu pot crede că mai există dragoste adevărată, dezinteresată. Cum să-i înfrunți pe acești roués *** decît opunîndu-le ceea ce în cercurile înalte se numește fanatism ? Un locotenent de gardă îl consideră fanatic pe un îndrăgostit care are intenții serioase. Este oare aceasta un motiv să nu ne mai căsătorim ? E ciudat cum credința în animalizarea omului a devenit credința și principiul cîrmuirii. Dar acest lucru nu este în contradicție cu religiozitatea, căci zeificarea animalelor este, cu siguranță, forma cea mai con-

* — prin hotărîrea tribunalului suprem prezidat de rege. — *Nota trad.* ** — aici : evident. — *Nota trad.* *** — desfrînați. — *Nota trad.*

secvență a religiei și poate că în curînd va trebui să vorbim nu despre antropologia religioasă, ci despre zoologia religioasă.

Chiar cînd eram tînăr și credul știam că ouăle ouate la Berlin nu sînt ouăle Ledei, ci ouă de gîscă. Ceva mai tîrziu am înțeles că sînt ouă de crocodil ; așa, de exemplu, ultimul ou de crocodil este așa-zisa desființare — la propunerea adunării pe stări din Renania — a îngrădirilor nelegale la care a fost supusă legislația franceză cu privire la înalta trădare etc., la infracțiunile în exercițiul funcțiunii [60]. Dar de data aceasta, fiind vorba de dispoziții legale, obiective, trucul este atît de puțin abil, încît chiar și cei mai proști juriști renani și-au dat imediat seama despre ce este vorba. Totodată Prusia a declarat cu toată naivitatea că dacă dezbaterile judiciare ar fi publice, aceasta ar pune în primejdie prestigiul și creditul de care se bucură funcționarii prusieni. Iată o mărturisire sinceră. Toată scriptologia noastră renană despre publicitate și dezbateri libere are o racilă fundamentală. Oamenii cinstiți se străduiesc fără încetare să demonstreze că acestea nu sînt instituții politice, ci pur juridice, că ele reprezintă dreptul, și nu lipsa de drept. Ca și cînd despre asta ar fi vorba ! Ca și cînd tot răul acestor instituții nu ar consta tocmai în faptul că reprezintă dreptul ! Tare aș avea chef să demonstrez tocmai contrariul, și anume că Prusia nu poate introduce caracterul public și dezbaterile libere pentru că instanțele judecătorești libere nu sînt compatibile cu un stat neliber. De asemenea ar trebui să aducem elogii Prusiei pentru spiritul ei religios, căci nu se poate concepe un stat transcendent fără o religie pozitivă, așa cum nu se poate concepe un pungaș rus fără iconiță.

După cum ați văzut din ziarele chinezești [61], Bülow-Cummerow își lasă pana să cocheteze cu plugul său. Ah, cocheta asta de la țară, care se împodobește cu flori artificiale ! Cred că scriitori care se situează pe o asemenea bază pămîntească — și ogorul este, nimic de zis, o bază pămîntească — sînt de dorit, mai ales dacă pe viitor plugul va gîndi și va scrie în locul penei, iar pana, ca o răsplată, ar presta claca. Poate că, ținînd seama de actuala uniformitate a guvernelor germane, se va ajunge la aceasta, dar cu cît sînt mai uniforme guvernele, cu atît mai diferiți sînt astăzi filozofii, și să sperăm că armata celor diferiți o va învinge pe cea a celor uniformi.

Ad rem *, căci la noi, germanii corecți și morali, politica ** face parte din formalia ***, ceea ce l-a făcut chiar pe Voltaire să

* — La obiect. — *Nota trad.* ** — temele politice. — *Nota trad.* *** — lucrurile formele. — *Nota trad.*

ajungă la concluzia că avem cele mai serioase manuale de drept public.

Aşadar, în ceea ce priveşte problema însăşi, am conchis că articolul „Despre arta creştină", care acum a fost schimbat în „Despre religie şi artă, cu referire specială la arta creştină", trebuie complet transformat, deoarece glasul lui „Die Posaune", pe care l-am urmat întocmai — *„Cuvîntul tău* este lumina paşilor mei şi o rază în calea mea. Porunca ta mă face mai înţelept decît vrăjmaşii mei, căci mărturiile tale sînt cuvîntul meu, şi el, domnul, va striga din Sion" —, acest glas al lui „Posaune" şi închistarea greoaie a formei hegeliene a expunerii trebuie acum înlocuite cu o expunere mai liberă şi deci mai aprofundată. Peste cîteva zile urmează să plec la Köln, unde îmi voi stabili domiciliul, deoarece apropierea profesorilor din Bonn mi-a devenit de nesuportat. Cine ar putea face la nesfîrşit conversaţie cu nişte ploşniţe spirituale, cu oameni care învaţă numai pentru a descoperi noi şi noi impasuri în toate colţurile lumii ?

Acestea sînt motivele care mă împiedică să trimit critica filozofiei hegeliene a dreptului pentru viitoarele numere din „Anekdota" (deoarece a fost scrisă şi pentru „Posaune") ; tratatul despre arta religioasă va fi gata pe la mijlocul lunii aprilie, dacă sînteţi dispuşi să aşteptaţi pînă atunci. Aş fi cu atît mai bucuros, cu cît tratez problema dintr-un punct de vedere nou şi, ca anexă, dau un epilog de Romanticis *. Pînă una-alta voi continua să lucrez în mod activ, ca să folosesc un termen goethean, la acest tratat şi voi aştepta răspunsul dv. Vă rog să-mi scrieţi la Köln, unde voi fi la începutul lunii viitoare, ce-aţi hotărît în această privinţă. Întrucît n-am încă un domiciliu stabil în această localitate, vă rog să-mi expediaţi scrisoarea pe adresa lui *Jung*.

În tratat a trebuit, în mod inevitabil, să vorbesc despre esenţa generală a religiei, chestiune în care am intrat oarecum în conflict cu Feuerbach, un conflict care nu se referă la principii, ci la formularea problemei. În orice caz, de pe urma acestui conflict religia nu va avea nimic de cîştigat.

Despre Köppen n-am mai auzit de mult nimic. N-aţi apelat niciodată la Christiansen din Kiel ? Nu-l cunosc decît din lucrarea sa de istorie a dreptului roman, în care este cîte ceva şi despre religie şi filozofie. Pare să fie un cap excelent, deşi, cînd începe să facă el însuşi filozofie, scrie îngrozitor de confuz şi de formal. Poate a început acum să folosească o limbă mai omenească. Altfel pare să fie à la hauteur des principes **.

* — despre romantici. — *Nota trad.* ** — la înălţimea principiilor. — *Nota trad.*

Mă voi bucura foarte mult să vă întîlnesc aici, pe Rin.

Al dv., M a r x

Bauer îmi scrie chiar acum că vrea să plece din nou în nordul țării, închipuindu-și prostește că acolo îi va fi mai ușor să-și ducă procesul împotriva guvernului prusian. Berlinul e prea aproape de Spandau. În orice caz, e bine că Bauer nu lasă lucrurile în voia soartei. După cum am aflat aici de la viitorul meu cumnat *, un aristocrat comme il faut **, cel mai mult îi înfurie pe cei de la Berlin la bonne foi *** a lui Bauer.

Publicat pentru prima oară în 1902
Se tipărește după manuscris. Tradus din limba germană

MARX CĂTRE ARNOLD RUGE LA DRESDEN

La mecanicul Krömer, Bonn, 27 aprilie [1842]

Dragă Ruge !

Nu trebuie să-ți pierzi răbdarea dacă articolele mele vor mai întîrzia cîteva zile —, vor fi, într-adevăr, *numai cîteva zile*. Bauer îți va transmite, poate, verbal că în luna aceasta, din pricina a tot felul de complicații de ordin extern, mi-a fost aproape imposibil să lucrez.

Totuși sînt aproape gata. Îți voi trimite patru articole : 1) „Despre arta religioasă", 2) „Despre romantici", 3) „Manifestul filozofic al școlii istorice a dreptului", 4) *„Filozofii pozitivi"* [62], pe care i-am cam flatat. În ceea ce privește conținutul, articolele sînt legate între ele.

Articolul despre arta religioasă ți-l trimit într-o formă prescurtată, deoarece, pe de o parte, pe nesimțite, ia amploare, ajungînd aproape la dimensiunile unei cărți, iar pe de altă parte m-am ambalat în tot felul de cercetări care-mi vor mai cere mult timp.

Am renunțat la planul de a mă stabili la Köln, deoarece viața este mult prea zgomotoasă, iar faptul că am acolo o sumedenie de prieteni buni nu e propice pentru desăvîrșirea în filozofie.

Am trimis la „Rheinische Zeitung" un articol lung despre ultima sesiune a dietei noastre renane, cu o introducere frivolă despre

* Ferdinand von Westphalen. — *Nota red.* ** — respectabil. — *Nota trad.* *** — bună credință. — *Nota trad.*

„Preussische Staatszeitung" [63]. În legătură cu dezbaterile despre presă reiau problema cenzurii și a libertății presei, privită sub alt aspect.

Așadar, pentru moment, voi rămîne la Bonn, căci ar fi păcat dacă n-ar rămîne aici nimeni care să stîrnească furia sfinților.

Ieri a sosit din Greifswald *Hasse*, la care n-am găsit niciodată altceva de admirat decît imensele lui cizme de popă de țară. Și de vorbit vorbește tot ca o cizmă de popă de țară, habar n-are despre ce se petrece pe lume, pregătește ediția unei lucrări în mai multe volume despre plicticosul Anselm de Canterbury, la care a lucrat zece ani [64], susține că orientarea critică actuală este un moment care trebuie depășit, consideră religiozitatea un produs al experienței de viață, înțelegînd prin aceasta probabil copilăria lui prosperă și burta lui voluminoasă, căci burțile voluminoase fac tot felul de experiențe și, după cum spune Kant, dacă iese pe jos este un p..., dacă iese pe sus este o inspirație religioasă. Oh, acest prea cucernic Hasse, cu constipația lui religioasă!

Ceea ce am aflat din scrisorile dv. despre lipsa „de inimă" a lui Vatke ne-a amuzat foarte mult. Vatke, diplomatul suprainteligent căruia i-ar fi plăcut atît de mult să fie cel mai mare critic și cel mai mare credincios, care întotdeauna știe cel mai bine totul și care pentru un partid are prea puțină inimă și pentru celălalt prea puțină minte. Hic jacet * Vatke, care ilustrează în mod remarcabil unde poate duce patima pentru jocul de cărți și pentru muzica religioasă.

Fichte, care se învăluie aici în mantia nepopularității sale, a răspîndit zvonul, pe jumătate echivoc, că a fost invitat la Tübingen. Facultatea nu-i împlinește dorința de a fi reținut printr-un spor de salariu.

Sack pleacă cu cele mai pioase sentimente la Berlin, pentru ca, profitînd de pe urma nebuniei fratelui său, să obțină numirea în locul acestuia.

Numai război și dezmăț, spune Tersit, și dacă nu putem acuza universitatea de aici de război, în schimb, de dezmăț nu duce lipsă.

Nu intenționați să vă realizați proiectul în legătură cu călătoria pe Rin?

Al dv., Marx

Publicat pentru prima oară în 1902
Se tipărește după manuscris. Tradus din limba germană

* — Aici zace. — *Nota trad.*

MARX CĂTRE ARNOLD RUGE LA DRESDEN

Trier, 9 iulie [1842]

Dragă prietene !

Dacă nu m-ar justifica împrejurările, aș renunța la orice încercare de a mă dezvinovăți. Se înțelege de la sine că este o cinste pentru mine să colaborez la „Anekdota", și numai niște împrejurări neplăcute m-au împiedicat să-mi trimit articolele.

Începînd din luna aprilie și pînă astăzi am *lucrat în total* cel mult patru săptămîni, și acestea cu întreruperi. Șase săptămîni a trebuit să le petrec la Trier din cauza unui nou deces, restul timpului mi l-am petrecut și irosit cu niște conflicte familiale foarte neplăcute. Familia mea îmi pune în cale tot felul de obstacole și, în pofida bunei ei stări materiale, mă aflu pentru moment într-o situație extrem de grea. Nu vreau să vă plictisesc cu mizeriile mele personale ; e un adevărat noroc că datorită existenței mizeriilor sociale este cu neputință ca un om de caracter să se necăjească pentru chestiuni personale. În acest răstimp am scris pentru „Rheinische Zeitung", căruia de multă vreme trebuia să-i trimit articole etc. etc. V-aș fi înștiințat mai de mult despre aceste intermezzo-uri dacă n-aș fi sperat că dintr-o clipă în alta îmi voi termina lucrările. Peste cîteva zile plec la Bonn și nu mă voi ocupa de nimic pînă nu termin materialul pentru „Anekdota". Se înțelege că în această situație nu mi-am putut elabora articolul „Despre artă și religie" cu acea meticulozitate pe care ar fi reclamat-o această temă.

De altfel, să nu credeți că aici, pe Rin, trăim într-un fel de Eldorado politic. E nevoie de cea mai consecventă dîrzenie pentru a conduce un ziar ca „Rheinische Zeitung". Cel de-al doilea articol al meu despre dietă, în legătură cu *tulburările bisericești* [65], a fost tăiat de cenzură. Demonstram acolo că apărătorii statului s-au situat pe un punct de vedere bisericesc, iar apărătorii bisericii pe un punct de vedere statal. Acest incident este cu atît mai neplăcut pentru „Rheinische Zeitung" cu cît prostănacii de catolici din Köln au căzut în cursă, și faptul că ziarul s-a ridicat în apărarea arhiepiscopiei i-ar fi putut aduce abonați din rîndurile lor. De altfel, cu greu v-ați putea face o idee despre modul ticălos și în același timp stupid în care s-au purtat reprezentanții forței cu acest nătărău dreptcredincios. Dar opera a fost încununată de succes : Prusia a sărutat papucul papei în văzul lumii întregi și automatele noastre guvernamentale pot circula pe străzi fără să roșească. „Rheinische Zeitung" a făcut acum recurs în legătură cu articolul. În general, pentru ziar începe acum lupta. Autorul articolelor de fond din „Köl-

nische Zeitung", Hermes, exredactorul fostului „Politische Hannoverzeitung" [66], a luat apărarea creştinismului împotriva ziarelor filozofice din Königsberg şi Köln. Dacă cenzorul nu-mi face iar o figură, în viitorul suplinnent al ziarului va apărea replica mea [67]. În regiunea Rinului tabăra religioasă este cea mai periculoasă. Opoziţia s-a obişnuit prea mult în ultima vreme să facă opoziţie în cadrul bisericii.

Nu cunoaşteţi cumva unele amănunte despre aşa-numitul grup al „liberilor" [68] ? Articolul din „Königsberger Zeitung" [69] a fost, în cel mai bun caz, lipsit de diplomaţie. Una e să te declari adeptul emancipării, — asta e cinstit ; şi alta e să faci dinainte zarvă în legătură cu propaganda ta. Asta seamănă a lăudăroşenie şi-i înfurie pe filistini. Şi apoi, cînd te gîndeşti cine sînt aceşti „liberi", un Meyen etc. În orice caz, dacă un oraş este potrivit pentru asemenea acţiuni, apoi acesta este Berlinul.

Hermes de la „Kölnische Zeitung" mă va antrena, pare-se, într-o polemică fără sfîrşit, şi, oricît de ignorant, superficial şi trivial este individul, tocmai datorită acestor calităţi el e purtătorul de cuvînt al filistinilor, aşa că am de gînd să pun capăt vorbăriei lui. Mediocritatea nu trebuie să mai profite de privilegiul intangibilităţii. Hermes se va lega de mine şi în legătură cu „liberii", despre care de asemenea, din păcate, nu ştiu nimic precis. Noroc că Bauer e la Berlin. El cel puţin va avea grijă să nu se ajungă la „prostii", şi singurul lucru care mă nelinişteşte în această poveste (dacă e adevărată şi nu e numai o născocire tendenţioasă a ziarelor) este probabilitatea ca „banalitatea" din Berlin să-şi compromită acţiunea bună întreprinsă şi în această iniţiativă serioasă să săvîrşească diferite „prostii". Cine a trăit atît de mult timp printre aceşti oameni cît am trăit eu nu va considera că temerile mele sînt neîntemeiate.

Cum mai merge cu „Jahrbücher" ale dv. ?

Întrucît vă aflaţi în centrul noutăţilor filozofice şi teologice, aş dori foarte mult să primesc de la dv. unele informaţii despre situaţia actuală. Aici se poate vedea, ce-i drept, arătătorul care indică orele, dar nu şi pe cel care indică minutele.

Bătrînul Marheineke a considerat, pare-se, necesar să dovedească prin documente întregii lumi totala neputinţă a bătrînului hegelianism. Votul lui este un vot ruşinos [70].

Oare saxonii nu vor ridica la această sesiune a dietei problema cenzurii ? Frumos constituţionalism !

În speranţa că voi avea curînd veşti de la dv.

Al dv., Marx

Rutenberg îmi stă ca o piatră pe conştiinţă. Eu l-am adus în redacţia lui „Rheinische Zeitung" dar el e complet neputincios. Mai devreme sau mai tîrziu va fi dat afară.

Ce mă sfătuiţi să fac în cazul cînd articolul despre arhiepiscop nu va obţine din partea organelor superioare ale cenzurii autorizaţia de a fi publicat? El trebuie să apară din pricina: 1) dietei noastre, 2) a guvernului, 3) a statului creştin. Să-l trimit cumva lui Hoffmann şi Campe? Pentru „Anekdota", după părerea mea, nu merge.

Publicat pentru prima oară în 1902
Se tipăreşte după manuscris. Tradus din limba germană

MARX CĂTRE DAGOBERT OPPENHEIM LA KÖLN

[Bonn, în jurul zilei de 25 august 1842]

Dragă Oppenheim!

Îţi trimit alăturat un manuscris al lui Ruge. Nr. 1 nu va merge, nr. 2, despre situaţia din Saxonia, îl veţi putea, probabil, folosi [71].

Trimiteţi-mi articolul lui Mayer din „Rheinische Zeitung" cu privire la *organizaţia comunală* [72] şi, dacă va fi posibil, toate articolele lui Hermes *împotriva evreilor* [73]. Eu voi căuta să vă trimit cît mai curînd un articol care, chiar dacă nu va oferi o soluţie definitivă la această ultimă problemă, totuşi o va îndrepta pe o altă pistă.

Articolul despre Hanovra [74] va merge? Încercaţi, în orice caz, să publicaţi deocamdată fie şi un mic început. Nu este atît vorba de acest articol, cît de o serie de alte lucrări serioase scrise de hanovrezi pe care, în acest caz, vi le-aş putea promite. Autorul articolului mi-a scris ieri: „Nu cred că atacul meu împotriva opoziţiei ar aduce daune ziarului din Hanovra; dimpotrivă, acolo se pare că, în general, toată lumea înţelege că opiniile expuse de mine trebuie recunoscute ca fiind juste".

De asemenea, dacă concepţiile dv. în această problemă coincid cu ale mele, trimiteţi-mi şi articolul „Juste-Milieu" [75] pentru a scrie o critică. Problema trebuie discutată fără patimă. În primul rînd, dezbaterile teoretice cu un caracter foarte general despre stat sînt mai indicate pentru un organ pur ştiinţific decît pentru un ziar. O teorie justă trebuie explicată şi dezvoltată prin aplicare la condiţii concrete şi pe baza unei stări de lucruri existente.

Dar, lucrul fiind deja făcut, trebuie să ţinem seama de două elemente. Ori de cîte ori vom avea vreun diferend cu un alt ziar,

ni se va putea, mai curînd sau mai tîrziu, reproşa acest lucru. O demonstraţie atît de făţişă împotriva pilonilor actualei orînduiri de stat poate aduce după sine intensificarea cenzurii şi chiar desfiinţarea ziarului. Aşa a sfîrşit „Tribüne“ [76] din Germania de sud. În orice caz, prin aceasta vom indispune o mare parte, poate chiar majoritatea unor militanţi liberali, care şi-au asumat greaua sarcină de a cuceri pas cu pas, în cadrul limitelor constituţionale, libertatea, în timp ce noi, instalaţi în fotoliul comod al abstracţiei, le demonstrăm contradicţiile lor. Este adevărat: autorul articolului „Juste-Milieu“ provoacă cititorii la criticarea concepţiilor lui; dar 1) ştim cu toţii cum răspund guvernele la asemenea provocări; 2) nu este destul ca cineva să se declare gata de a se supune criticii, care, de altfel, nici nu-i va cere permisiunea; problema este să ştie să aleagă un teren corespunzător. Ziarele încep să fie un teren propice pentru asemenea probleme abia atunci cînd acestea au devenit probleme ale statului real, probleme practice.

Consider necesar ca „Rheinische Zeitung“ să nu fie condus de către colaboratorii săi, ci, dimpotrivă, el să conducă colaboratorii. Un articol cum este cel în cauză oferă un prilej excelent pentru a se trasa colaboratorilor un plan precis de acţiune. Un anumit autor nu poate avea în vedere totul, aşa cum o poate face ziarul.

Dacă concepţiile mele nu coincid cu ale dv., aş trimite — în cazul cînd nu consideraţi acest lucru inoportun — critica la „Anekdota“, ca o anexă la articolul meu împotriva teoriei lui Hegel despre monarhia constituţională.

Socot însă că e mai bine ca ziarul să fie propriul său doctor.

În aşteptarea grabnicului dv. răspuns, al dv., Marx

Publicat pentru prima oară în 1919
Se tipăreşte după manuscris. Tradus din limba germană

MARX CĂTRE ARNOLD RUGE LA DRESDEN

Köln, 30 noiembrie [1842]

Dragă prietene!

Scrisoarea mea de astăzi se va limita la „încurcăturile“ cu „liberii“.

După cum ştiţi, cenzura ne ciopîrţeşte fără milă în fiecare zi şi adeseori ziarul abia poate să apară. Din această cauză au căzut o sumedenie de articole ale „liberilor“. Şi eu mi-am permis să

resping un număr tot atît de mare ca și cenzorul, și asta fiindcă Meyen și consorții ne trimiteau cu grămada tot felul de mîzgăleli lipsite de conținut și cu pretenții de a răsturna lumea, scrise într-un stil neglijent, asezonate cu puțin ateism și comunism (pe care domnii aceștia nu l-au studiat niciodată) ; cum Rutenberg era complet lipsit de spirit critic, de independență și capacitate, ei s-au obișnuit să considere „Rheinische Zeitung" ca pe docilul *lor* organ de presă, eu însă am considerat că nu trebuie să le îngădui să continue să bată apa în piuă. Această pierdere a unor neprețuite producții ale „libertății" — ale libertății care caută mai ales „să fie liberă de orice gîndire" — a fost, așadar, prima cauză a întunecării cerului berlinez.

Rutenberg, căruia i s-a și luat conducerea secției germane (unde activitatea lui se limita, în special, la punerea semnelor de punctuație) și căruia numai *în urma intervenției mele* i s-a dat, în mod provizoriu, conducerea secției franceze, acest Rutenberg, datorită nemaipomenitei stupidități a providenței noastre de stat, a avut norocul să fie considerat primejdios, deși pentru nimeni, în afară de „Rheinische Zeitung" și de el însuși, nu prezenta vreo primejdie. Îndepărtarea lui Rutenberg a fost cerută insistent. Providența prusiană, acest despotisme prussien, le plus hypocrite, le plus fourbe *, l-a scutit pe redactorul responsabil de sarcina de a lua el această măsură neplăcută, iar noul martir, Rutenberg, care a învățat deja, în ceea ce privește expresia feței, ținuta și felul de a vorbi, să înfățișeze cu oarecare virtuozitate conștiința de martir, se folosește de această împrejurare, scrie în lumea întreagă, scrie la Berlin că el reprezintă *principiul surghiunit* de la „Rheinische Zeitung" și că el se situează pe *altă poziție* față de guvern. Asta se înțelege de la sine. Și cu acest prilej au avut loc demonstrații din partea eroilor libertății de pe Spreea, „ale cărei ape murdare spală sufletele și subțiază ceaiul" [77].

La acestea, în sfîrșit, s-a adăugat atitudinea dv. și a lui H[erwegh] față de „liberi", pentru a umple cupa răbdării olimpienilor furioși [78].

Acum cîteva zile am primit o scrisoare de la micul Meyen a cărui categorie preferată este pe bună dreptate — *a trebui* ; în scrisoare este vorba despre relațiile mele 1) cu dv. și H[erwegh], 2) cu „liberii", 3) despre noul principiu al redacției și despre atitudinea mea față de guvern. Am răspuns imediat și le-am spus deschis părerea mea despre lipsurile lucrărilor lor, care consideră libertatea mai curînd ca o formă dezmățată, sanculotistă și, deci, comodă,

* — despotism prusian, cel mai ipocrit și cel mai necinstit. — *Nota trad.*

decît ca un conținut *liber*, adică independent și profund. Le-am cerut : mai puține raționamente vagi, fraze răsunătoare și autoadmirație plină de încîntare și mai multă claritate, mai multă atenție față de problemele concrete și o mai bună cunoaștere a problemelor. Le-am declarat că socot deplasat, ba chiar amoral, procedeul lor de a introduce prin contrabandă dogme comuniste și socialiste, deci o nouă concepție despre lume, în critici ocazionale de teatru etc. și le-am cerut ca discuțiile despre comunism să se facă cu totul pe alte baze și mai profund, dacă e să purtăm asemenea discuții. Le-am mai cerut ca critica religiei să se facă în legătură cu critica situației politice, și nu a situației politice în legătură cu a religiei, întrucît aceasta corespunde în mai mare măsură esenței unui ziar și formării publicului ; religia, ca atare, este lipsită de conținut, originea ei nu se află în cer, ci pe pămînt, iar o dată cu lichidarea realității denaturate, a cărei *teorie* o reprezintă, piere de la sine. În sfîrșit, le-am cerut ca, atunci cînd vorbesc de filozofie, să se grozăvească mai puțin cu *firma* „ateism" (ceea ce ne face să ne gîndim la copiii care spun oricui vrea să-i asculte că nu se tem de bau-bau) și să răspîndească în popor conținutul acestuia. Voilà tout *.

Ieri am primit o scrisoare insolentă de la Meyen, la care n-a ajuns încă scrisoarea mea și care îmi pune tot felul de întrebări : 1) să-i spun care-i atitudinea mea în conflictul dintre dv. și Bauer, conflict despre care eu nu știu nimic ; 2) de ce n-am acceptat cutare sau cutare articol ; mă amenință că mă va acuza de conservatorism ; 3) că ziarul nu trebuie să se vădească temperat, ci, dimpotrivă, să treacă la *acțiuni extreme*, adică să se lase calm bătut de poliție și cenzură, în loc să-și mențină poziția printr-o luptă pe care publicul n-o observă, dar care e îndîrjită și pătrunsă de conștiința datoriei. La sfîrșit mă informează în termeni batjocoritori despre logodna lui Herwegh etc. etc.

Din toate acestea te izbește nemaipomenita înfumurare a lui Meyen, care nu înțelege că, pentru a salva un organ politic, poți sacrifica cîțiva fanfaroni berlinezi, ce nu se gîndesc decît la problemele clicii lor. Și omulețul s-a umflat în pene ca un păun, s-a bătut solemn cu pumnul în piept, și-a zăngănit sabia, a lăsat să-i scape cîteva vorbe despre partidul „său", m-a amenințat cu dizgrația, a declamat à la marchizul de Posa, doar ceva mai prost etc.

Cum de dimineața pînă seara trebuie să suportăm cele mai îngrozitoare șicane ale cenzurii, corespondența cu ministerul, petiții la președinție, învinuiri în dietă, țipetele acționarilor etc. etc., iar eu

* — Asta e tot. — *Nota trad*

rămîn la post numai fiindcă socot de datoria mea să împiedic, atît cît stă în puterile mele, forța * să-și realizeze intențiile, vă puteți imagina că sînt cam nervos și că i-am răspuns lui M[eyen] destul de dur. Așadar, s-ar putea ca „liberii" să se retragă pentru un timp. De aceea vă rog insistent să ne susțineți trimițîndu-ne dv. articole și îndemnîndu-i și pe prietenii dv. s-o facă.

Al dv., M a r x

Publicat pentru prima oară în 1902
Se tipărește după manuscris. Tradus din limba germană

MARX CĂTRE ARNOLD RUGE LA DRESDEN

Köln, 25 ianuarie [1843]

Dragă Ruge !

Ați aflat, probabil, că „Rhein[ische] Zeit[ung]" a fost interzis, desființat, condamnat la moarte. I s-a fixat ca termen sfîrșitul lunii martie. În perioada pînă la expirarea acestui termen de grație este supus unei duble cenzuri. Cenzorul nostru, un om de treabă, este și el supus cenzurii președintelui guvernamental de aici, von Gerlach, un prostănac de o docilitate pasivă. Cînd ziarul este gata, trebuie prezentat la poliție, unde e adulmecat, și dacă nasul polițienesc simte ceva necreștin, neprusian, numărul nu mai poate apărea.

Un concurs de împrejurări speciale a dus la această interdicție : faptul că ziarul e foarte răspîndit ; articolul *meu* „Justificare a corespondentului de pe Mosela" [79], în care au fost compromiși înalți funcționari de stat ; refuzul nostru categoric de a da numele celui care ne-a trimis proiectul de lege cu privire la căsătorie [80] ; convocarea reprezentanților stărilor pe care i-am fi putut influența prin agitația noastră ; în sfîrșit, critica noastră în legătură cu interzicerea lui „L[eipziger] A[llgemeine] Z[eitung]" [81] și a lui „D[eutsche] J[ahrbücher]".

Rescriptul ministerial, care va apărea zilele acestea în ziare, va fi și mai slab, dacă se poate, decît cele anterioare. În expunerea de motive găsim :

1) *Minciuna* că *nu am avut* autorizație, ca și cum în Prusia, unde nici un cîine nu poate trăi fără a fi înregistrat la poliție, „R[einische] Z[eitung]" ar fi putut apărea măcar o zi fără a îndeplini condițiile oficiale necesare.

* Corectat din „guvernului". — *Nota red.*

2) Instrucțiunea cu privire la cenzură din 24 decembrie a avut ca scop o cenzură a tendinței. Prin tendință se înțelegea *închipuirea*. credința romantică în existența unei libertăți, credință pe care realiter * nu ți-o poți îngădui. Dacă iezuitismul înțelegător care domnea în timpul guvernului precedent avea o fizionomie riguros rațională, iezuitismul acesta romantic cere mai ales putere de imaginație. Presa cenzurată trebuie să învețe să trăiască cu iluzia libertății, precum și cu iluzia despre bărbatul măreț care de la înălțimea sa a permis această iluzie. Dacă însă instrucțiunile cu privire la cenzură au urmărit cenzura tendinței, acum rescriptul ministerial explică că suspendarea, interzicerea au fost inventate la Frankfurt tocmai pentru o tendință total dăunătoare. Cenzura, pretind ei, există numai pentru a curma abaterile de la tendința pozitivă, deși instrucțiunea afirmă tocmai contrariul, și anume că tendinței pozitive i se pot permite unele abateri.

3) Vechea galimatie despre o gîndire defectuoasă, teorie goală, trăncăneală etc.

Pe mine nimic nu m-a surprins, știți care a fost de la început părerea mea despre instrucțiunea cu privire la cenzură. În aceasta eu nu văd decît consecvență, suprimarea lui „Rh. Z." o consider un oarecare *progres* al conștiinței politice și de aceea mă resemnez. În plus, începeam să mă sufoc în atmosfera asta. E neplăcut să faci muncă de slugă, chiar și în slujba libertății, și să lupți înarmat cu ace în loc de bîtă. M-am săturat de atîta fățărnicie, prostie, de atîta arbitrariu grosolan, m-am săturat să mă tot adaptez, să mă strecor, să mă agăț de cuvinte. Așadar, guvernul mi-a redat libertatea.

După cum v-am mai scris, m-am certat cu familia și, atîta timp cît trăiește mama, nu am nici un drept asupra averii mele. În plus, sînt logodit și nu pot, nu am voie și nu vreau să părăsesc Germania fără logodnica mea. De aceea aș fi bucuros dacă ar exista posibilitatea, de pildă, să redactez la Zürich, împreună cu Herwegh, publicația „Deutscher Bote" [82]. În Germania nu mai pot întreprinde nimic. Aici te falsifici pe tine însuți. V-aș fi, așadar, foarte recunoscător dacă ați binevoi să-mi dați un sfat și mi-ați spune părerea dv. în această problemă.

Mă ocup de cîteva lucrări care însă aici, în Germania, nu vor găsi nici cenzor, nici editor, nici vreo altă posibilitate de existență. Aștept răspunsul dv. grabnic.

Al dv., M a r x

Publicat pentru prima oară în 1902
Se tipărește după manuscris. Tradus din limba germană

* — în realitate. — *Nota trad.*

MARX CĂTRE ARNOLD RUGE LA DRESDEN

Köln, 13 martie [1843]

Dragă prietene !

De îndată ce va fi cît de cît posibil, voi porni direct spre Leipzig. Chiar acum am vorbit cu Stucke, asupra căruia, pare-se, cei mai mulți dintre bărbații de stat din Berlin au produs o impresie profundă. Dr. Stucke este un bărbat foarte blajin.

Cît *despre planul nostru*[83], vreau deocamdată să vă comunic convingerea mea. Cînd Parisul a fost cucerit, unii l-au propus la domnie pe fiul lui Napoleon cu o regență, alții pe Bernadotte, alții, în sfîrșit, pe Ludovic-Filip. Talleyrand însă a răspuns : „Ludovic al XVIII-lea sau Napoleon. Acesta este un principiu : tot restul este intrigă".

Așa aș spune și eu că orice altceva în afară de Strassbourg (sau, poate, cel mult, Elveția) este nu un principiu, ci o intrigă. Cărți cu peste 20 de coli nu sînt lucrări pentru popor. Tot ceea ce ne putem încumeta să scoatem aici sînt publicații lunare.

Chiar dacă s-ar admite din nou editarea lui „Deutsche Jahrbücher", n-am putea obține în cel mai bun caz decît o copie slabă a publicației răposate, or, asta nu mai e deajuns acum. În schimb, „Deutsch-Französische Jahrbücher" ar fi un principiu, un eveniment cu consecințe, o întreprindere pentru care te poți entuziasma. Bineînțeles, nu fac decît să-mi spun părerea mea incompetentă, iar în rest mă las în voia eternei puteri a destinului.

În sfîrșit — treburi legate de ziar mă obligă să închei — vreau să vă împărtășesc *planurile* mele *personale*. De îndată ce am încheia contractul, aș pleca la Kreuznach și m-aș căsători, și o lună sau mai mult aș locui la mama logodnicei mele, căci, oricum, înainte de a începe treaba propriu-zisă trebuie să avem gata cîteva lucrări. Cu atît mai mult aș putea, dacă va fi nevoie, să rămîn cîteva săptămîni la Dresden, întrucît toată procedura premergătoare, strigările etc. ne vor lua o grămadă de timp.

Lăsînd la o parte tot romantismul, trebuie să vă spun că iubesc din tot sufletul, cu toată seriozitatea. Sînt logodit deja de mai mult de șapte ani, iar din pricina mea, logodnica a avut de dus lupte grele, care au costat-o aproape sănătatea, pe de o parte cu rudele ei pietist-aristocratice, care au același cult pentru „domnul din cer" ca și pentru „domnul de la Berlin", pe de altă parte cu propria mea familie, în care s-au cuibărit cîțiva preoți și alți dușmani de-ai mei. De aceea eu și cu logodnica mea a trebuit să înfruntăm ani de-a rîndul mult mai multe conflicte inutile și istovitoare

decît alţii, care sînt de trei ori mai în vîrstă decît noi şi care vorbesc în permanenţă despre „experienţa lor de viaţă" (cuvîntul preferat al lui „Juste-Milieu" al nostru *).

Apropo! Ne-a sosit aici o replică anonimă la articolul lui Prutz cu privire la noile anuare din Tübingen [84]. După scris l-am recunoscut pe *Schwegler*. Dv. sînteţi caracterizat ca un agitator exaltat, Feuerbach un zeflemist frivol, Bauer un cap complet necritic! Ah, şvabii, şvabii! Frumoasă mîzgălitură va mai ieşi!

Despre minunata dv. plîngere [85], scrisă într-un stil atît de popular, am publicat — întrucît n-am avut o critică mai bună şi nici timp liber — un articol superficial al lui Pfützner, din care am tăiat jumătate [86]. Respectivul nu aprofundează suficient problema, iar micile lui grimase îl fac ridicol mai curînd pe el decît pe duşmanul lui.

Al dv., M a r x

Cărţile pentru Fleischer le-am procurat. Corespondenţa dv. inserată la început e interesantă [87]. Ceea ce scrie Bauer despre Ammon este copios. Articolul „Suferinţele şi bucuriile conştiinţei teologice" îmi pare o traducere nu prea reuşită a capitolului din „Fenomenologie": „Conştiinţa nefericită". Aforismele lui Feuerbach într-o singură privinţă nu mă satisfac — insistă prea mult asupra naturii şi prea puţin asupra politicii. Or, aceasta este singura legătură prin care actuala filozofie poate deveni un adevăr. Dar se va întîmpla, probabil, ca în secolul al XVI-lea, cînd alături de cei care se entuziasmau pentru natură existau şi cei care se entuziasmau pentru problemele de stat. Cel mai mult mi-a plăcut critica la care a fost supusă buna „Literarische Zeitung" [88].

Aţi citit, probabil, autoapărarea lui Bauer [89]. După părerea mea, niciodată n-a scris atît de bine.

În ce priveşte „Rh[einische] Z[eitung]", *în nici un caz* nu voi rămîne. Îmi este imposibil să scriu în condiţiile cenzurii prusiene sau să trăiesc în atmosfera prusiană.

Chiar acum a venit la mine şeful comunităţii israeliţilor de aici şi m-a rugat să fac o petiţie pentru evrei către dietă, şi am s-o fac. Oricît îmi repugnă credinţa israelită, concepţia lui Bauer mi se pare totuşi prea abstractă. Trebuie să facem cît mai multe breşe în statul creştin şi să introducem prin contrabandă în el — atît cît ne va sta în putinţă — elementul raţional. Trebuie măcar să încercăm acest lucru —, cu fiecare petiţie pe care autorităţile o resping cu brutalitate, *indignarea* creşte.

Publicat pentru prima oară în 1902
Se tipăreşte după manuscris. Tradus din limba germană

* se referă la Edgar Bauer. — *Nota red.*

MARX CĂTRE LUDWIG FEUERBACH LA BRUCKBERG

Kreuznach, 20 octombrie 1843

Mult stimate domn!

Doctorul Ruge v-a comunicat în urmă cu cîteva luni, cu ocazia trecerii sale prin Bruckberg, planul nostru de a edita „Deutsch-Französische Jahrbücher" și v-a solicitat colaborarea. În stadiul la care au ajuns lucrurile acum, este hotărît că locul de tipărire și de editare să fie Parisul, iar primul număr lunar să apară pînă la sfîrșitul lunii noiembrie.

Din prefața dv. la cea de-a doua ediție a lucrării „Esența creștinismului" cred că pot conchide că vă ocupați de o lucrare mai amplă despre *Schelling* sau că măcar vă propuneți să mai scrieți ceva despre acest fanfaron găunos. Într-adevăr, acesta ar fi un debut minunat!

Cu cîtă abilitate a știut d-l Schelling să-i atragă pe francezi — mai întîi pe slabul eclectic Cousin, apoi chiar și pe genialul Leroux. Căci Pierre Leroux și cei din categoria lui continuă să-l considere pe Schelling drept omul care în locul idealismului transcendent a pus realismul rațional, în locul ideii abstracte — ideea întrupată, în locul filozofiei de breaslă — filozofia mondială! Romanticilor și misticilor francezi, Schelling le-a spus: „Eu sînt îmbinarea dintre filozofie și teologie", materialiștilor francezi: „Eu sînt îmbinarea dintre întrupare și idee", scepticilor francezi: „Eu sînt cel care am zdrobit dogmatismul", într-un cuvînt: „Eu... Schelling".

Așadar, acțiunilor întreprinse de noi, dar mai ales adevărului, i-ați face un mare serviciu dacă ne-ați trimite, chiar pentru primul număr, o caracterizare a lui Schelling. Dv. sînteți omul potrivit pentru aceasta, întrucît sînteți exact *opusul lui Schelling. Gîndirea tinerească sinceră* a lui Schelling — trebuie să recunoaștem și tot ce are bun adversarul nostru —, gîndirea pentru a cărei aplicare însă n-a avut altă bază decît imaginația, n-a avut altă energie decît înfumurarea, alt imbold decît opiumul, alt organ decît iritabilitatea unei receptivități feminine, această gîndire tinerească sinceră care la el a rămas un simplu vis fantastic al tinereții, la dv. a devenit adevăr, realitate, seriozitate bărbătească. De aceea Schelling nu este decît o *caricatură anticipată* a dv., și de îndată ce în fața caricaturii apare realul, ea trebuie să se risipească ca o ceață. De

aceea vă consider adversarul necesar, natural, predestinat de maiestățile lor, natura și istoria, al lui Schelling. Lupta dv. cu el este lupta adevăratei filozofii împotriva închipuirii despre filozofie...

Întru totul al dv., d r. M a r x

Publicat pentru prima oară în : K. Grün. „Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass, sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung", Bd. I, Leipzig und Heidelberg, 1874
Se tipărește după carte. Tradus din limba germană

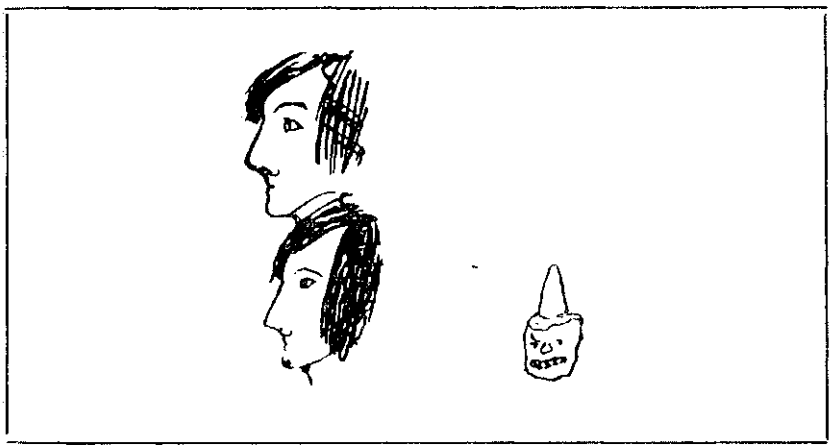
F R I E D R I C H E N G E L S

1 8 3 8 — 1 8 4 2

ENGELS CĂTRE FRIEDRICH ȘI WILHELM GRAEBER LA ELBERFELD

[Bremen] 1 septembrie [1838]

Domnilor frați Graeber din Barmen, aflați actualmente la Elberfeld. Confirmînd prin aceasta primirea onoratei epistole a d-lui F. Graeber, îmi permit să vă adresez cîteva rînduri. La dracu, lucrurile merg bine. Să începem mai întîi cu artele plastice. Este vorba de vecinul meu, pe nume George (pronunțat englezește) Gorrisen, cel mai mare filfizon care a existat vreodată la Hamburg ; luați media celor două portrete pe care le alăturez aici, așezați-o pe un trup firav, cu picioare lungi, dați ochilor o expresie destul de stupidă, închipuiți-vă un fel de a vorbi, întocmai ca al lui Kirchner, doar cu dialect hamburghez, și obțineți portretul fidel al acestui



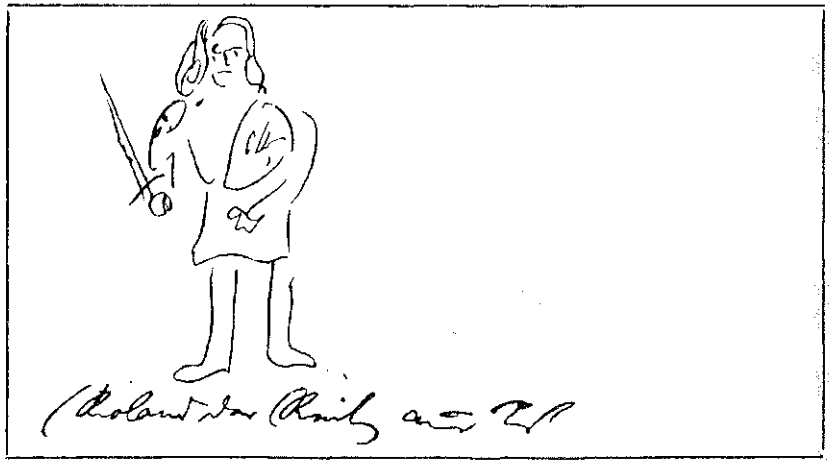
bădăran. Aș vrea să reușesc să-l desenez la fel de bine ca aseară, cînd l-am desenat atît de exact pe o masă, încît toată lumea, pînă și servitoarele, l-a recunoscut. Chiar și un pictor * care locuiește în casa aceasta și a văzut portretul, un pictor căruia totul i se pare prost, a spus că e foarte bun. Acest G. Gorrisen este cel mai mare imbecil de pe pămînt ; în fiecare zi face altă tîmpenie, este inepuizabil în idei plicticoase și prostești. Individul mă are pe conștiință cu cel puțin douăzeci de ore de plictiseală.

Am cumpărat de curînd broșura în care Jacob Grimm [90] se explică ; este minunată și scrisă cu o forță rar întîlnită. Într-o *singură* librărie am citit de curînd nu mai puțin de șapte broșuri despre povestea din Köln. — N. B. Aici am găsit niște expresii și niște lucruri — și această literatură mă interesează în mod deosebit — pe care la noi nu s-ar încumeta nimeni să le publice vreodată : idei extrem de liberale etc. ; reflecții asupra bătrînului țap păduchios din Hanovra pur și simplu minunate.

Există aici niște desene satirice foarte frumoase. — Am văzut unul care, deși prost desenat, înfățișa chipuri extrem de sugestive. Un croitor călare pe un țap, căruia îi pune frîu meșterul, iar cizmarii stau și privesc. Semnificația celor ce se întîmplă acolo, reiese din inscripție.

„Meștere, nu-mi opri calul în loc !"

Dar despre aceasta, data viitoare, acum nu pot lua aceste [...] **



* G. W. Feistkorn. — *Nota red.* ** Două cuvinte indescifrabile. — *Nota red.*

fiindcă patronul * e aici. De altfel, e un tip extrem de cumsecade, oh, atît de cumsecade, cum nici nu-ți poți imagina.

Iartă-mă că scriu atît de prost, am turnat trei sticle de bere în mine. Uraaa ! Mai mult nu pot scrie, căci trebuie să duc imediat scrisoarea la poștă. Bate deja de 3½ și la 4 toate scrisorile trebuie să fie predate. La naiba, observi că am bere în mine ?... ** Veți avea, probabil, bunătatea să-mi mîzgăliți și mie cîteva rînduri ; adresa mea o știe Wurm, îi puteți da lui scrisoarea. Of, doamne, ce să scriu ? Of, of, of, jale și mizerie ! Bătrînul, adică patronul, a ieșit chiar acum, și eu m-am zăpăcit de tot, nu știu ce scriu, îmi vîjîie urechile. Salutați-i pe P. Jonghaus și pe F. Plümacher, să-mi scrie și ei, și pe viitor îi voi plictisi și eu cu scrisori. Puteți să citiți ce mîzgălesc aici ?

Ce-mi dai pe pfundul de confuzie ? Am o mare cantitate disponibilă. O, dumnezeule mare !

Al d-tale devotat, devotat înălțimii voastre, F. Engels

ENGELS CĂTRE FRIEDRICH ȘI WILHELM GRAEBER LA BARMEN

[Bremen] 17—18 septembrie [1838]

17 septembrie. Întîi cerneala neagră, apoi începe cea roșie ***.

Carissimi ! In vostras epistolas haec vobis sit respondentia. Ego enim quum longiter latine non scripsi, vobis paucum scribero, sed in germanico-italianico-latino. Quae quum ita sint ****, nu veți mai primi nici un cuvînt în latină, ci numai într-o pură, curată, limpede și desăvîrșită germană. Voi începe dintr-o dată cu un lucru de mare importanță : romanța mea spaniolă a picat, tipul este, după cum se vede, un antiromantic, așa și arată ; dar o altă poezie a subsemnatului, „Beduinii", a cărei copie este anexată la această scrisoare, a fost publicată în alt ziar ; numai că tipul mi-a schimbat ultima strofă și prin aceasta a creat o confuzie neînchipuită. Îmi face impresia că nu a înțeles cuvintele : „Un frac parizian nicicînd cu un burnuz n-a semănat, și-n cărți nu-ncape al vostru cînt", pentru că i se păreau ciudate.

* Heinrich Leupold. — *Nota red.* ** O propoziție indescifrabilă. — *Nota red.* *** Scrisoarea din 17 septembrie este scrisă cu cerneală neagră, cea din 18 septembrie cu cerneală roșie, de-a curmezișul textului primei scrisori. — *Nota red.* **** Dragilor ! La scrisoarea voastră răspund cele ce urmează. Întrucît nu am scris de mult în limba latină, nu voi scrie decît puțin, dar într-o latină-germană-italiană. Așa stînd lucrurile. — *Nota trad.*

Ideea principală constă în opoziția dintre beduini, chiar în situația lor actuală, și publicul care le este cu totul străin. De aceea, acest contrast nu trebuie exprimat prin simpla descriere făcută în cele două părți net distincte ; numai la sfîrșit reiese limpede datorită opoziției și concluziei finale din ultima strofă. În plus, mai sînt exprimate și alte idei : 1) o ușoară ironie la adresa lui Kotzebue și a adepților săi, cărora le este opus Schiller ca un bun principiu al teatrului nostru ; 2) durerea provocată de starea actuală a beduinilor, în opoziție cu starea lor din trecut ; aceste două idei secundare merg paralel în cele două opoziții principale. Suprimă acum ultima strofă și totul se destramă ; dacă însă redactorul vrea să atenueze sfîrșitul și încheie : „Acum fac tumbe pentru bani, ca în copilărie-altdat', dar astăzi tac, sînt la aman, doar unul cîntă întristat", încheierea este, în primul rînd, palidă, căci e alcătuită din floricele retorice folosite mai înainte, iar, în al doilea rînd, îmi dărîmă ideea principală, punînd în locul ei ideea secundară : deplîngerea stării beduinilor și comparația cu starea lor dinainte. Așadar, a pricinuit următoarea catastrofă : a distrus complet 1) ideea principală și 2) coeziunea întregii poezii. De altfel, asta îi va mai costa pe tip un grot (= $^1/_2$ groș de argint), căci va primi de la mine predica cuvenită. Era mai bine să nu fi scris această poezie, căci n-am reușit nicidecum să exprim ideea într-o formă clară, atractivă ; floricelele retorice ale lui Str *... nu sînt altceva decît floricele retorice, țara curmalilor și „Biled Ul Djerid" sînt unul și același lucru, așa că una și aceeași idee este exprimată de două ori în aceleași cuvinte, și cît de disonant sună : „schallend Lachen zollt" și „Mund gewandt" ! ** Încerci un sentiment ciudat cînd îți vezi versurile tipărite : îți devin străine și le privești cu ochi mult mai critici decît atunci cînd le-ai scris.

Am rîs cu hohote văzîndu-mi opera publicată, dar curînd mi-a trecut pofta de rîs ; cînd am observat modificarea, am fost cuprins de furie și m-au apucat toți dracii. — Satis autem de hac re locuti sumus ! ***

Astăzi dimineață am găsit la un anticar o carte foarte ciudată, un extras din „Acta Sanctorum" ****, din păcate numai pentru prima jumătate a anului, cu portrete, viețile sfinților și rugăciuni ; totul însă foarte pe scurt. M-a costat 12 groți (6 groși de argint) și tot atît am plătit pentru „Diogene din Sinope", sau „Σωκράτης μαινόμενος" ***** ...a lui Wieland.

* Probabil, Strücker — prietenul lui Engels. — *Nota red.* ** — „hohote de rîs răspund" ; „gură abilă". — *Nota trad.* *** — Dar destul despre aceasta ! — *Nota trad.* **** — „Faptele sfinților". — *Nota trad.* ***** — „Socrate furiosul". — *Nota trad.*

Pe zi ce trece am tot mai multe îndoieli în privința poeziei mele și a forței creatoare, mai ales de cînd am citit cele două articole ale lui Goethe „Pentru tinerii poeți", în care m-am găsit zugrăvit cum nu se poate mai exact și din care am văzut limpede că, înjghebînd astfel de rime, nu am făcut nimic pentru artă ; voi continua totuși să scriu versuri, pentru că este, cum spune Goethe, o „completare plăcută", ba chiar să și trîntesc cîte o poezie într-o revistă, pentru că fac asta și alți indivizi, tot atît de măgari, sau chiar mai mari decît mine, și pentru că în felul acesta nici nu voi înălța, nici nu voi coborî literatura germană ; dar de fiecare dată cînd citesc o poezie ca lumea mor de ciudă și-mi spun : cum de n-ai fost și tu în stare să faci așa ceva ? Satis autem de hac re locuti sumus !

Cari amici *, vă simt foarte mult lipsa ! Deseori îmi aduc aminte cum veneam la voi în cameră ; Fritz stătea comod lîngă sobă, cu pipa lui scurtă în gură, iar Wilm, în halatul lui lung, pășea zgomotos prin cameră, fuma numai țigări de 4 pfennigi și făcea glume, de duduia camera de rîs ; atunci apărea și voinicul Feldmann, asemenea ξανθὸς Μενελάος **, și apoi sosea Wurm, în haină lungă, cu bastonul în mînă, și se-ncingea o veselie de mama focului ; iar acum, trebuie să ne rezumăm la scrisori — asta-i groaznic ! Faptul că și de la Berlin îmi scrieți cu aceeași regularitate este constat *** și naturaliter **** ; scrisorile de acolo nu fac decît o zi mai mult decît cele din Barmen. Adresa mea o știți ; de altfel, nici nu are importanță, deoarece poștașul mă cunoaște atît de bine, încît îmi aduce întotdeauna scrisorile la birou. Dar honoris causa puteți scrie pe plic : St. Martini Kirchhof nr. 2. Prietenia mea cu poștașul se datorește asemănării dintre numele noastre ; pe el îl cheamă Engelke. Astăzi îmi vine greu să scriu această scrisoare ; i-am scris alaltăieri lui Wurm la Bilk și astăzi lui Strücker, prima scrisoare de opt și a doua de șapte pagini, iar acum trebuie să vă primiți și voi porția voastră. — Dacă primiți această scrisoare înainte de a pleca la Köln, faceți-mi următorul serviciu : odată ajunși acolo, căutați Streitzeuggasse, duceți-vă la tipografia Everaert, nr. 51, și cumpărați pentru mine cărți populare ; „Siegfried", „Eulenspiegel", „Elena" le am ; cele mai importante pentru mine sînt „Octavian", „Die Schildbürger" (incomplet în ediția de la Leipzig), „Copiii lui Haimon", „Dr. Faust" și alte lucrări prevăzute cu gravuri ; dacă găsiți cărți mistice, cumpărați-le și pe acelea, îndeosebi „Prezicerile sibilelor". Pînă la doi-trei taleri puteți merge oricum. Apoi trimiteți-mi-le expres prin poștă, anunțați-mă cît costă și vă voi trimite

* — Dragi prieteni. — *Nota trad.* ** — roșcovanului Menelau. — *Nota trad.* *** — stabilit. — *Nota trad.* **** — firesc. — *Nota trad.*

o poliță pe numele bătrînului meu, care o va plăti bucuros. Sau altfel : îi puteți trimite cărțile bătrînului meu, căruia îi voi lămuri întreaga poveste, și dînsul mi le va da cadou de crăciun sau cum o vrea. — Noua mea preocupare este Jacob Böhme ; un suflet închis, dar profund. Trebuie să-l studiezi zdravăn dacă vrei să înțelegi ceva ; are o bogăție de idei poetice și e plin de alegorii ; limbajul său este foarte curios, toate cuvintele au altă semnificație decît cea obișnuită ; în loc de ființă, esență [Wesen, Wesenheit] spune chin [Qual] ; lui dumnezeu el îi spune lipsă de temei [Ungrund] și temei [Grund], deoarece nu are nici temei, nici început al existenței sale, ci este el însuși temeiul vieții sale și al tuturor celorlalte. Pînă acum mi-am putut procura abia trei scrieri de-ale sale, ceea ce pentru început e, firește, destul. — Dar iată și poezia mea despre beduini :

Un clopot sună — și s-a dat ★
Perdeaua-n lături liniștit ;
Ascultă lumea încordat
Cuvîntul limpede rostit.

Dar astăzi nu e Kotzebue
Pe care-l lăudați rizînd,
Și nu-i nici Schiller care, grav,
Topit-a aur în cuvînt.

Nomazii, liberi și semeți,
Se-apropie cu pas tăcut ;
Dar libertatea — nu-i la preț,
Și semeția — a trecut.

Acum fac tumbe pentru bani
Ca în copilărie-altdat'.
Dar astăzi tac, sînt la aman,
Doar unul cîntă întristat.

Se miră toți de forța lor
Și, precum ieri, pe Kotzebue,
În exhibiții de umor,
I-aplaudă pe ei acu'.

O, beduini, popor voios !
În miez de zi treceați cîndva
Prin tot Marocul nisipos,
Prin a curmalilor vîlcea !

Ați hoinărit prin verzi grădini,
În țara Biled-Ul-Djerid,
Prădalnici, de-ndrăzneală plini,
La luptă-n pas de cal sfîrnit.

★ Traducerea acestor versuri, precum și a celor ce urmează, aparține Ninei Cassian. — *Nota red.*

Sub raza lunii de argint,
Voi ascultați sub palmieri
O gură dulce împletind
Cununa basmelor de ieri.

Și-n cort dormeați adesori
Cu visul dragostei, întreg,
Din înnoptate pînă-n zori,
Cămilele cînd glasu-și dreg.

O, voi străini, plecați odat',
Un frac parizian nicicînd
Cu un burnuz n-a semănat,
Și-n cărți nu-ncape-al vostru cînt.

18 [septembrie]

Cur me poematibus exanimas tuis * ? — veți exclama. Dar vă voi chinui acum și mai mult cu ele sau, mai precis, din cauza lor. Guilelmus ** mai are un caiet de versuri de la mine, așa cum le-am scris acolo. Vă rog să mi-l trimiteți, și anume în felul următor : rupeți toate filele nescrise din caiet și apoi în fiecare scrisoare de-a voastră expediați-mi cîteva foi, asta nu va face să crească costul timbrelor. Dacă merge, mai puteți adăuga o păginuță ; dacă sînteți abili și presați bine scrisoarea înainte de expediere, eventual s-o țineți o noapte între cîteva lexicoane, indivizii nu vor observa nimic. — Trimiteți-i voi lui Blank foaia anexată. Duc o corespondență extrem de asiduă ; vă scriu vouă la Berlin, lui Wurm la Bonn, mai scriu la Barmen și Elberfeld, dar dacă n-ar fi asta, cum mi-aș omorî timpul nesfîrșit de lung pe care trebuie să-l petrec la birou, fără a avea dreptul să citesc ? — Alaltăieri am fost la bătrînul meu***, id est principales ****, — soției sale i se spune „die Altsche" ***** (în italiană cuvîntul alce, exact aceeași pronunție = elan) — la țară, unde locuiește familia sa, și mi-a făcut mare plăcere. Bătrînul este un individ adorabil, mereu își înjură băieții în poloneză : sînteți niște ledschiaki, sînteți niște kaschubi ! La înapoiere m-am străduit să-i dau unui filistin care călătorea cu mine o idee despre frumusețea limbii germane de jos [Plattdeutsch], dar mi-am dat seama că e cu neputință. Un astfel de filistin este, pînă la urmă, un suflet nefericit, dar totodată ultrafericit în prostia sa, pe care o consideră cea mai mare înțelepciune. De curînd am fost la teatru ; se dădea „Hamlet", dar a fost înfiorător. De aceea prefer să nu vorbesc despre asta. — Că vă duceți la Berlin e foarte bine : în materie de artă vi se oferă, cred, acolo mai mult decît la oricare altă universitate, cu excepția celei din München ; în schimb, poezia

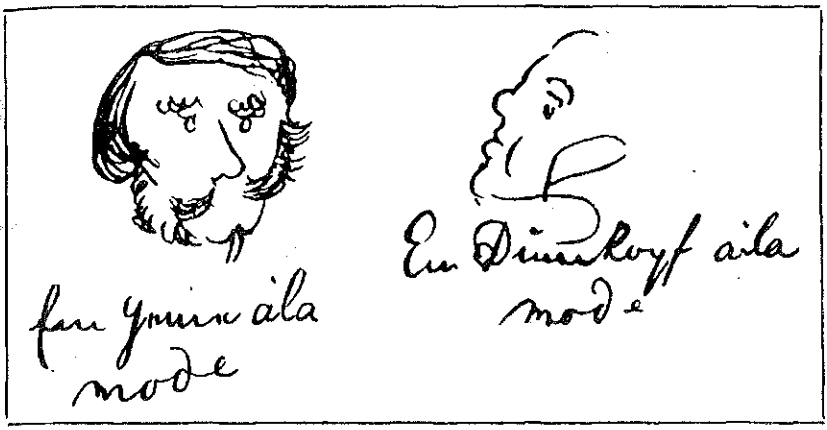
* — De ce mă chinui cu poeziile tale ? — *Nota trad.* ** — Wilhelm Graeber. — *Nota red.* *** Heinrich Leupold. — *Nota red.* **** — adică patronul. — *Nota trad.* ***** — în limba germană „die Alte" = „bătrîna". — *Nota trad.*

naturii lipsește : nisip, nisip, nisip ! Aici e mult mai bine ; drumurile din afara orașului sînt, în majoritate, foarte interesante și foarte plăcute, datorită variatelor pîlcuri de copaci ; însă munții, da, munții sînt grozavi ! Apoi, la Berlin lipsește poezia vieții studențești, atît de intensă la Bonn, la care contribuie mult și hoinăreala prin împrejurimile poetice. Dar o să veniți și voi la Bonn. Dragul meu Wilhelm, aș fi fost foarte bucuros să răspund la fel de spiritual la spirituala ta scrisoare, dar în momentul de față sînt complet lipsit de spirit și n-am nici chef, or, astea nu vin la comandă, iar fără ele totul e forțat. Simt că ceva nu e în regulă cu mine, parcă mi-ar fi dispărut orice idee din cap, parcă viața mi-ar fi fost răpusă. Trunchiul spiritului meu este complet desfrunzit, căci toate glumele mele sînt chinuite, le lipsește miezul, a rămas numai coaja. Iar macamele mele nici nu-și merită numele, nu se compară cu ale tale, care pun în umbră faima lui Rückert. Ale mele suferă de podagră, șchioapătă, șovăie, pier, ba au și căzut în prăpastia anonimatului și niciodată nu vor deveni celebre. O jale, stau închis în cameră și de m-aș lovi în cap cu un ciocan, n-ar țîșni decît apă, cu un vuiet asurzitor. Dar asta nu servește la nimic — inspirația tot nu-mi vine. Ieri seară, cînd m-am culcat, m-am lovit la cap și a răsunat ca atunci cînd ai lovi un vas cu apă și s-ar auzi plescăitul apei izbite de peretele vasului. Mi-a venit să rîd cînd adevărul mi s-a prezentat într-o formă atît de brutală. Da, apă, apă ! În camera mea, în general, umblă duhuri necurate ; ieri seară am auzit un cariu rozînd peretele, în străduța din apropiere gîște, pisici, cîini, fete de stradă și diverși oameni fac gălăgie. De altfel, aștept de la voi o scrisoare la fel de lungă, ba chiar mai lungă, et id post notas *, și să fie ca pe note.

Cea mai bună culegere de cîntece bisericești din cîte există este, incontestabil, cea de aici ; cuprinde toate numele celebre din poezia germană : Goethe (cîntecul „Cel ce ești în ceruri"), Schiller („Trei cuvinte ale credinței"), Kotzebue și mulți alții, precum și cîntece ale păstorilor elvețieni și alte fleacuri din astea. Este o barbarie fără seamăn ; cine nu o vede nu crede ; totodată, o înfiorătoare denaturare a tuturor cîntecelor noastre frumoase, o crimă de care s-a făcut vinovat și Knapp în al său „Liederschatz". — În legătură cu faptul că vom trimite o cantitate de șuncă în Indiile occidentale, mi-am amintit de următoarea istorioară foarte amuzantă : Unul a trimis odată jamboane în Havana ; scrisoarea cu socotelile a sosit mai tîrziu și destinatarul, care observase deja că lipsesc 12 bucăți, vede trecut în socoteală : „hrana pentru șobolani... 12 bucăți". Șobolanii erau tinerii funcționari din birou, care

* — și aceasta în afară de note. — *Nota trad.*

mîncaseră șunca ; acum s-a terminat povestea. — Restul spațiului îmi îngădui să-l umplu cu schițe și desenele unor figuri (Dr. He) ; trebuie să vă spun că nu cred c-am să vă pot scrie prea mult în timpul călătoriei mele, căci le-am promis mai demult niște scrisori lui Wurm și lui Strücker ; mă tem că și lor va trebui să le scriu totul de două ori, și să repet a treia oară toată pologloghia, amestecată cu o doză serioasă de aiureli, ar fi totuși prea mult. Dacă însă Wurm va voi să vă trimită caietul, pe care nu cred să-l primească înainte de sfîrșitul anului, ar fi foarte bine, altceva nu pot face pentru voi pînă nu veți veni voi înșivă la Bonn.



Prea plecatul dv., F. Engels

Salutați-l pe P. Jonghaus ; ar putea adăuga și el o scrisoare cînd îmi scrieți voi. Eu i-aș fi scris, dar individul desigur a luat-o din loc. Răspundeți urgent. Adresa voastră de la Berlin!!!!!!!

ENGELS CĂTRE FRIEDRICH GRAEBER

[Bremen] 20 ianuarie [1839]

Către Fritz Graeber

FLORIDA

I

Vorbește duhul pămîntului:

Trei veacuri sînt. Sosi cu mic, cu mare,
De-unde-și avea cetățile-așezate,
Semeața rasă albă, peste mare.
Ostroavele căzură pradă toate.
Din mare pumnul prins-am a-l ivi,

Stîrnit de-atacul tălpii îngîmfate.
Din codri, din grădini şi dinspre vii
Şi peste văi pornit-a să coboare
Poporul meu, bărbaţii arămii.
Dăduse Cel-de-sus belşug pe-ogoare,
Cînd albii au sosit pe neaşteptate
Cu nava lor ce rătăcea pe mare.
Şi ţara le plăcuse, pasămite,
Pămînturi şi ostroave cuceriră,
Iar noamurile-mi fură înrobite.
Hotarele fireşti le răscoliră,
Cu metrul măsurară palma mea
Şi alte linii-ntrînsa născociră.
Pe toată ţara-au pus o zare grea,
Din mîne-un singur deget a rămas :
Mergea la moarte cine îl călca.
Pe acest deget un inel mi-am tras
Alcătuit de roşul meu popor,
Cu lancea-ntinsă în supremul ceas ;
De nu mă apără cu scutul lor
Şi albii-mi sfarmă şi acest inel,
Cu albi, cu roşii mîna o cobor
Pînă-n adîncul valului rebel.

II

Vorbeşte Simanolul*

Nu „pace", fraţii mei, îmi e cuvîntul :
„Război" e primul, „lupta" cel din urmă.
De-n ochi vă ard văpăi, aşa cum vîntul
Încinge focul care codrii-i scurmă,
Atunci cu drept voi m-aţi numit semeţ,
Al vostru soare care noaptea curmă.
Precum pe caii voştri, îndrăzneţi
Vînat-aţi fiarele nevinovate
Tot slobozind săgeţi după săgeţi,
Să vă vinoze albul azi socoate.
Dar fiţi voi vînători şi oi vînat :
Săgeata voastră o să le-o arate.
Pe noi, cu pizmă toţi s-au aruncat.
Ca să-şi ascundă albul hîd al lor,
Şi-au pus pe dinşii un veşmînt bălţat.
Ei zic că ni-e pămîntul plin de flori :
Albastre, roze, galbene îmbie ;
Le-om da pecetea unicei culori :
Sînge de alb pe ele să se scrie.
De sînge roşu fi-vor îmbibate,
Ca pana de flamingo, purpurie.
Nici buni de sclavi un alb nu ne socoate,
Deci au adus încoace negri laşi ;
Să afle ce o Piele-Roşie poate !
Veniţi, voi albi, şi toţi ai voştri-urmaşi !

* Trib indian din America de Nord, ramură a tribului Maskoki din Florida. — *Nota tra*

Să ne-nchinăm, puteți trimite solii :
Din ori-ce pom, din ori-și-ce sălaș,
Vă-așteaptă cu săgeata simanolii.

III

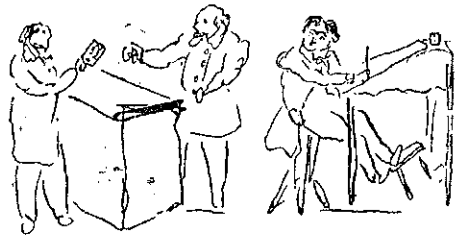
Vorbește Albul:

Perfect ! Voi întruna ultima oară
Destinul crud cu îndrăzneala-mi toată,
Precum și fierul rece care-omoară.
Cunosc eu bine soarta mea turbată !
Mi-a amărît ea orice gust de viață.
Și n-am aflat iubirea mult visată.
Și-a rîs de biata-mi inimă răzleață,
De ce-am iubit ; căutat-am mîngîiere
În libertate, și făcut-am față
Atîtor regi, cu toată-a lor putere,
Noi, tinerii germani, strînși laolaltă.
Am ispășit în trudă de galere
Și-n lanțuri șapte ani le-am fost unealtă.
Ne-au îmbarcat apoi în repezi nave
Spre depărtata lume cealaltă.
Ne face coasta semn ! De stînci grozave
Se sfarmă nava, și-n talaz sălbatic
Se-neacă toți ; doar eu, printre epave,
De-o scîndură mă-apuc îndemînatic.
Avui și eu noroc în viață-odată,
Iar ceilalți zac în fundu-adînc, noptatic.
Dar pot scăpa de-ursita ce mi-e dată ?
Sălbaticii mă leagă, mă-mpresoare,
Din răzbunare vor să mă abată.
Dorit-am libertatea să-mi apară,
Iar ei tot pentru ea lovesc în mine.
Plătesc pentru-a păcatului povară !
Dar ce văd oare ? Lin, pe valuri vine
Un crucifix ! Privirile lui clare,
Blajinii ochi, ar vrea să mă aline.
Cînd, pe nisip, întrînd în moarte,-mi pare
Că pot atinge blînda lui făptură,
Mă răzvrătesc. Nu pentru mine oare
Pe Domnul schingiuitu-l-au cu ură ?

Ți-am trimis aici contribuția mea pentru șezătoarea următoare ; văd că ați ținut-o tot la noi și mi-a părut foarte rău că n-am trimis nimic. Acum să-ți răspund la scrisoarea ta. — Aha ! De ce nu citești ziarele ? Ai fi văzut imediat ce scria și ce nu în ziar despre toată această poveste. Nu e vina mea dacă te faci de rîs. În ziar nu s-au publicat decît dările de seamă oficiale ale senatului, care nici nu puteau arăta altfel. Comedia asta cu Plümacher a fost, probabil, foarte interesantă, i-am scris de două ori în legătură cu ea, dar nu mi-a răspuns nici un cuvînt. Cît despre Jonghaus și povestea lui de dragoste, am să stau special de vorbă cu el pe această temă. Voi,

prieteni, invocați mereu „ba una, ba alta", care vă împiedică să scrieți, dar, ia spune, n-ai putea, de cum primești scrisoarea mea, să-mi scrii în fiecare zi cîte o jumătate de oră ? În trei zile ai termina cu scrisoarea. Eu trebuie să scriu nu mai puțin de 5 scrisori și scriu mult mai mărunt decît voi, și totuși în 4 sau 5 zile le termin. Da, e groaznic ! Vă dau un termen de opt zile, dar în cea de-a noua zi de la primirea scrisorii mele trebuie s-o puneți pe a voastră la poștă, altfel nu merge ; dacă i-am dat cumva lui Wurm alte dispoziții, prin aceste rînduri revin asupra lor, aveți timp opt zile, altminteri pun în aplicare pedepsele anunțate lui Wurm : nici un fel de versuri și amînări la fel de lungi.

Ai aici o gravură în lemn, à la cărțile populare, care îți va da o imagine clară despre felul în care vă aștept, respectiv scrisorile



Poștașul : D-le consul, o scrisoare !
Consulul Leupoldt : Aha ! Bine.
Engels : Nimic pentru mine ?
Poștașul : Nimic.

voastre. Credeam că reușesc să trimit astăzi (duminică 20 ianuarie) scrisorile, dar este deja patru și jumătate, și poșta se ridică azi la cinci. Din nou o socoteală greșită. Slavă domnului, acum pot să mă duc liniștit la closet și apoi să vă scriu în tihnă. De scrisoarea către Peter J[onghaus] nu m-am putut apuca pînă acum. Fir-ar să fie, toaleta e ocupată și abia mă mai pot ține să nu-mi dau drumul.

E ciudat că, dacă-i punem alături pe poeții noștri cei mai mari, se completează întotdeauna doi cîte doi ; așa stau lucrurile cu Klopstock și Lessing, Goethe și Schiller, Tieck și Uhland. Acum însă Rückert stă singur de tot și aș vrea să știu dacă-și va găsi pereche sau dacă moare așa ; mai că-mi vine s-o cred. Ca poet al dragostei ar putea fi pus alături de Heine, dar, din păcate, sub celelalte aspecte cei doi sînt atît de eterogeni, încît nu pot fi de loc puși laolaltă. Între Klopstock și Wieland se mai poate face o legătură, fie și prin aceea că sînt opuși unul altuia, însă Rückert și Heine nu prezintă nici cea mai mică asemănare, sînt absolut diferiți. Grupul berlinez al „Tinerei Germanii" [91] este, oricum, o

companie simpatică ! Vor să transforme epoca noastră într-o epocă a „stărilor și a relațiilor subtile", ceea ce înseamnă : noi scriem ce ne trece prin minte și, pentru a umple paginile, zugrăvim lucruri care nu există și le numim stări sau reunim ceea ce nu are nici o legătură sub numele de „relații subtile". Acest Theodor Mundt mîzgălește tot ce-i trece prin cap despre demoazela Taglioni, care „dansează Goethe", se împodobește cu floricele retorice din Goethe, Heine, Rahel * și Charlotte Stieglitz, spune cele mai delicioase tîmpenii despre Bettina **, dar totul atît de modern, atît de modern, încît trebuie să fie o plăcere pentru un filfizon sau pentru o cuconiță tînără, vanitoasă și lascivă să citească așa ceva. Acest Kühne, agentul lui Mundt la Leipzig, redactează „Zeitung für die elegante Welt", care arată ca o cucoană al cărei corp este făcut pentru crinolină și care este vîrîtă acum într-o rochie modernă, astfel încît la fiecare pas fermecătoarea curbură a picioarelor ei strîmbe devine vizibilă din cauza rochiei strîmte. Delicios ! Și acest Heinrich Laube ! Individul mîzgălește într-una caractere care nu există, nuvele de călătorie care nu sînt așa ceva, absurdități peste absurdități ; e ceva înfiorător ! Ce se va alege de literatura germană, nu știu. Trei talente avem : Karl Beck, Ferdinand Freiligrath și Iulius Mosen ; ce-i drept, cel de-al treilea e evreu, și în „Ahasverul" său jidovul rătăcitor sfidează unde poate creștinătatea ; Gutzkow, care este totuși mai rezonabil, îi face reproșuri pentru că Ahasveros este o natură mîrșavă, un adevărat ovrei ghește ; Theodor Creizenach, jurf *** și el, îl atacă cu furie pe Gutzkow în „Zeitung für die elegante Welt", dar Gutzkow e prea sus ca să poată fi atins. Acest Creizenach, un scrib ordinar, îl ridică pe Ahasveros în slăvi ca pe un vierme strivit, și-l ocărăște pe Hristos ca pe un dumnezeu despotic și orgolios ; desigur, spune el, în cartea populară Ahasveros nu este decît o figură ordinară, dar și în maculatura care se vinde în gheretele iarmaroacelor Faust nu este mult mai mult decît un vrăjitor obișnuit, și totuși Goethe a reușit să întruchipeze în el „psihologia mai multor secole". Aceasta este limpede a fi o absurditate (dacă nu mă înșel, am făcut aici o construcție pur latină), dar pe mine mă afectează numai din cauza cărților populare. Desigur, dacă Theodor Creizenach le ocărăște, ele trebuie să fie foarte, foarte proaste, totuși îndrăznesc să spun că „Ahasverul" popular are mai multă profunzime și poezie decît întregul Th. Cr[eizenach] împreună cu simpaticii săi acoliți.

Lucrez acum la cîteva xenii, dintre care îți trimit pe cele terminate.

* Rahel Varnhagen von Ense. — *Nota red.* ** — Bettina von Arnim. — *Nota red.* *** — evreu. — *Nota trad.*

JURNALELE

1. „Telegraph" [92]
Cînd singur te lauzi ce repede scrii, cum s-ar putea alții îndoi.
Că lucruri pripite coloanele-ți umplu ?

2. „Morgenblatt" [93]
Dacă mă parcurgi dimineața, pînă seara ai uitat
De-i albă sau tipărită hîrtia ce-ai văzut.

3. „Abendzeitung" [94]
Seara, dacă somnul nu vine, ia ăst ziar în mînă,
O dulce somnolență sigur te va cuprinde îndată.

4. „Literaturblatt" [95]
Este foaia cea mai critică din întreaga pădure literară,
Dar cît-ii de uscată ! Și cum o mai spulberă vîntul !

Altele nu-mi vin în gînd acum, deci trebuie să mă opresc. Va trebui, după cum observ, să mă grăbesc foarte mult, sărmanul de mine, dacă vreau să mai expediez mîine scrisorile ; îndată ne vin musafiri, apoi mîine vom avea multă alergătură și scribăraie, așa că n-ar strica să scriu foarte repede.

Citesc acum „Împărat și papă" de Duller, un roman în patru volume. Renumele lui Duller este exagerat ; romanțele sale despre dinastia Wittelsbach [96], dintre care multe figurează în Hülstett [97], sînt îngrozitor de proaste ; a vrut să imite poezia populară și a devenit vulgar ; „Loyola" este un dezgustător amestec al tuturor elementelor bune și proaste ale unui roman istoric, garnisit cu un sos stilistic infect ; „Viața lui Grabbe" este teribil de denaturată și unilaterală ; romanul pe care îl citesc acum e mai bun, unele caractere merg, altele, cel puțin, nu sînt prost conturate, anumite situații sînt destul de bine concepute, iar personajele imaginate sînt interesante. Judecînd după primul volum însă, îi lipsește cu totul simțul măsurii în zugrăvirea personajelor secundare, îi lipsesc vederile noi, cutezătoare asupra istoriei. Nu-i pasă că ucide la sfîrșitul primului volum caracterul cel mai bine zugrăvit ; de asemenea are o mare predilecție pentru morțile stranii ; astfel, unul moare de furie tocmai în clipa cînd vrea să-și înfigă pumnalul în pieptul dușmanului, iar dușmanul stă deasupra craterului Etnei, unde tocmai intenționează să se otrăvească, și îl îngroapă lava care izbucnește dintr-o fisură a muntelui. După ce a fost zugrăvită scena, volumul se încheie cu „valurile oceanului se închid peste discul solar cufundat în ele". O încheiere foarte picantă, deși, în fond, banală și stupidă. Așa se încheie și scrisoarea mea. Addio, adieu, à dios, a deos.

Al tău, Friedrich Engels

ENGELS CĂTRE FRIEDRICH GRAEBER

(Bremen, 19 februarie 1839)

Et tu, Brute ? Friderice Graeber, hoc est res, quam nunquam de te crediderim ! Tu jocas ad cartas ? passionaliter ? O Tempores, o moria ! Res dignissima memoria ! Unde est tua gloria ? Wo ist Dein Ruhm und Dein Christentum ? Est itum ad Diabolum ! Quis est, qui te seduxit ? Nonne verbum meum fruxit (hat gefruchtet) ? O fili mi, verte, sonst schlag ich Dich mit Rute und Gerte, cartas abandona, fac multa bona, et vitam agas integram, partem recuperabis optimam ! Vides amorem meum, ut spiritum faulenzena deum egi ad linguam latinam et dic obstupatus : quinam feci. Angelum ita tollum, nonsensitatis vollum, plenum et plus ancora viel : hoc fecit enorme Kartenspiel ! * Privește în sufletul tău, nelegiuitule, gîndește-te care este scopul existenței tale ! Tîlharule, gîndește-te cum păcătuiești în fața a tot ceea ce este și nu este sfînt ! Cărți ! Ele sînt făcute din pielea diavolului ! O, voi, răilor ! Nu mă mai gîndesc la voi decît cu lacrimi în ochi și crîșnind din dinți ! Ah, inspirația pogoară asupra mea ! În cea de-a 19-a zi a celei de-a doua luni a lui 1839, în timpul zilei, căci este ora 12 la prînz, m-a prins vîrtejul furtunii și m-a purtat în depărtări și i-am văzut jucînd cărți, și era vremea mesei. Va urma. Și iată că dinspre răsărit se dezlănțui un uragan cumplit, geamurile ferestrelor zăngăneau și grindina răpăia, dar ei jucau mai departe. De aici s-a iscat discordia, și împăratul de la soare răsare porni împotriva prințului de la soare apune. Și miezul nopții răsuna de strigătele luptătorilor. Și prințul mărilor s-a ridicat împotriva țărilor de la soare răsare și în fața unui oraș se dădu o luptă cum n-a mai văzut vreodată omenirea. Ei însă jucau mai departe. Și din ceruri se pogorîră șapte duhuri. Primul era învăluit într-o mantie lungă și barba îi ajungea pînă pe piept. Acestuia îi spuneau Faust. Iar al doilea duh avea păr sur în jurul creștetului pleșuv și striga : vai mie, vai mie, vai mie ! Acestuia îi spuneau Lear. Cel de-al treilea duh era înalt și voinic, și nu-

* — Și tu, Brutus ? Friedrich Graeber, n-aș fi crezut niciodată acest lucru despre tine ! Tu joci cărți ? Cu pasiune ? Ce timpuri, ce moravuri ! Este un lucru demn de ținut minte ! Unde este gloria ta ? Unde sînt gloria și creștinismul tău ? S-au dus dracului ! Cine este cel care te-a sedus ? Oare cuvîntul meu a rămas fără nici un efect ? O, fiule, lasă această cale, altminteri te voi bate cu vergi și nuiele, lasă cărțile, fă mult bine, du o viață curată și atunci îți vei recuceri tot ce e mai bun. În faptul că am îndemnat spiritul cel leneș spre latină trebuie să vezi iubirea mea și să spui cu admirație : cine l-a împins pe înger la asemenea nebunii, la asemenea prostii și alte lucruri din astea : a făcut-o exageratul joc de cărți ! (În această parte a scrisorii, scrisă în limba latină, cu cuvinte și fraze germane intercalate, terminațiile unor cuvinte sînt intenționat denaturate, de dragul rimei. — *Nota red.*) — *Nota trad.*

mele lui era Wallenstein. Şi al patrulea duh era precum fiii lui Enak şi avea în mînă o bîtă cît un cedru din Liban. Acestuia îi spuneau Hercule. Iar cel de-al cincilea duh era acoperit cu fier din cap pînă-n picioare şi numele lui îi era scris pe frunte : Siegfried, şi alături de el păşea un luptător destoinic, cu sabia strălucind ca un fulger ; acesta era cel de-al şaselea şi numele lui era Roland. Şi cel de-al şaptelea duh purta un turban în vîrful sabiei sale şi flutura deasupra capului său un stindard pe care stătea scris : Mio Cid *. Şi cele şapte duhuri bătură la uşa jucătorilor, dar aceştia nu le dădură atenţie. Şi iată că dinspre miazănoapte veni o mare lumină, care zbură pe deasupra pămîntului ca un vultur, şi cînd trecu ea, nu i-am mai văzut pe jucători. Dar cu litere negre pe uşă sta scris : ברלין ** şi am amuţit.

Dacă scrisoarea mea către Wilh[elm] n-a fost o dovadă suficientă a stupidităţii mele, acum sper că nici unul dintre voi nu va mai avea îndoieli în privinţa acesteia. Dacă nu, voi căuta să vă dau o dovadă şi mai pregnantă.



Chiar acum am văzut în „Telegraph" o recenzie a poeziilor misionarului Winkler din Barmen ; sînt făcute praf, se citează o sumedenie de fragmente care trădează un gust autentic de misionar. Dacă ziarul va ajunge la Barmen, s-a zis cu reputaţia lui Gutzkow, care nici aşa nu era grozavă. Fragmentele acestea sînt înfiorătoare, imagini nespus de dezgustătoare. — În comparaţie, Pol este un înger. „Doamne, Iisuse, vindecă tu scurgerea de sînge a păcatelor mele" (aluzie la cunoscuta poveste din evanghelie) şi multe altele. Barmenul mă dezamăgeşte tot mai mult, din punct de vedere lite-

* — Eu sînt Cid-ul. — *Nota trad.* ** — Berlin. — *Nota trad.*

rar e un oraș terminat. Cu excepția predicilor, aici nu se mai tipăresc decît prostii ; scrierile religioase sînt, de regulă, niște stupizenii. Nu degeaba Barmen și Elberfeld au reputația de orașe obscurantiste și mistice ; Bremen are cam aceeași reputație și seamănă foarte mult cu ele ; filistinismul, strîns legat de un fanatism religios, la care, la Bremen, se mai adaugă și o constituție mizerabilă, împiedică orice avînt al spiritului, și una dintre cele mai importante piedici este F. W. Krummacher. — Blank se plînge teribil de preoții din Elberfeld, în special de Kohl și Hermann ; aș vrea să știu dacă are dreptate ; le reproșează mai ales ariditatea ; numai Krum[macher] ar fi, după părerea lui, o excepție. — E foarte comic ceea ce spune misionarul despre iubire. Fii atent, voi încerca să scriu ceva în felul ăsta.

Declarație de dragoste a unui pietist

Fecioară Prea Curată ! După atîtea lupte
Cu pofte și ispite lumești, neîntrerupte,
Îți vin cu întrebarea de nu cumva ai vrea,
În cinste și credință, să fii soția mea.
Ce-i drept, nu țin la tine, ar fi să-mi ceri prea multe,
Pe Domnul doar în tine-l iubesc —

nu, nu merge, nu poți satiriza așa ceva fără a atinge, totodată, acel lucru sfînt în spatele căruia se ascund acești oameni. Aș vrea să văd o asemenea căsnicie în care bărbatul nu-și iubește nevasta, ci-l iubește pe Hristos în persoana nevestei lui ; n-ai fi tentat să-ți pui întrebarea dacă se și culcă cu Hristos în persoana nevestei sale ? Unde e vorba în Biblie de asemenea nerozie ? În „Cîntarea Cîntărilor" se spune : „Cît de dulce, cît de dragă ești cînd dezmierzi" ; dar, desigur, acum este condamnată orice apărare a senzualității, în ciuda lui David și Solomon și dumnezeu mai știe a cui. Asta mă înfurie grozav. Indivizii ăștia pe deasupra se mai și laudă că ei cunosc adevărata învățătură, și condamnă pe oricine care, nu că s-ar îndoi de spusele Bibliei, dar care le interpretează altfel decît ei. Frumoasă treabă ! Să îndrăznească cineva să spună vreunuia dintre ei că cutare sau cutare verset a fost introdus mai tîrziu, că-i arată ei ; Gustav Schwab este cel mai cumsecade om din lume, și este chiar ortodox, dar misticii nu-l prețuiesc prea mult fiindcă nu le lălăie într-una cîntece religioase de tipul lui „Tu spui că sînt un creștin" și fiindcă într-o poezie face aluzie la posibilitatea unei concilieri între raționaliști și mistici. Cu poezia religioasă s-a sfîrșit deocamdată pînă cînd se va găsi vreunul care să-i dea un nou avînt. Atît la catolici cît și la protestanți, totul merge după vechiul tipic, catolicii înalță imnuri Mariei, protestanții cîntă vechile cîntece, pline de cele mai prozaice expresii din lume. Acele oribile abstrac-

ţii ca : tămăduire, convertire, justificare şi dumnezeu ştie ce alte loci communes * şi floricele retorice banale. De ciudă împotriva poeziei religioase actuale, deci din evlavie, te cuprinde o furie diavolească. Oare epoca noastră e chiar atît de jalnică încît nu se găseşte nici unul care să deschidă drumuri noi pentru poezia religioasă ? De altfel, cred că procedeul cel mai indicat este cel pe care l-am folosit eu în „Sturm" şi „Florida", şi referitor la acestea vă cer să-mi trimiteţi recenzii detaliate, sub ameninţarea de a nu vă mai trimite niciodată poezii. Faptul că Wurm a reţinut scrisorile este de neiertat.

Al tău, Friedrich Engels

ENGELS CĂTRE FRIEDRICH GRAEBER

Bremen, 8—9 aprilie 1839

8 (nisi erro **) aprilie 1839. Scumpul meu Fritz !

Te aştepţi, probabil, ca această scrisoare să te amuze copios, dar nici gînd. Tu, care m-ai amărît, m-ai scos din sărite nu numai făcîndu-mă să aştept atît de mult scrisorile tale, ci şi profanînd cele mai sfinte taine ascunse vreodată geniului omenesc, profanînd viziunile, tu trebuie să fii pedepsit în mod deosebit : vei fi plictisit. Cum ? Cu o compunere. Pe ce temă ? Pe tema învechită a literaturii contemporane.

Ce am avut înainte de 1830 ? Theodor Hell et Co., Willibald Alexis, un Goethe bătrîn şi un Tieck bătrîn, c'est tout ***. Apoi a izbucnit ca o lovitură de trăsnet revoluţia din iulie, cea mai frumoasă manifestare a voinţei poporului de la războiul de eliberare încoace. Goethe moare, Tieck decade tot mai mult, Hell adoarme, Wolfgang Menzel continuă să scrie critici de cîrpaci, dar un spirit nou apare în literatură ; printre poeţi, pe primul plan sînt Grün şi Lenau ; Rückert ia un nou avînt, creşte însemnătatea lui Immermann, de asemenea şi a lui Platen, dar nu numai atît : Heine şi Börne erau caractere formate încă înainte de revoluţia din iulie, dar ei capătă importanţă abia acum şi pe ei se sprijină noua generaţie, care ştie să se bucure de literatura şi viaţa tuturor popoarelor ; în fruntea lor stă Gutzkow. În 1830 Gutzkow mai era student ; a lucrat întîi pentru Menzel la „Literaturblatt", dar puţin timp ; concepţiile lor difereau, Menzel s-a purtat ca un mojic, Gutzkow a

* — locuri comune. — *Nota trad.* ** — dacă nu mă înşel. — *Nota trad.* *** — atîta tot. — *Nota trad.*

scris celebra „Wally" (Sceptica) [98], iar Menzel a defăimat cartea, făcînd o zarvă dezgustătoare, atribuindu-i lui Gutzkow opiniile lui Wally, și a obținut pînă la urmă ca această carte inofensivă să fie interzisă. Lui Gutzkow i s-a alăturat Mundt, care este, ce-i drept, destul de mediocru și care, pentru a cîștiga bani, se lansa în tot soiul de afaceri literare, plasînd cum suibus * și scrieri ale altora. Curînd a aderat la ei Beurmann, un tînăr cu mintea ascuțită și un fin observator, apoi Ludolf Wienbarg, F. Gustav Kühne, iar Wienbarg a găsit pentru acești cinci scriitori (nisi erro, anno 1835 **) numele de „Tînăra Germanie". În opoziție cu „Tînăra Germanie" erau : Menzel, care făcea mai bine dacă-și vedea de treabă, deoarece tocmai de aceea Gutzkow i-a tras o bătaie soră cu moartea, apoi „Evangelische Kirchenzeitung", care vede în fiecare alegorie o idolatrie și în fiecare manifestare a simțirii o manifestare a păcatului originar (oare Hengstenberg se numește așa lucus a non lucendo ***, adică nu e oare jugan ****, castrat, eunuc ?). Acești virtuoși acuzau „Tînăra Germanie" că ar dori emanciparea femeilor și reabilitarea cărnii, precum și răsturnarea cîtorva regate, iar ei să se înscăuneze ca împărat și papă în același timp. Dintre toate aceste învinuiri, întemeiată era numai cea privind emanciparea femeilor (în sens goethean), și aceasta e valabilă numai în ceea ce-l privește pe Gutzkow, care ulterior a dezavuat-o (ca pe un rezultat al avîntului tineresc exclusivist). Datorită acestor comunități, țelurile „Tinerei Germanii" s-au conturat mai precis ; „ideile timpului" s-au cristalizat în ea. Aceste idei ale secolului (cum spunea Kühne și Mudt) nu sînt nicidecum de natură demagogică sau anticreștină, așa cum li se impută, ci se bazează pe dreptul natural al oricărui om și vizează tot ceea ce în condițiile actuale vine în contradicție cu acesta. Printre aceste idei se numără înainte de toate participarea poporului la conducerea statului, deci constituționalitatea, apoi emanciparea evreilor, desființarea oricărei constrîngeri religioase, a oricărei aristocrații nobiliare etc. Cine poate avea ceva împotriva acestor lucruri ? „Evangelische Kirchenzeitung" și Menzel au pe conștiință defăimarea onoarei „Tinerei Germanii". Încă în 1836—1837, ideile acestor scriitori, legați prin unitate de vederi și nu printr-o anume asociație, au devenit clare și precise ; prin scrierile lor valoroase, ei și-au cucerit recunoașterea celorlalți literați, în majoritate deplorabili, și au atras de partea lor toate talentele tinere. Poeții lor sînt Anast[asius] Grün și Karl Beck ; criticii lor sînt în primul rînd

* — împreună cu ale sale. — *Nota trad.* ** — dacă nu mă înșel, în anul 1835. — *Nota trad.* *** Textual : „cring pentru că în el nu e lumină". Exemplu clasic de comparare nu prin asemănare, ci prin contrast. — *Nota trad.* **** Joc de cuvinte : „Hengst" — „armăsar". — *Nota trad.*

Gutzkow, Kühne, Laube, iar dintre tineri Ludwig Wihl, Levin Schücking etc. ; în plus ei își încearcă puterile în domeniul romanului, al dramaturgiei etc. Ce-i drept, recent a început o dispută între Gutzkow, pe de o parte, și Mundt, Kühne și Laube, pe de alta ; ambele părți au partizani : Gutzkow pe tineri — Wihl, Schücking etc. —, Mundt numai pe cîțiva dintre tineri ; Beurmann și tînărul și foarte talentatul Dingelstedt au o atitudine destul de neutră, dar amîndoi simpatizează cu Gutzkow. În această dispută Mundt și-a pierdut în întregime creditul, cel al lui Kühne a scăzut considerabil, căci este destul de ordinar pentru a denigra tot ce scrie Gutzkow ; Gutzkow, dimpotrivă, are o atitudine foarte distinsă și ironizează de obicei nu numai marea iubire dintre Mundt și Kühne, care se elogiază reciproc. Că G[utzkow] este un om de onoare, vrednic de admirație, reiese din ultimul său articol apărut în „Jahrbuch der Literatur" [99].

În afară de „Tînăra Germanie", puțini se manifestă activ. Școala șvabă a fost, încă de pe la 1820, pasivă ; austriecii — Zedlitz și Grillparzer — nu sînt prea interesanți, din cauza tematicii lor atît de străine nouă (Z[edlitz] — pe teme spaniole, Gr[illparzer] — antice) ; dintre lirici, Lenau înclină de pe acum spre „Tînăra G[ermanie]", în pofida subiectelor sale bisericești, Frankl este un Uhland blînd en miniature *, K. Ebert este complet böhmizat ; saxonii — Hell, Heller, Herlosssohn, Morvell, Wachsmann, Tromlitz — vai, doamne, aici lipsește Witz ** ; cei de la Marteau [100] și berlinezii (dintre care tu nu faci parte) sînt infami ; dintre renani Lewald este categoric cel mai bun dintre scriitorii de literatură distractivă ; „Europa" sa poate fi citită, dar recenziile pe care le cuprinde sînt îngrozitoare. Hub, Schnezler și consorții n-au prea multă valoare, Freiligrath se orientează din nou spre „Tînăra Germanie", ai să vezi că și Duller va proceda așa dacă nu va decădea mai înainte, iar Rückert stă ca un bătrîn patriarh și-și întinde mîinile a binecuvîntare peste capetele tuturor.

9 aprilie. Aceasta este înduioșătoarea mea compunere. Acum ce să fac, săracul de mine ? Să continui să tocesc ? N-am nici un chef. Să devin loial ? Ptiu, drace ! Să mă mențin pe linia mediocrității saxone — ugittugitt ! (o doamne, o doamne — exclamație de scîrbă de pe aici). Trebuie deci să devin tînăr german, sau, mai exact, am și devenit, cu trup și suflet. Nu pot dormi nopțile din cauza tuturor acestor idei ale secolului ; la poștă, cînd îmi cad ochii pe stema Prusiei, mă simt cuprins de spiritul libertății ; de cîte ori îmi arunc ochii pe vreun ziar, am senzația progresului li-

* — în miniatură. — *Nota trad.* ** Joc de cuvinte : „Witz" — „isteime, vorbă de duh". — *Nota trad.*

bertății ; această senzație se infiltrează și în poeziile mele, bătîndu-și joc de obscurantiștii îmbrăcați în rasă de călugăr sau în hermină. Dar evit toate aceste fraze retorice despre suferința pentru durerile întregii lumi, ale istoriei universale, despre suferințele evreilor etc., căci sînt deja perimate. Și să știi, Fritz, întrucît ai să devii pastor, poți să fii ortodox cît poftești, dar dacă ajungi cumva un pietist, care insultă „Tînăra Germanie" și ia drept oracol „Evangelische Kirchenzeitung", vei avea de-a face cu mine. Trebuie să ajungi pastor la Gemarke și să alungi blestematul, ofticosul și nevolnicul pietism, pe care l-a adus la înflorire Krummacher. Vor spune, desigur, despre tine că ești eretic, dar să poftească cineva să-ți dovedească, pe baza Bibliei sau a rațiunii, că n-ai dreptate. Blank este, de altfel, un raționalist nelegiuit, dă tot creștinismul peste cap, ce va ieși de aici ? Ei, pietist n-am fost niciodată, mistic am fost un timp, dar astea sînt tempi passati * ; acum sînt un supernaturalist sincer, foarte liberal față de alții. Cît va mai dura asta, nu știu, dar sper că voi rămîne așa, chiar dacă, din cînd în cînd, voi înclina, mai mult sau mai puțin, spre raționalism. Astea se vor mai vedea. Adios, Friderice, scrie-mi cît mai curînd și mult.

Do hêst de mî dubbelt. Tuus**. Friedrich Engels, Friedrich Engels

ENGELS CĂTRE FRIEDRICH GRAEBER

[Bremen, aproximativ 23 aprilie] — 1 mai 1839

Fritz Graeber ! Mă ocup acum foarte mult de filozofie și de teologia critică. Cînd ajungi la 18 ani și iei cunoștință de Strauss, de raționaliști și de „Kirchenzeitung", ori citești totul fără să te gîndești, ori începi să șovăi în credința ta de wuppertalian. Nu înțeleg cum de preoții ortodocși pot fi atît de ortodocși, cînd în Biblie se găsesc atîtea contradicții evidente. Cum se pot împăca cele două genealogii ale lui Iosif, soțul Mariei, diferitele versiuni privind cina cea de taină („că acesta este sîngele meu, al legii celei noi în sîngele meu"), povestea cu cei posedați de diavol (în primul caz se spune doar că dracii au ieșit, în al doilea că au intrat în scroafe), versiunea potrivit căreia mama lui Iisus a plecat să-și găsească fiul pe care-l credea nebun, deși îl concepuse în mod miraculos etc., cum se împacă toate acestea cu credința, cu credința în adevărul

* — timpuri trecute. — *Nota trad.* ** — Primește-mă în dublu exemplar. Al tău. — *Nota trad.*

incontestabil al evangheliştilor ? Şi, mai departe, nepotrivirile din „tatăl nostru", cele referitoare la succesiunea minunilor, profunda interpretare originară a lui Ioan, care, în mod vădit, încalcă forma povestirii, cum se pot înţelege toate acestea ? Christi ipsissima verba *, de care fac atîta caz ortodocşii, sună în fiecare evanghelie altfel. De Vechiul testament nici nu mai vorbesc. Dar în drăguţul de Barmen nu se suflă nici un cuvînt despre toate acestea, acolo te învaţă după cu totul alte principii. Şi pe ce se bazează bătrînul ortodoxism ? Pe nimic, în afară — de rutină. Unde cere Biblia credinţă absolută în învăţătura ei, în expunerile ei ? Unde spune măcar *un* apostol că tot ce povesteşte el reprezintă o revelaţie nemijlocită ? Ceea ce cer ortodocşii nu este ascultare faţă de înţelepciunea lui Hristos, nu, ei ucid dumnezeirea din om şi o înlocuiesc cu litera moartă. De aceea sînt tot un supranaturalist ca şi înainte, dar am rupt-o cu ortodoxismul. Astfel, în ruptul capului nu pot crede că un raţionalist care se străduieşte din inimă să facă tot binele ce-i stă în putinţă trebuie să fie osîndit la chinurile veşnice. Asta e în contradicţie cu Biblia însăşi, căci în ea stă scris că nimeni nu este osîndit pentru păcatul originar, ci pentru propriile lui păcate ; deci dacă cineva se opune din răsputeri păcatului originar şi face ce poate, atunci adevăratele sale păcate sînt doar o urmare inevitabilă a păcatului originar, deci ele nu-l pot duce la osîndire.

24 aprilie. Ha, ha, ha ! Ştii cine a scris articolul din „Telegraph" ? Autorul este semnatarul acestor rînduri [101], dar te sfătuiesc să nu sufli cuiva vreun cuvînt despre acest lucru, altminteri aş putea avea mari neplăceri. Pe Kohl, Ball şi Hermann îi cunosc aproape numai din recenziile lui W. Blank şi Strücker, pe care le-am copiat aproape cuvînt cu cuvînt ; dar că Kohl bate cîmpii şi că Hermann este un pietist moliu, de asta m-am convins cu propriile mele urechi. D. este *Dürholt,* un tînăr funcţionar comercial la Wittensteini, în Barmenul de jos. De altfel sînt încîntat că nu am spus nimic ce nu pot dovedi. De un singur lucru îmi pare rău : că nu am demonstrat aşa cum trebuie importanţa lui *Stier,* ca teolog nu e de dispreţuit. Nu admiri însă ce bine mă pricep la caractere, în special ale lui Krummacher şi Döring (P. Jonghaus mi-a povestit ce ai spus despre predica acestuia), şi la literatură ? Remarcile despre Freiligrath sînt, probabil, bune, altminteri Gutzkow le-ar fi şters. Stilul însă este mizerabil. De altfel, articolul pare să fi făcut senzaţie — vă cer ca voi, cei cinci de acolo, să-mi promiteţi pe cuvînt de onoare că nu veţi spune nimănui că eu sînt autorul. S-a înţeles ? Cît despre înjurături, vi le-am adresat mai ales vouă, ţie

* — Autenticele cuvinte ale lui Hristos. — *Nota trad.*

și lui Wilhelm, fiindcă tocmai scrisorile către voi le aveam în față atunci cînd mi-a venit pofta să înjur. În special F. Plümacher *nu* trebuie să afle că eu am scris articolul. Dar ce tip mai e și Ball ăsta! Trebuia să țină o predică în vinerea mare și n-avea chef s-o compună, de aceea a învățat pe dinafară o predică pe care a găsit-o în „Menschenfreund" și a ținut-o. Krummacher se afla în biserică, i s-a părut cunoscută predica și, pînă la urmă, și-a amintit că a ținut-o chiar el în vinerea mare din 1832. Au mai recunoscut-o și alții care citiseră predica, și Ball a fost tras la răspundere și silit să recunoască. Signum est, Ballum non tantum abhorrere a Kr[ummachero] ut Tu quidem dixisti *. Îți sînt foarte recunoscător pentru recenzia amănunțită la Faust. Prelucrarea piesei este oribilă, în stilul lui Raupach; acest ticălos se amestecă peste tot și-l schilodește nu numai pe Schiller, trivializîndu-i imaginile și gîndurile în tragediile lui, ci și pe Goethe, maltratîndu-l. Mă îndoiesc că versurile mele se vor vinde ca pîinea caldă, mai curînd cred că se vor vinde ca maculatură și hîrtie de șters. Ceea ce ai scris cu roșu n-am putut descifra, așa că nu voi trimite nici 5 Sfr., nici țigări. De data aceasta vei primi cantata sau o parte din comedia începută, dar neterminată. Acum trebuie să plec la ora de muzică, adio.

27 aprilie.

Fragmente dintr-o tragicomedie:

Încornoratul Siegfried.

I

Palatul regelui Sieghard.

Adunarea Sfatului.

Sieghard:

Vă iată, credincioși, strînși iar la Sfat,
Puternic lanț al țării, încercat.
La tronul Meu regesc vă strîngeți iar
Voi toți, al Nostru fiu lipsește doar!
O fi umblînd el prin păduri hai-hui,
Cuminte nu-i și nici prea tînăr nu-i;
În loc să stea cu noi la Sfat pe țară
Unde-asudăm din zori și pînă-n seară,
În loc să-nvețe de la bătrînime,
Primește sfaturi de la păsărime;
În loc să cate-aci înțelepciune,
Cu ursul la întrecere se pune;

* — E un semn că Ball nu se ferește chiar atît de Krummacher, cum ai spus tu. — *Nota trad.*

Şi cînd mai stă de vorbă şi cu Noi,
Ne cere să pornim din nou război.
Demult i-am fi dat, poate, ascultare,
Dar Domnu-n bunătatea Lui cea mare
Ne-a sfătuit cu-nţelepciunea Sa
Să nu ne pierdem cumpătul cumva,
Iscînd, aşa degeaba, un măcel,
Ducînd de ripă ţara cum vrea el.

Un sfetnic:

Rosti Măria Voastră adevăr
Şi înţeles-am tot de-a fir a păr.
Cu-ngăduinţa Voastră, eu aş cere
Să-mi spun cu mintea-mi proastă o părere.
Nu sînt, Vă spun, toţi oamenii la fel.
Al Vostru fiu e încă tinerel,
I-e gîndul la vînat, e zurbagiu,
Înţelepciunea vine mai tîrziu.
Avîntul tineresc n-are zăgaz,
Înţelepciunea stă cuminte-acas' ;
Se potoleşte şi acest avînt
Iar forţa lui s-o irosi curînd.
Atunci şi mintea îi va reveni
Şi fericirea-şi va afla aci.

Deci lasă-l să tot umble prin coclauri,
Să lupte cu uriaşi şi cu balauri,
Iar vîrsta îl ajunge ea curînd,
Căci vîrsta-nvăţătoare e, măiastră,
Şi se va cumînţi el, vrînd-nevrînd :
Atunci va asculta de vorba Voastră.

Siegfried (intră) :

Te las, pădure,-n tine,
Copaci, vă părăsesc.
Cu voi mi-e mult mai bine
Decît la Sfat regesc ;
La voi, sălbăticiunea
Cum zburdă nencetat !
Frunzarul e minunea,
Şi nu acest palat.
Vrei să mă certi, o tată, iară,
C-am hoinărit prea îndelung ;
Sînt eu de vină cînd o fiară
Din urmă nu pot s-o ajung ?
Nici tu vînat şi nici tu ceartă,
O spadă vroau şi-un cal temut,
Să-mi cat aiurea altă soartă,
De-atîtea ori cum Ţi-am cerut !

Sieghard:

Tot asta ai de gînd ? Ia zi,
Doritul ceas cînd o să fie
Să te mai lepezi de drăcii

Și mintea iar la cap să-ți vie ?
Cum leacul cel mai cu temei
Să-ți fac pe voie mi se pare,
Te du, apucă-un retevei,
Să te trezească din visare.
Ia spada, calul, și apoi
Te cumințești și vii-napoi !

Siegfried:

Ați auzit ? Un cal, o spadă !
Nu-ntreb de coif și nici de za !
Nici scutieri nu vreau grămadă !
Plec singur cu-ndrăznoața mea !
Torentu-n vuiet se prăvale
Prin stînci și grote ori-ș-cum,
Doboară brazii toți din cale
Și singur își croiește drum.
Să fiu torent aș vrea și eu,
Să-mi tai eu însumi drumul meu.

Sfetnicul:

Măria-Ta, să n-ai necaz
Că pleacă tînărul viteaz.
Torentul tot ajunge-n vale
Și bradul nu se mai prăvale,
Ci curge apa-nspre pămînt,
Fertil îl face-n toamnă,
Iar valul crunt devine blînd,
La joacă te îndeamnă.

Siegfried:

Să părăsesc îndată
Castelul ancestral.
Văd strălucind o spadă,
Nechează-afară-un cal ;
Din locu-ți te cobor,
Tu, spadă. Hai odată !
Vreau să pornim de zor.
Rămîi cu bine, tată (ieșe)

II

Făurăria din pădure

Intră Siegfried. Intră Meșterul.

Meșterul:

Te afli în făurăria mare
Unde pe rînd nuvelele se fac
Ce-n almanahuri stau lîng-o cîntare
Și cititorilor le sînt pe plac.
Aici se ciocănesc, se bat ziare,
Cu critice, cu versuri, cu povești,

Din zori pînă-n albastra înserare,
În preajma-ți focul vetrei îl zărești
Dar mai întîi să dăm gustări și vin —
Hei, ucenic, poftește-l pe străin !
(Siegfried și ucenicul ies)

Meșterul :

Acum, băieți, pornim la treabă,
Vă sar și eu în ajutor ;
Forjați nuvelele în grabă,
Să plece-apoi în lumea lor !
Încingeți pîn-la roșu cîntul,
În jar și foc întierbîntîndu-l ;
Plămadă faceți și găluște,
Din ele publicul să muște.
De-i fierul lipsă cîteodată,
Găsiți oricînd la meșter sfat :
Din Scott trei eroi, trei fete din Goethe,
Iei din Fouqué cavaleri prădători,
Poți umple cu așa rețete
Nuvele a doisprezece autori !
Poeme de Uhland sînt bune și ele,
Un maldăr întreg de floricele.
Barosu-l mînuiți de zor,
Munciți cu rîvnă și cu spor !

Siegfried (revine) :

Mulțam pentru vin, meștere dragă !
Băui dintr-însul o vadră întreagă.

Meșterul :

(Ce om abraș !) Sînt bucuros
De marea ta îngăduință ;
Acuma intră și stai jos,
Cu lucrătorii să faci cunoștință.
Acesta de-aicea e cel mai bun,
El scrie istorii așa cum îi spun :
Picante, decente — toate de laudă,
Chiar Wolfgang Menzel din Stuttgart l-aplaudă.
Plin de talent e, și nu e novice,
Pe nume domnul von Tromlitz îi zice.
Și ăsta de-aici e aproape la fel,
De, sînge-albastru este și el.
Acesta-i din Wachsman majusculul C.
Un altul mai breaz nicăierea nu e,
Și nu există-almanah în care
Ilustru-i nume nu apare ;
Duzini de nuvele a azvîrlit
În nasul publicului uimit,
Trudește din greu și tace chitic,
Dar tot ce scrie e foarte just :
Pentru poezie-i încă nimic,
Dar nespus de mult pentru lipsa de gust,

Căci gustul, de ăsta să știi că mă tem :
El singur ne-aduce dezastrul suprem.
E Robert Heller, al treilea-autor,
Lucios ca un taler de cositor ;
Îl cred cititorii de-argint —
Socot că-i mai bine să-i mint.
E drept că nu face cît ceilalți doi, —
El caută-adesea ce-i caracteristic —
Nu-i poate înghiți — și-apoi
Dă peste nas la tot ce-i mistic.
O știi : cei patru-evangheliști
Au fost doar niște bieți pietiști,
Le-a luat-o doar nițel 'nainte,
I-a despuiat de cele sfinte ;
Ades la masa de ceai se așează,
Citind „Surorile lui Lazăr",
Știe să alinte doar cu gestul,
În „rozole" [102] ghimpoase — restul.
Aici e știința amuzantă ;
Cel ce o face atît de pedantă,
E Friedrich Nork, cel mai mare poet
De cînd există pe lume-alfabet.
Compune și minte totodată,
Din limbile orientale-ți arată
Că tu ești măgar, iar Ilie e-un soare ;
Orientul deține-ale limbii izvoare,
Dar minte nicicînd n-o să afli la el,
Etimologie, știință, de fel,
Aici e bravul Herlosssohn,
I se cuvine chiar un fron :
E nuvelist și e și liric,
Prostiei îi face un panegiric,
Ce scrie el despre comete,
Proștii citesc cu multă sete.
Conduși chiar de Winkler, acuma coboară
Redactorii toți ai „Gazetei de Seară" :
Thuringus și Faber, von Grosscreutz ce nume,
Atîta splendoare știind să însume !
Dar ce să-i mai laud ? Doar sînt lămurit
Că publicul care-i, cum știi, cam sucit,
Demult sus, în ceruri, i-a orînduit
Și pîn-la stele i-a suit.

Lipsesc cîțiva. În pădure sînt, poate,
Să stringă, îmi pare, crengi uscate ;
Dar ucenicii ? Nu-i nici o scofală,
Prea slab bat încă-n nicovală,
Dar sper pîn-la urmă să iasă bine
De-au sînge de nuvelist în vine.

S i e g f r i e d :

Cum te numești, stimate meșter ?

M e ș t e r u l :

Eu simt în ființa-mi umilă cum crește
Chiar duhul literar saxon.

Dar de vrei să vezi cît sînt de tare,
Ascultă-mi barosul, puternicu-i zvon,
Și brațul meu iată ce forță are,
Tu știi să lovești la fel de bine ;
N-ai vrea să faci parte din calfele mele ?

Siegfried :

Să batem palma. Îmi convine
Să intru calfă-acum la tine.

Meșterul :

Să-nveți cu Hell, și drept modele,
Să-mi făurești vreo trei nuvele.

Siegfried :

Cînd eu, cu pumnii doară,
Stejari am doborît
Și, dîrz din cale-afară,
Pe urs l-am omorît,
Cînd taurul, fălosul,
Îmi cade la pămînt —
Cum n-aș putea barosul
Să-l mînui cu avînt ?
Să fac ucenicie
Sau calfă vreți să fiu ?
Deloc nu-mi place mie.
Ia să vă-arăt ce știu !
Ia dați-mi drugii-ncoace !
Lovesc — și i-am zdrobit !
În praf îi voi preface,
Cu forja s-a sfîrșit !

Theodor Hell :

Domol, domol ! Ce-nseamnă asta ?
Te bat la rîndul meu — și basta !

Siegfried :

Ce tot îi dai cu gura ?
Te-abat — și bună pace !
Ți-am cam făcut figura.
Ridică-te de-ți place.

Theodor Hell :

Săriți ! Săriți !

Meșterul :

De ce de-odată
Tu calfele mi le-ai lovit ?
Hai, marș, făptură-ntărîtată !
De nu, îți scutur pielea toată !

Siegfried:

Că ești chiar cel mai nimerit!
(dă cu el de pământ)

Meșterul:

O, vai! O, vai! etc.

(Siegfried e trimis în pădure, răpune balaurul și, înapoindu-se, îl doboară și pe meșter, adună calfele și pleacă.)

III

În pădure

Siegfried:

Aud cum din nou, în pădurice,
Doi oameni par să-și caute price.
Dar iată-i sosind — ai zice că-i joacă:
Nici unul nu-l face pe cellalt să tacă.
Credeam că sînt doi uriași în sfadă,
Strîngînd puternic lancea de coadă.
Cînd colo doi dascăli sfrijiți văd că sînt,
Cu cărțile-n cap ei își dau rînd pe rînd.
(Intră Leo și Michelet)

Leo:

Apropie-te, javră, cățel hegelaș...

Michelet:

Tu, mă, pietistule — jalnic și laș!

Leo:

Acuma cu biblia-n cap îți dau!

Michelet:

Eu ție cu Hegel de-ai să faci „au!".

Leo:

Ți-l zvîrl, păgîne, napoi, uite-așa!

Michelet:

Iar eu îți frîng gîtul cu biblia ta!

Leo:

Și ce mai vrei? Ești mort. Te plîng!

Michelet:

Ba tu ești mort, fanatic nătîng!

Siegfried:

Din ce vă luarăți, așa, dintr-o dată?

Leo:

Acest hegelian, cu gura-i spurcată,
De biblie vrea să-şi bată joc,
Dar îi găsesc eu ac de cojoc!

Michelet:

Te minte-acest mojic infect.
El pentru Hegel nu are respect!

Siegfried:

Dar văd că-n cap vă-aruncaţi reciproc
Cărţile-acestea-apărate cu foc...

Leo:

Tot una mi-e. El nu-i creştin.

Michelet:

Mai bun decît tine şi nu mai puţin.
Ce tot îndrugă, nici el nu ştie.

Siegfried:

Destul cu-atîta gălăgie!
Cine-a-nceput această sfadă?

Leo:

Chiar eu, şi-o spun fără nici o tăgadă.
Cu Domnul şi pentru Domnul m-oi bate!

Siegfried:

Cu stîngu-ai pornit-o atunci, din păcate.
Să-nfrîngă religia, dînsul nu poate,
Dar vai! din nevoie nici tu n-o poţi scoate.
Ci lasă-l pe el să facă ce vrea,
Iar tu n-ai decît să predai altceva!
Să nu-l faci pe Domnul să ispăşească
Turbarea ta oarbă, ocara-ţi prostească.
Deci pleacă-ntr-acolo, iar tu du-te-ncoace,
Lăsaţi cearta voastră şi cărţile-n pace!
(Leo şi Michelet ies în direcţii opuse.)

Siegfried:

O furie ca asta eu n-am mai văzut.
Doar sînt oameni paşnici, deştepţi, învăţaţi,
Şi dau unul-într-altul. De necrezut
La nişte asemeni savanţi bărbaţi! —
Dar iată că foamea mă scurmă iară,
Cobor deci la vale, aşa, într-o doară,
Găsesc poate-o casă, sau chiar un palat,
Căci, vai! mădularele-ncep să mă doară.
De nu, tot cu puşca-mi fac rost de-un vînat. —

Asta-i tot. Părțile în care-i expusă acțiunea le-am sărit, n-am copiat decît introducerea și momentele satirice. Acesta este ultimul lucru pe care l-am scris, acum trebuie să trec la „Regele Bavariei", dar aici m-am împotmolit. Lucrarea nu-i cizelată și îi lipsește conflictul. Roagă-l pe Wurm să predea versurile lui „Musenalmanach". Acum trebuie să încheiu, fiindcă pleacă poșta.

Al tău, Friedrich Engels

ENGELS CĂTRE WILHELM GRAEBER

[Bremen, aproximativ 28 aprilie] — 30 aprilie [1839]

Guglielmo carissimo ! * τὴν σοῦ ἐπιστόλην εὕρηκα ἐν τοῖς τῶν ἑτέρων, καὶ ἡδὺ μὲν ἦν ἐμοὶ τὸ αὐτοῦ ῥῆμα. Τὸ δὲ δικαστήριον τῶν πέντε στουδιώσων, καὶ τὴν αὐτῶν κρίσιν οὐ δύναμαι γινώσκειν ἢ αὐθεντικὴν ἢ κομπετέντην. — Ἐστὶν γὰρ χάρις ὑπ' ἐμοῦ, εἰ δίδωμι ποιήματα ἐν ταῖς εἰς ὑμὰς ἐπιστόλαις**.

Deoarece nu vrei să critici „St. Hanor", „Florida" și „Furtună", nu meriți nici un vers ; afirmarea debilitatis ingenii abhorret ab usata tua veriloquentia. Meam quidem mentem ad juvenilem Germaniam se inclinare, haud nocebit libertati ; haec enim classis scriptorum non est, ut schola romantica, demagogia, et cett., societas clausa, sed ideas saeculi nostri, emancipationem judaeorum servorumque, constitutionalismum generalem aliasque bonas ideas in succum et sanguinem populi Teutonici intrare volunt tentantque. Quae quum ideae haud procul sint a directione animi mei, cur me separare ? Non enim est, quod tu dicis : sich einer Richtung übergeben, sed : sich anschliessen ; sequitor a continuation in my room, and in writing a polyglottic letter. I will take now the English language, ma no, il mio bello Italiano, dolce e soave, come il zefiro, con parole, somiglianti alle flori del più bel giardino, y el Espagñol, lingua como el viento en los árboles, e o Portuguez, como as olas da mar, em riba de flores e prados, et le Français, comme le murmure vite d'un font, très amusant, en de hollandsche taal, gelijk den

* — Dragă Wilhelm ! — *Nota trad.* ** — Scrisoarea ta am găsit-o printre scrisorile din partea altora și cuvintele ei m-au uns pe inimă. Dar nu pot recunoaște ca autentică sau competentă judecata și sentința celor cinci studenți. Căci e o amabilitate din partea mea că vă trimit poezii în scrisorile mele [trad. din lb. greacă]. — *Nota trad.*

damp uijt eener pijp Tobak, zeer gemoedlijk ; aber unser liebes Deutsch — das ist alles zusammen * :

În grai e Homer la fel ca lungile mării talazuri,
Eshil aruncă la vale o stîncă după o alta,
A Romei limbă — grăiește oștirii puternicul Cezar, —
Culege belșug de cuvinte ce zac ca și pietrele brute,
Tăioase, cu muchii — din ele se-nalță clădiri uriașe ;
Dar graiul italilor, tînăr, duios și atîta de dulce,
Îl ia pe poet în miezul grădinilor mîndre-ale lumii,
Din cornu-abundenței Petrarca sorbi, Ariost împletit-a
Cunună. Dar graiul Hispaniei — sus, în frunziș, o, ascultă
Cum bîntuie suflul puternic, puternice cînturi sublime
Din timpuri străvechi cum răsună, și strugurii viței-de-vie
Cum urcă pe-araci și ce limpezi se clatină-n dese frunzișuri !
Și a Portugaliei limbă — vuetul mării la țărmuri,
Pe unde în trestii Syrinx suspină la suflul zefirului.

Ca un pîrău nărăvaș susură-a francilor limbă,
Și înconjoară gresia aspră și-atît de-ndărătnică,
Și-n riul ce plescăie drum își croiește prin valul în clocot.
Ah Angliei grai, masiv monument al giganților vajnici,
Dar năpădit de verdeață și spini, mîncat de vechime,
Urlă furtuna, se-abate asupră-i și vrea să-l doboare.
Însă-a Germaniei limbă — detună ca valul năprasnic,
Izbind în mărgeanul crestat ce-nchipuie-o insulă blîndă
Vuetul lungilor valuri, cîntat de Homer, e acolo,
Eshil, cu-a lui mînă, uriașele blocuri acolo-și detună,
Acolo zărești zidiri înălțate din mîini de Ciclopi !
Grădini aromate cu florile cele mai rare din lume,
Și-auzi puternicul foșnet din împăduritele piscuri,
În trestii, Syrinx suspină, pîrăul înconjură gresia,
Acolo-s și case uriașe, adesea de vînturi bătute :
Așa-i a Germaniei limbă, minune eternă-a vorbirii.

Am improvizat pe loc acești hexametri ; nădăjduiesc că-ți vor face oarecum mai suportabile prostiile din pagina anterioară din care provin. Să le judeci însă ca improvizație.

* — debilității spiritului contrazice obișnuința ta de a spune adevărul. Faptul că spiritul meu înclină spre „Tînăra Germanie", nu cred că va dăuna libertății mele ; căci acest grup de scriitori nu este, asemenea școlii romantice, demagogice etc., o societate închisă, ci ei vor și se străduiesc ca ideile secolului nostru, emanciparea evreilor și a sclavilor, constituționalismul general și alte idei bune, să intre în trupul și sîngele poporului german. Și deoarece aceste idei nu sînt departe de sufletul meu, de ce să mă despart [de ele] ? Nu este vorba de ceea ce spui tu : de a mă supune unei orientări, ci de a mă alătura ei ; va urma [trad. din lb. latină. — *Nota trad.*] o continuare în camera mea și, scriind o scrisoare poliglotă, voi apela acum la limba engleză [trad. din lb. engleză. — *Nota trad.*], ba nu, frumoasa mea italiană, dulce și suavă ca zefirul, cu cuvinte asemenea florilor, culese din cea mai frumoasă dintre grădini [trad. din lb. italiană. — *Nota trad.*], și spaniola, ca vîntul printre copaci [trad. din lb. spaniolă. — *Nota trad.*], și portugheza, ca vuietul mării la țărmul încărcat cu flori și peluze [trad. din lb. portugheză. — *Nota trad.*], și franceza, ca murmurul repede al unui izvor încîntător [trad. din lb. franceză. — *Nota trad.*], și olandeza, ca fumul dintr-o pipă cu tutun, foarte liniștitor [trad. din lb. olandeză. — *Nota trad.*], dar scumpa noastră germană e ca toate acestea laolaltă [trad. din lb. germană. — *Nota trad.*]. — *Nota trad.*

29 aprilie. Continui în mod consecvent scrisoarea către tine; astăzi este o vreme splendidă și, posito caso aequalitatis temporalis *, probabil că astăzi chiuliți cu toții de la colegiu. Aș vrea să fiu cu voi. — Cred că v-am scris deja că, sub numele de Theodor Hildebrand, mi-am bătut joc de „Bremer Stadtbote"; acum mi-am luat adio de la el prin următoarea epistolă:

„Stadtbote", mă iartă, fără supărare,
Că mi-am bătut ades de tine joc;
Tu ia aminte: rîzi de fiecare
Atunci cînd minte nu are deloc.
Seninu-ți cer se-ncruntă tot mai tare,
De-un sfert de an tu pasu-l bați pe loc,
Iar toate ce le-ai spus cu zel, stimate,
S-ar cere de la capăt rumegate.

Mi-ai furnizat întotdeauna tema,
Chiar tu mi-o pregăteai necontenit.
Din tot ce-ai zis, mi-am conceput poema
Și doar pe tine te-am zeflemisit.
Despoi de rima-i și de ritmu-i schema,
Portretul este chipul tău leit.
Mă-njură, deci, de ești intolerant.
Rămîn cu stimă,

Theodor Hildebrand.

Ar trebui să începi și tu să scrii cîte ceva și apoi să trimiți versurile sau proza lui „Berliner Conversationsblatt", dacă mai există, sau lui „Gesellschafter". După aceea să mergi mai departe, să scrii nuvele pe care să le publici mai întîi în reviste și apoi separat, în felul acesta îți vei face un nume, vei deveni cunoscut ca un povestitor spiritual, inteligent. Eu iarăși vă văd: pe Heuser — mare compozitor, pe Wurm — scriind studii profunde despre Goethe și despre dezvoltarea spirituală a epocii noastre. Fritz devine un predicator vestit, Jonghaus scrie poeme religioase, tu scrii nuvele spirituale și articole critice, iar eu — eu devin poetul orașului Barmen, înlocuitorul locotenentului Simons de tristă amintire, maltratat (la Cleve). — Mai am încă o poezie pentru tine, un cîntec destinat publicației „Musenalmanch", pe care însă n-am chef să-l mai copiez. Poate mai scriu unul. Astăzi (30 aprilie), fiindcă e o vreme atît de frumoasă, am stat de la 7 la 8,30 în grădină, am fumat și am citit „Lusiade" [103] pînă cînd a trebuit să plec la birou. Nicăieri nu e mai bine de citit decît în grădină, într-o dimineață senină de primăvară, cu pipa în gură și cu razele de soare care-ți încălzesc spatele. Astăzi la prînz voi continua activitatea aceasta cu vechi germanul Tristan și dulcile sale reflecții despre iubire, diseară mă voi duce la pivnița primăriei, unde pastorul nostru va face cinste

* — presupunînd că vremea e la fel. — *Nota trad.*

cu vinul de Rin pe care l-a primit ca onorariu de la noul primar. Pe o vreme ca asta mi se face întotdeauna dor de Rin și de viile sale ; dar ce poți face ? cel mult cîteva versuri. Pun prinsoare că W. Blank v-a scris că [eu] am făcut articolele din „Telegraph", și de aceea le-ați ocărît atît.



Scena se petrece la Barmen. Îți poți imagina ce reprezintă.

Chiar acum am primit o scrisoare de la W. Blank, în care îmi spune că articolul a stîrnit o rumoare teribilă la Elberfeld ; dr. Runkel îl înjură în „Elberfelder Zeitung" și mă acuză de neadevăruri ; îi voi propune să-mi dovedească măcar un singur neadevăr, lucru pe care n-o să-l poată face, pentru că n-am indicat decît date exacte, pe care le am de la martori oculari. Bl[ank] mi-a trimis ziarul, pe care l-am expediat imediat lui Gutzkow, cu rugămintea de a continua să-mi păstreze numele secret. Krummacher a afirmat de curînd într-o predică a sa că pămîntul stă pe loc, iar soarele se învîrtește în jurul lui, și individul îndrăznește să afirme un asemenea lucru la 21 aprilie 1839 și mai spune că pietismul nu întoarce lumea înapoi la evul mediu. E rușinos ! Individul ar trebui alungat, altfel te trezești cu el papă înainte de a-ți putea da seama, apoi însă o să-l lovească trăsnetul. Dios lo sabe, dumnezeu știe ce se va mai alege de Wuppertal. Adios. Aștept o scrisoare grabnică de la tine, altminteri pe viitor nu-ți mai trimit versuri.

Al tău, Friedrich Engels

ENGELS CĂTRE WILHELM GRAEBER LA BERLIN

[Bremen] 24 mai — 15 iunie [1839]

My dear William ! *

Azi este 24 mai, și încă nici un rînd de la voi ! Vă pierdeți din nou dreptul de a primi poezii. Nu vă înțeleg. Totuși vă trimit note despre literatura contemporană.

Opere de Ludwig Börne. Volumele 1 și 2. „Pagini de dramaturgie". — Börne, giganticul luptător pentru libertate și dreptate, se manifestă aici pe tărîmul esteticii. Și aici se simte ca la el acasă ; ceea ce spune este atît de clar și distinct, atît de pătruns de simțul just al frumosului și demonstrat atît de convingător, încît nici nu poate fi vorba de vreo obiecție. Peste aceasta se așterne o mare de spirit exuberant, iar ideile de libertate apar, ici-colo, viguroase și ascuțite ca niște știnci. Cele mai multe dintre aceste critici (care alcătuiesc conținutul cărții) au fost scrise imediat după apariția pieselor recenzate, adică într-un moment cînd, în aprecierea lor, critica mai tatona orbește și șovăitor ; Börne însă a văzut și a pătruns totul, pînă la resorturile cele mai intime ale acțiunii. Cele mai remarcabile sînt criticile despre „Tell" al lui Schiller, un articol care vine în contradicție cu opinia comună și care de peste douăzeci de ani rămîne neinfirmat tocmai pentru că nu poate fi infirmat. — „Cardenio" și „Hofer" de Immermann, „Isidor și Olga" de Raupach, „Piața lînii" de Clauren, de care sînt legate alte interese, „Farul" și „Tabloul" de Houwald, pe care le distruge de nu mai rămîne nimic, absolut nimic din ele, și „Hamlet" al lui Shakespeare. Pretutindeni Börne apare ca un om mare, care a declanșat o dispută cu urmări încă imprevizibile, și singure aceste două volume ar fi suficiente pentru a-i asigura lui Börne un loc alături de Lessing ; dar a fost un Lessing pe alt tărîm și să sperăm că Karl Beck îi va succeda ca un Goethe !

Nopți. Cîntece blindate
de Karl Beck

„Sînt un sultan și-s furtunos nespus,
Oștirea-mi — cînturi aprige, blindate ;
Pe fruntea mea, mîhnirea grea a pus
Acest turban cu falduri complicate".

Dacă astfel de imagini apar încă în strofa a doua a unui prolog, cum va fi cartea însăși ? Dacă un tînăr de douăzeci de ani este

* — Dragul meu William ! — *Nota trad.*

frămîntat de asemenea gînduri, cum va cînta bărbatul matur? — Karl Beck este un talent poetic, fără egal de la Schiller încoace. Găsesc o uimitoare înrudire între „Hoţii" lui Schiller şi „Nopţile" lui Beck, acelaşi spirit înflăcărat de libertate, aceeaşi imaginaţie nestăpînită, aceeaşi mîndrie juvenilă, aceleaşi greşeli. În „Hoţii", Schiller năzuia spre libertate; a fost primul avertisment serios, adresat servilei sale epoci; dar pe atunci o astfel de năzuinţă nu putea încă să ia contururi precise; acum avem prin „Tînăra Germanie" o orientare clară, sistematică, şi apare Karl Beck şi-şi cheamă în gura mare epoca să recunoască această orientare şi să i se alăture. Benedictus, qui venit in nomine Domini!*

„Poetul pribeag". Versuri de Karl Beck. Tînărul poet ne prezintă, foarte curînd după prima operă, o a doua, care nu este cu nimic mai prejos ca vigoare, bogăţie de idei, elan liric şi profunzime decît cealaltă, dar o întrece infinit ca distincţie a formei şi clasicitate. Ce progres de la „Creaţia" din „Nopţi" la sonetele despre Schiller şi Goethe în „Poetul pribeag"! Gutzkow este de părere că forma de sonet este dăunătoare ansamblului; eu însă aş îndrăzni să susţin că acest sonet shakespearian este pentru acest gen specific de poezie tocmai linia de mijloc cea mai bună între strofa epică şi poezia izolată. Căci nu este o poezie epică, este lirică pură, înşiruită pe un fir epic liber, mai liber chiar decît în „Childe Harold" de Byron. Dar ferice de noi, germanii, că-l avem pe Karl Beck.

„Blasedow şi fiii săi". Roman comic de Karl Gutzkow. Volumul 1. La baza acestui roman în trei volume stă ideea unui Don Quijote modern, o idee, ce-i drept, folosită pînă acum în repetate rînduri, dar de cele mai multe ori prelucrată prost şi, firește, neepuizată. Caracterul acestui Don Quijote modern (Blasedow, un preot de ţară), aşa cum l-a conceput Gutzkow iniţial, era admirabil, dar realizarea lui pe alocuri este, fără îndoială, neizbutită. Cel puţin faţă de „Don Quijote" al lui Cervantes, care este, firește, opera unui om matur, acest roman al lui Gutzkow, care are abia treizeci de ani (romanul, se zice, ar fi terminat încă de acum trei ani), rămîne mult în urmă. În schimb, caracterele secundare — Tobianus pare să-i corespundă lui Sancho Panza —, situaţiile şi limba sînt excelente.

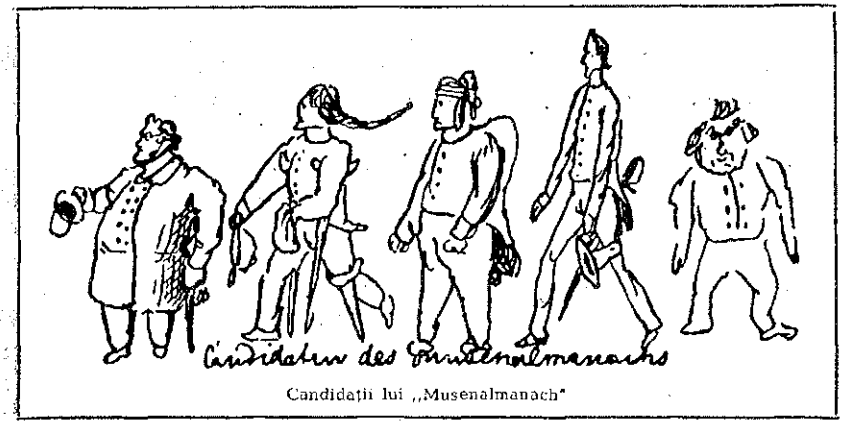
Astea-s recenziile mele, voi continua după ce-mi vei răspunde. — Ştii cînd au ajuns scrisorile voastre? — Pe 15 iunie! Iar pe cele anterioare le-am primit la 15 aprilie! Deci exact două luni! E frumos asta? Prin prezenta vă ordon, sub ameninţarea de a nu vă mai trimite niciodată poezii, să nu mai permiteţi ca Wurm să influen-

* — Binecuvîntat fie cel ce vine în numele Domnului. — *Nota trad.*

țeze asupra expedierii scrisorilor. Iar dacă Wurm nu-și termină în timpul cuvenit scrisoarea, expediați-mi scrisoarea voastră ! N-ajung 14 zile pentru o scrisoare de două pagini ? E rușinos. Și apoi iar n-ai pus data pe scrisoare, nici asta nu-mi place. — Articolul din „Tel[egraph]" e proprietatea mea inalienabilă și lui W. Blank i-a plăcut nespus de mult ; și la Barmen s-a bucurat de o bună primire, iar în „Athenäum" [104] din Nürnberg a fost citat și lăudat. S-ar putea să conțină unele exagerări, în ansamblu însă dă o imagine exactă a realității, privită dintr-un punct de vedere rațional. Dacă începi s-o citești cu ideea preconceputâ că e o mîzgălitură confuză, atunci evident că așa îți va părea. — Ceea ce ai spus tu despre comedie e justum *.

Justus judex ultionis,
Donum fac remissionis ! **

N-ați spus nici un cuvînt despre cantată. Trebuie să remediați această lipsă.



Candidații lui „Musenalmanach"

În ce-i privește pe *Leo* și pe *Michelet*, povestea o cunosc, evident, numai din *„Hegelingen"* [105] *a lui Leo* și din cîteva scrieri polemice. Din acestea am aflat următoarele : 1) că *Leo*, care, după cum singur mărturisește, de 11 ani a renunțat la orice filozofie, nu are nici o părere în chestiunea respectivă ; 2) că vocația pentru aceasta a găsit-o numai în imaginația lui exaltată și lăudăroasă ; 3) că el a atacat concluzii care rezultă în mod necesar, în virtutea

* — just. — *Nota trad.* ** — Judecător care pedepsești pe drept, fii indulgent ! — *Nota trad.*

particularităților dialecticii *hegeliene*, din premisele acceptate de toată lumea, în loc să atace dialectica, și întrucît n-a făcut acest lucru, ar fi trebuit să nu se atingă de concluzii ; 4) că a ripostat la obiecții doar prin exclamații grosolane, ba chiar prin injurii ; 5) că se consideră mult superior adversarilor săi, își dă aere, iar pe pagina următoare cochetează din nou cu nemărginita sa smerenie ; 6) că el nu atacă decît patru reprezentanți, dar prin aceasta atacă întreaga școală, care nu poate fi separată de aceștia ; căci deși *Gans* etc. s-au delimitat, în anumite privințe, de aceștia, totuși ei sînt atît de legați unul de celălalt, încît *Leo* nu este în nici un caz capabil să demonstreze că diferențele sînt importante ; 7) că Leo dă apă la moară spiritului lui „Evangelische Kirchenzeitung", care domnește în întregul lui pamflet. Încheiere : Leo făcea mai bine dacă-și ținea gura. Care or fi fost *„experiențele dureroase"* care l-au făcut pe Leo să izbucnească ? Oare nu le-a atacat el în broșura referitoare la *Görres* [106], și chiar cu mai multă violență decît în *„Hegelingen"* ? Oricine are dreptul să angajeze o dispută științifică dacă are cunoștințele necesare (oare Leo le are ?), dar cine intenționează să condamne, să se păzească ; or, a făcut Leo acest lucru ? Nu-l condamnă el, împreună cu Michelet, și pe Marheineke, pe care „Ev[angelische] K[irchen]-Z[eitung]" îl urmărește pas cu pas, ca și cum s-ar afla sub supravegherea lui polițienească, pentru a vedea dacă tot ce face este ortodox ? Raționînd consecvent, Leo ar fi trebuit să-i condamne pe foarte mulți, dar pentru asta i-a lipsit curajul. Cine vrea să atace școala hegeliană trebuie să fie el însuși un Hegel, care în locul ei să creeze o nouă filozofie. Și, în necazul lui Leo, această școală se extinde pe zi ce trece tot mai mult. Și despre atacul hirschberghezului Schubarth [107] împotriva laturii politice a hegelianismului, nu crezi că amintește de aminul rostit de țîrcovnic la credo-ul popesc al leului din Halle, care, e drept, nu-și poate ascunde natura lui de pisică ? Apropo, Leo este singurul dintre profesorii universitari din Germania care apără plin de zel aristocrația ! Leo și pe W. Menzel îl numește prietenul lui ! ! !

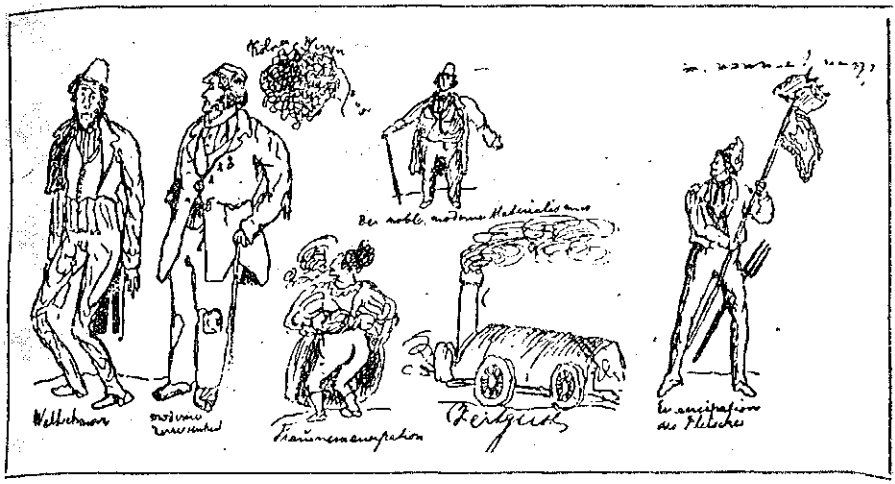
Prietenul tău credincios, F r i e d r i c h E n g e l s, t i n ă r g e r m a n

N-ați fost la înmormîntarea lui Gans ? De ce nu scrieți nimic despre asta ?

ENGELS CĂTRE FRIEDRICH GRAEBER LA BERLIN

[Bremen] 15 iunie [1839]

Fritz Graeber. Domnii mei, vedeți aici caractere și fenomene moderne.



15 iunie. Astăzi au sosit scrisorile voastre. Decretez ca Wurm să nu mai expedieze niciodată scrisorile. La subiect. Ceea ce îmi spui tu despre arborele genealogic al lui Iosif, în linii mari știam deja, și la asta am de obiectat următoarele :

1) Unde în Biblie, în vreun *registru genealogic*, ginerelui, în condiții anologe, i se spune și *fiu* ? Dacă nu mi se arată un astfel de exemplu, nu pot considera această afirmație decît ca forțată, nenaturală.

2) De ce Luca, care a scris grecește pentru greci, pentru grecii care nu puteau cunoaște acest obicei al iudeilor, nu a spus în mod expres că lucrurile stăteau așa cum spui tu ?

3) Ce rost are, în general, un registru genealogic al lui Iosif ? E cu totul inutil, căci în toate cele trei evanghelii sinoptice se spune clar că Iosif nu este tatăl lui Iisus.

4) De ce un om ca Lavater nu recurge la această explicație și preferă să rămînă o contradicție ? În sfîrșit, de ce însuși Neander, care este mai învățat și decît Strauss, spune că aceasta este o contradicție de nerezolvat și trebuie pusă pe seama autorului grec care l-a prelucrat pe evreul Matei ?

Mai departe, în ceea ce privește celelalte îndoieli ale mele, pe care tu le numești „jalnice pedanterii", nu renunț atît de ușor. În legătură cu revelația cuvintelor, la Wuppertal se învață că dumnezeu ar fi pus în fiecare cuvînt un sens deosebit de profund, lucru pe care l-am auzit destul de des predicat din amvon. Că Hengstenberg nu împărtășește această părere, o cred, căci din „K[irchen]-Z[eitung]" reiese că el nu are de loc concepții clare, ci în fața unui ortodox recunoaște acum un lucru pentru ca ceva mai tîrziu să-l prezinte unui rationalist ca o crimă. Dar pînă unde merge revelația Bibliei ? Desigur, nu atît de departe încît unul să pună în seama lui Hristos cuvintele : „Acesta este sîngele meu", iar altul : „Acesta este Noul testament în sîngele meu". Dar de ce dumnezeu, care trebuia doar să prevadă discordia dintre luterani și reformiști, nu a preîntîmpinat discordia asta nefericită printr-o intervenție cît de neînsemnată ? Dacă revelația există, atunci nu se pot concepe decît două posibilități : ori dumnezeu a făcut acest lucru intenționat, spre a provoca discordia aceasta, ceea ce nu îndrăznesc să pun în seama lui dumnezeu, ori dumnezeu a scăpat din vedere acest lucru, ceea ce este la fel de neîngăduit. Nu se poate spune nici că această discordie ar fi adus ceva bun, iar pentru a presupune că, după ce timp de 300 de ani a sfîrtecat biserica creștină, va duce, pe viitor, la ceva bun, nu există nici un temei și nici o probabilitate. Or, tocmai acest pasaj referitor la cina cea de taină este important. Și dacă există aici o contradicție, toată credința în Biblie se duce de rîpă.

Vreau doar să-ți spun că am ajuns acum să consider ca divină numai acea învățătură care poate rezista în fața rațiunii. Cine ne dă dreptul să credem orbește în Biblie ? Numai prestigiul celor care au făcut acest lucru înaintea noastră. Dar Coranul este un produs mai organic decît Biblia, căci el reclamă credința în întregul său conținut, *care se destășoară consecvent*. Biblia însă este alcătuită din multe părți aparținînd unui mare număr de autori, dintre care mulți *nu pretind nici chiar ei* că sînt divini. Iar noi să credem acest lucru, împotriva rațiunii noastre, doar fiindcă așa ne-au spus părinții ? Biblia propovăduiește osîndirea raționalistului la chinurile veșnice. Îți poți imagina că un om care toată viața lui (Börne, Spinoza, Kant) a tins spre unirea cu dumnezeu, ba chiar un om ca Gutzkow, care și-a pus drept cel mai înalt scop în viață să găsească punctul în care creștinismul pozitiv se poate îngemăna cu cultura contemporană, că acesta, după moartea sa, va fi îndepărtat în vecii vecilor de dumnezeu și că va avea de îndurat la nesfîrșit fizic și spiritual mînia lui dumnezeu, în cele mai groaznice chinuri ? Noi să nu chinuim o muscă ce ne fură din zahăr, iar dumnezeu poate

pedepsi în vecii vecilor, și de zeci de mii de ori cu mai multă cruzime, un om ale cărui greșeli nu sînt mai puțin inconștiente ? Mai departe, un raționalist care este sincer păcătuiește prin îndoiala lui ? În nici un caz. Altminteri ar trebui doar să fie chinuit toată viața de cele mai cumplite mustrări de conștiință ; creștinismul ar trebui, de vreme ce tinde spre adevăr, să i se impună cu forța de neînvins a adevărului. Dar oare așa se întîmplă ? Mai departe, în ce poziție echivocă se află ortodoxismul față de cultura modernă ? Se spune că pretutindeni creștinismul a adus cu sine cultura ; iar acum, deodată, ortodoxismul cere ca cultura să se oprească în plin mers spre progres. Ce valoare mai are, de exemplu, întreaga filozofie dacă dăm crezare Bibliei, care propovăduiește imposibilitatea cunoașterii lui dumnezeu cu ajutorul rațiunii ? Și, totuși, ortodoxismul găsește că puțină filozofie, dar nu prea multă, e absolut necesară. Dacă geologia ajunge la alte rezultate decît istoria lui Moise despre creația lumii este înjurată (vezi lamentabilul articol din „Evang[elische] K[irchen]-Z[eitung]" „Limitele cercetării naturii") ; dacă ajunge la rezultate aparent identice cu cele ale Bibliei, atunci este invocată. Dacă, de exemplu, un geolog spune că pămîntul, oasele pietrificate, dovedesc că a avut loc un mare potop, atunci această afirmație a lui este luată drept bună ; dacă însă altul descoperă urme din diferite epoci ale acestor fosile și dovedește că potopul a avut loc în diferite epoci și în diferite locuri, atunci geologia este condamnată. E drept ? Mai departe : „Viața lui Iisus" [108] de Strauss e o carte care nu poate fi contestată ; de ce nu se scrie o lucrare în care să fie combătută categoric ? De ce este injuriat acest om cu adevărat respectabil ? Cîți s-au ridicat creștinește împotriva lui, așa cum a făcut Neander ? or, acesta nu este ortodox. Da, am într-adevăr îndoieli, îndoieli grele pe care nu le pot alunga. Apoi învățătura despre mîntuire : de ce nu se desprinde din ea morala că atunci cînd cineva ia de bunăvoie asupra lui vina altuia, el trebuie pedepsit ? Ați considera cu toții că acest lucru este nedrept ; dar ceea ce este nedrept în ochii oamenilor, în fața lui dumnezeu trebuie să fie lucrul cel mai drept ? Mai departe. Creștinismul spune : vă eliberez de păcat. Dar nu spre aceasta tinde și restul lumii, lumea raționalistă ? Și iată că intervine creștinismul și le interzice această năzuință, pentru că drumul raționaliștilor duce mai departe de această țintă. Dacă creștinismul ne va arăta un om pe care l-a eliberat de păcat în această viață în așa măsură încît să nu mai păcătuiască, ar putea avea oarecare drept să vorbească astfel, dar înainte de asta nu. Mai departe : Petru* vorbește

* În manuscris : Paul. — *Nota red.*

despre laptele rațional, curat al evangheliei. Nu înțeleg. Mi se spune : aceasta este rațiunea luminată. Să mi se arate și mie o rațiune luminată care să înțeleagă așa ceva. Pînă acum n-am întîlnit nici una, chiar și pentru îngeri este „o mare taină". — Sper că ai o părere destul de bună despre mine încît să nu pui acestea pe seama unui scepticism nelegiuit sau a lăudăroseniei ; știu că prin aceasta îmi atrag cele mai mari neplăceri, dar de un lucru pe care mi-l dictează convingerea mea nu pot, oricît m-aș strădui, să mă debarasez. Dacă, prin limbajul meu vehement, te-am rănit cumva în convingerile tale, te rog din inimă să mă ierți ; am spus doar ceea ce am gîndit și ceea ce am simțit nevoia să spun. Cu mine se întîmplă la fel ca și cu Gutzkow ; dacă cineva are o atitudine arogantă față de creștinismul pozitiv, apăr această învățătură, căci ea izvorăște din cea mai adîncă nevoie a naturii umane, din dorința de a fi iertat de păcate prin mila lui dumnezeu ; cînd însă este vorba de a apăra libertatea rațiunii, atunci protestez împotriva oricărei constrîngeri. — Sper să trăiesc să văd o transformare radicală în conștiința religioasă a lumii ; dacă măcar mie mi-ar fi totul limpede ! Dar va veni și asta, să am numai timp să evoluez calm și nestingherit.

Omul s-a născut liber, el este liber !

Prietenul tău credincios, Friedrich Engels

ENGELS CĂTRE FRIEDRICH GRAEBER LA BERLIN

[Bremen] 12—27 iulie [1839]

Fritzo Graebero, 12 iulie. V-ați fi putut și voi deranja să-mi scrieți. În curînd se vor împlini cinci săptămîni de cînd am primit ultima voastră scrisoare. În scrisoarea mea precedentă ți-am trîntit o serie de considerații sceptice, aș fi abordat altfel problema dacă pe atunci aș fi cunoscut deja învățătura lui Schleiermacher. Aceasta este totuși un creștinism rațional ; el este limpede pentru oricine chiar și dacă nu-l acceptă, și-i poți recunoaște valoarea chiar și dacă nu aderi la el. Ceea ce am găsit în această învățătură în materie de principii filozofice am și preluat ; în ceea ce privește teoria mîntuirii emisă de el, nu mi-e încă destul de limpede și mă voi feri să mi-o însușesc imediat, ca să nu fiu curînd nevoit să-mi schimb din nou părerea. Dar de îndată ce voi avea timp și ocazie, o voi studia. Dacă aș fi cunoscut mai de mult această teorie, n-aș fi ajuns niciodată rationalist, dar cum ai putea auzi așa ceva în

Muckertalul * nostru ? Sînt cuprins de o furie turbată împotriva acestei harababuri, voi lupta cu pietismul și cu credința în literă, atît cît va fi în puterea mea. Ce vor ei ? Ceea ce știința, de a cărei dezvoltare este acum legată întreaga problemă bisericească, respinge nu trebuie să mai existe nici în viață. Să admitem că pietismul a fost înainte un element justificat din punct de vedere istoric în dezvoltarea teologiei ; el a primit ceea ce i se cuvine, și-a trăit traiul, și acum nu trebuie să refuze cu încăpățînare să cedeze locul teologiei speculative. Numai pe baza acesteia se poate dezvolta acum ceva de nădejde. Nu pricep cum mai poate cineva încerca să păstreze credința în fiecare cuvînt al Bibliei sau să susțină intervenția nemijlocită a lui dumnezeu, deși aceasta nu poate fi dovedită nicăieri.

26 iulie. Iată și o scrisoare de la voi. Dar — la subiect. Ceea ce se remarcă în scrisoarea ta este că te cramponezi de ortodoxism, făcînd totuși anumite concesii unei tendințe raționaliste, fapt prin care îmi dai în mînă o armă împotriva ta. Genealogia lui Iosif. La prima mea obiecție îmi răspunzi : Cine știe dacă nu citim destul de des în registrele genealogice din Biblie fiu în loc de ginere și nepot ? Oare prin aceasta nu zdruncini întreaga veridicitate a registrelor genealogice din Biblie ? Cum poate legea dovedi ceva în privința aceasta, nu înțeleg de loc. — La cea de-a doua obiecție a mea răspunzi : Luca a scris pentru Teofil. Dragă Fritz, ce fel de revelație poate fi asta dacă ține într-o asemenea măsură seama de cunoștințele celui care în mod întîmplător va avea primul cartea în mînă ? Dacă nu ține seama și de toți ceilalți cititori ulteriori, atunci nu pot recunoaște nici o revelație ; în general, se pare că noțiunea de revelație nu ți-e prea clară. În al treilea rînd, nu pot înțelege cum registrul genealogic al lui Iosif reprezintă împlinirea unei prorociri ; dimpotrivă, ar fi fost normal ca evangheliștii să aibă tot interesul să nu-l prezinte pe Iisus ca pe fiul lui Iosif, să dărîme această concepție și să nu-l onoreze pe Iosif cu expunerea genealogiei lui. — „Ar fi fost cu totul împotriva obiceiului să spui că Iisus a fost fiul Mariei, Maria fiica lui Ilie". Dragă Fritz, oare obiceiul poate avea aici fie și cea mai mică influență ? Ia vezi mai bine dacă prin aceasta nu te-ai apropiat din nou prea mult de noțiunea ta despre revelație. Explicația ta mi se pare, într-adevăr, atît de forțată, încît, în locul tău, aș prefera să consider că una dintre afirmații este eronată. — „Creștinismului i se opun în mod necesar îndoieli de neînlăturat și, totuși, prin mila lui dumnezeu, poți ajunge la certitudine". Această influență a milei lui dumnezeu — în forma

* Joc de cuvinte : „Muckertal" — „vale ipocrită" ; în loc de Wuppertal. — *Nota trad.*

în care ți-o reprezinți tu — asupra fiecăruia în parte o pun sub semnul întrebării. Cunosc, desigur, binefăcătorul sentiment pe care-l are oricine, fie el raționalist sau mistic, aflat într-o comuniune interioară, caldă cu dumnezeu ; dar analizează-ți acest sentiment, reflectează asupra lui fără a te crampona de expresiile Bibliei și vei ajunge la concluzia că omenirea este de origine divină, și tu, ca parte a omenirii, nu te poți pierde, că, după nenumărate încercări și lupte, atît în viața aceasta cît și în cea viitoare, eliberat de păcate și de tot ce este muritor, te vei întoarce în sînul divinității ; aceasta este convingerea mea și ea îmi dă liniștea ; pot să-ți mai spun că spiritul lui dumnezeu îmi dă certitudinea că sînt un copil al lui dumnezeu ; și, așa cum am spus, nu pot crede că în această privință tu te-ai putea exprima altfel. E drept, tu ești mult mai liniștit, în timp ce eu trebuie să mai lupt cu tot felul de concepții și nu-mi pot lăsa convingerile așa, neprecizate ; dar, după părerea mea, deosebirea dintre noi are un aspect cantitativ, și nu calitativ. — Recunosc pe deplin că sînt un păcătos, că înclinația spre păcat este adînc înrădăcinată în mine și de aceea evit învățătura despre mîntuirea prin fapte. Dar că păcătuirea depinde de voința omului, asta n-o recunosc. Sînt gata să admit că, deși în noțiunea de omenire nu intră posibilitatea de a păcătui, în realizarea ei ar trebui *să intre în mod necesar* ; de aceea sînt gata să mă căiesc atît cît este cu putință ; dar, dragă Fritz, nici un om care gîndește nu poate crede că păcatele îmi vor fi iertate datorită meritelor unui terț. Dacă mă gîndesc la această problemă fără a ține seama de nici o autoritate, găsesc împreună cu teologia modernă că culpabilitatea omului constă în realizarea în mod necesar incompletă a ideii ; că de aceea fiecare trebuie să năzuiască spre realizarea în sine a ideii de omenire, adică prin desăvîrșirea spirituală să se identifice cu dumnezeu. Aceasta este ceva cu totul subiectiv ; cum ar putea teoria ortodoxă a mîntuirii, care presupune existența unui terț, să realizeze acest lucru subiectiv ? Recunosc că merit pedeapsa, și dacă dumnezeu vrea să mă pedepsească, o poate face, dar îndepărtarea veșnică de dumnezeu a unei părți, fie ea oricît de mică, a spiritului, asta mi-e cu neputință să-mi închipui și s-o cred. Că este un act de îndurare din partea lui dumnezeu faptul că ne acceptă, asta e, desigur, adevărat, doar tot ce face dumnezeu este un act de îndurare, fiind, totodată, și o necesitate. Căci îmbinarea acestor contradicții constituie o bună parte din esența lui dumnezeu. Cît despre cele spuse de tine mai departe, că dumnezeu nu s-ar putea dezminți etc., îmi face impresia că vrei să ocolești întrebarea mea. Poți crede că un om care tinde spre unirea cu dumnezeu poate fi respins pe vecie de dumnezeu ? Poți ? Nu poți, de aceea eviți problema. Oare

nu este o concepție cît se poate de josnică aceea că dumnezeu ar putea să te mai pedepsească o dată pentru o faptă rea săvîrșită în trecut, în afară de pedeapsa pe care o implică însăși fapta cea rea? Admițînd pedeapsa veșnică, trebuie să admiți și păcatul veșnic; împreună cu păcatul veșnic și posibilitatea veșnică de a crede, deci de a te mîntui. Învățătura despre osîndirea veșnică este îngrozitor de inconsecventă. Mai departe. Credința istorică este pentru tine un element foarte important al credinței, și fără aceasta credința este de neconceput; dar nu vei nega că există oameni cărora le este *cu desăvîrșire imposibil* să capete această credință istorică. Și poate dumnezeu să le ceară acestor oameni imposibilul? Dragă Fritz, gîndește-te că ar fi o absurditate și că înțelepciunea lui dumnezeu este mai mare, dar totuși nu alta decît a noastră; căci atunci n-ar mai fi înțelepciune. Dogmele Bibliei trebuie și ele însușite tot prin intermediul rațiunii. Spui că libertatea spiritului înseamnă posibilitatea de a nu avea îndoieli? Dar aceasta e cea mai mare înrobire a spiritului, liber este numai acela care a biruit orice îndoială în ceea ce privește convingerile sale. Nu cer nicidecum ca *tu* să mă înfrîngi, provoc întreaga teologie ortodoxă să mă înfrîngă. Dar dacă timp de 1 800 de ani întreaga știință creștină n-a fost în stare să aducă obiecții raționalismului și n-a reușit să respingă decît un mic număr de atacuri ale acestuia, dacă ea evită lupta pe tărîm pur științific și preferă să terfelească personalitatea adversarilor săi — ce se mai poate spune? Și, de altfel, *se pretează oare* învățătura ortodox-creștină la o tratare pur științifică? Eu spun că nu; la ce te poți aștepta de la ea decît la o oarecare sistematizare a ideilor, la cîteva explicații și dispute? Te sfătuiesc să citești o dată „Expunerea și critica pietismului modern" de dr. C. Märklin, Stuttgart, 1839; dacă reușești să o combați (respectiv nu ceea ce este pozitiv, ci ceea ce este negativ în ea), vei fi primul teolog din lume care a făcut acest lucru. — „Pentru creștinul simplu aceasta este absolut suficient, el știe că este un copil al lui dumnezeu și lui nu i se cere să găsească explicații și răspunsuri la toate contradicțiile aparente". Nici simplul creștin și nici Hengstenberg nu pot explica aceste „contradicții aparente", căci ele sînt contradicții reale; dar, într-adevăr, cine se mulțumește cu aceasta și se fălește cu credința sa, acela nu are nici o bază pentru credința sa. Sentimentul poate, desigur, confirma, dar nu poate fundamenta nimic, așa cum nu poți mirosi cu urechile. Ceea ce mă face să-l detest atît de mult pe Hengstenberg este felul realmente rușinos în care redactează „Kirchenzeitung". Aproape toți colaboratorii *sînt anonimi* și, deci, redactorul trebuie să răspundă pentru ei, dar dacă cineva care a fost jignit în coloanele ziarului cere explicații, reiese că d-l Hengsten-

berg nu știe nimic, nu-l numește pe autor, dar nici el nu-și asumă răspunderea. Așa s-a întîmplat nu o dată ca cine știe ce golan obscur să atace în „K[irchen]-Z[eitung]" vreun biet om, și cînd acesta i-a cerut socoteală lui Hengstenberg, acesta a răspuns că nu *el* a scris articolul. Printre predicatorii pietiști „Kirchenzeitung" continuă totuși să aibă un bun renume, fiindcă aceștia nu citesc publicațiile celeilalte tabere, și astfel ziarul se menține. Ultimele numere nu le-am citit, altfel ți-aș putea da exemple. Cînd a avut loc povestea de la Zürich cu Strauss [109], nici nu-ți poți imagina ce calomnii ordinare și ce bîrfeli a lansat „K[irchen]-Z[eitung]" pe seama lui Strauss ; or, el — și în această privință toate știrile coincid — a avut o comportare foarte nobilă în această poveste. Cum se explică, de exemplu, străduințele lui „K[irchen]-Z[eitung]" de a-l pune pe Strauss pe același plan cu „Tînăra Germanie" ? Și, din păcate, mulți consideră „Tînăra Germanie" ca ceva foarte rău. — În ce privește poezia credinței, m-ai înțeles greșit. Eu nu am crezut de dragul poeziei ; am crezut fiindcă mi-am dat seama că nu mai pot trăi așa, ușuratic, fiindcă mă mustra cugetul pentru păcatele mele, fiindcă simțeam nevoia de o comunitate cu dumnezeu. Am sacrificat cu dragă inimă tot ce mi-era mai scump, am renunțat la cele mai mari bucurii ale mele, la cei mai apropiați și mai dragi, m-am făcut de rîs în fața lumii întregi ; eram nespus de fericit că am găsit în persoana lui Plümacher pe cineva cu care puteam vorbi despre acest lucru, am suportat bucuros credința lui fanatică în predestinare ; știi și tu că pentru mine era un lucru serios, sfînt. Atunci eram fericit, știu asta, și acum sînt foarte fericit ; atunci aveam siguranța, și rugăciunea îmi aducea bucurie ; și acum îmi aduce, îmi aduce chiar mai multă, căci acum mă lupt și am nevoie de sprijin. Dar acea fericire extatică, de care am auzit adesea vorbindu-se din amvon, n-am simțit-o niciodată ; religia mea a fost și este o pace liniștită, fericită, și dacă aceasta îmi va fi sortită și după moarte, sînt mulțumit. N-am nici un motiv să cred că dumnezeu mi-o va lua. Convingerea religioasă este o chestiune de inimă și nu are legătură cu dogma decît în măsura în care sentimentul este sau nu în contradicție cu aceasta. Că spiritul lui dumnezeu îți va da certitudinea, prin mijlocirea sentimentelor tale, că ești un copil al lui dumnezeu, e foarte posibil, dar că ești un copil al lui dumnezeu datorită morții lui Hristos, asta în nici un caz ; altminteri ar trebui să admitem că sentimentul este în stare să gîndească, că urechile sînt în stare să vadă. — Eu mă rog zilnic, ba aproape toată ziua pentru adevăr, am făcut acest lucru de îndată ce am început să mă îndoiesc, și totuși nu m-am putut întoarce la credința voastră ; or, așa stă scris : cere și ți se va da. Eu caut

adevărul oriunde nădăjduiesc că aș putea găsi fie și o umbră a lui ; și totuși nu pot admite că adevărul vostru este veșnic. Or, așa stă scris : căutați și veți găsi. Ar fi oare în stare vreunul dintre voi să dea copilului său o piatră cînd îi cere pîine ? Și cum ar putea, cu atît mai mult, face acest lucru tatăl vostru din cer ?

Mi se umplu ochii de lacrimi cînd scriu aceste lucruri, sînt profund mișcat, dar simt că nu voi pieri, că mă voi întoarce la dumnezeu, spre care tinde tot sufletul meu. Și aici este o mărturie a duhului sfînt, pentru asta garantez cu viața, chiar dacă în Biblie de zece mii de ori scrie contrariul. Și nu te amăgi, Fritz ; cu toată certitudinea ta, momentul îndoielii va veni pe neașteptate și hotărîrea inimii tale va depinde adesea de cea mai neînsemnată întîmplare. — Dar știu din experiență că asupra păcii tale lăuntrice, credința dogmatică nu are nici o influență.

27 iulie.

Dacă ai face ceea ce scrie în Biblie, n-ar trebui să întreții relații cu mine. În cea de-a doua epistolă a lui Ioan (dacă nu mă înșel) se spune că pe necredincios nu trebuie să-l saluți, nici măcar să nu-i spui χαῖρε *. Asemenea pasaje se întîlnesc destul de des și întotdeauna mi-au stîrnit indignarea. Dar voi sînteți departe de a face tot ceea ce scrie în Biblie. De altfel, mi se pare cea mai mare ironie ca creștinismul ortodox evanghelic să fie numit religia iubirii. Potrivit creștinismului vostru, nouă zecimi din oameni vor fi osîndiți la chinuri veșnice și numai unei zecimi îi este dat să fie fericită. Și asta, Fritz, se cheamă nețărmurita iubire a lui dumnezeu ? Gîndește-te ce mic ar părea dumnezeu dacă asta ar fi iubirea lui. Căci este limpede că, dacă există o religie a revelației, dumnezeul acesteia poate fi, desigur, mai mare, dar nu altfel decît îl percepe rațiunea. Altminteri, întreaga filozofie n-ar fi numai o deșertăciune, ci chiar un păcat ; dar fără filozofie nu există cultură, fără cultură nu există umanitate, fără umanitate nu există, la rîndul ei, nici religia. Dar nici măcar fanaticul Leo n-a îndrăznit să arate atîta desconsiderare filozofiei. Și aceasta este tot una dintre inconsecvențele ortodocșilor. Cu oameni ca Schleiermacher și Neander voi putea să mă înțeleg, căci ei sînt consecvenți și au suflet curat ; iar aceste două calități le caut zadarnic în „Evangelische Kirchenzeitung" și în celelalte publicații pietiste. Îndeosebi pentru Schleiermacher am cea mai mare considerație. Dacă ești consecvent, trebuie, desigur, să-l condamni, căci el îl predică pe Hristos nu în sensul în care îl înțelegi tu, ci mai curînd în sensul

* (chaire) — fii fericit. — *Nota trad.*

„Tinerei Germanii", al lui Theodor Mundt și Karl Gutzkow. Dar el a fost un om mare, și printre cei în viață nu cunosc decît *unul* care vădește același spirit, aceeași forță și același curaj, iar acesta este David Friedrich Strauss.

M-a bucurat că ai pornit atît de bătăios să mă combați, dar un lucru m-a supărat și ți-l voi spune acum deschis. E disprețul cu care vorbești despre năzuința spre unirea cu dumnezeu, despre viața religioasă a naționaliștilor. Tu, desigur, te simți bine în credința ta, ca într-un cuibuș călduț, și nu cunoști lupta pe care trebuie s-o dăm atunci cînd noi, oamenii, avem de hotărît dacă dumnezeu este sau nu dumnezeu ; tu nu cunoști apăsarea acestei poveri pe care începi s-o simți o dată cu prima îndoială, povara vechii credințe cînd trebuie să te hotărăști pro sau contra, să continui s-o porți sau s-o azvîrli ; dar îți spun încă o dată, nu ești atît de ferit de primejdia îndoielii cum îți închipui, și nu fugi de cei ce șovăie, căci s-ar putea ca o dată să te numeri și tu printre ei și atunci vei cere și tu dreptate. Religia e o chestiune de inimă, și cine are inimă, acela poate fi cucernic ; dar cel a cărui cucernicie pornește din creier sau din rațiune, acela nu poate fi cucernic. Arborele religiei crește din inimă și-l umbrește pe om, iar hrana și-o extrage din aerul rațiunii ; dogmele însă sînt roadele acestui arbore care poartă în ele nobilul sînge al inimii ; ceea ce este în plus este de la necuratul. Aceasta e învățătura lui Schleiermacher, și la ea rămîn.

Adio, dragă Fritz ; gîndește-te bine dacă socoți că e cazul să mă trimiți în iad și comunică-mi cît mai curînd sentința.

Al tău, F r i d r i c h E n g e l s

ENGELS CĂTRE FRIEDRICH GRAEBER

[Bremen, sfîrșitul lunii iulie sau începutul lunii august 1839]

Dragă Fritz !

Recepi litteras tuas hodie, et jamque tibi responsurus sum *. Nu-ți voi putea scrie mult — tu îmi ești încă dator și aștept o scrisoare lungă de la tine. Și fratele tău, W[ilhelm], este liber ? Wurm studiază acum și el la Bonn ? Dumnezeu să-i binecuvînteze grăsunului Peter ** studia militaria ale sale. Un mic poem, scris la 27 iulie, îți va da posibilitatea să te exersezi în liberalism și în citirea metrilor antici. Altceva nu are.

* — Am primit astăzi scrisoarea ta și m-am și apucat să-ți răspund. — *Nota trad.*
** — Peter Jonghaus. — *Nota red.*

Zile de iulie în Germania.
1839

Ca aprige valuri cum urcă-n șuvoaie ! Furtuna se-abate năvalnic.
Cît statul de om în puhoaie cumplite, o luntre se-naltă, coboară :
Suflînd dinspre Rin bate vîntul năprazmic și stringe pe cer nouri negri,
Stejarii îi frînge și praful stîrnit e, și unda se sparge-n adîncuri.
În leagănul luntrii, la voi îmi e gîndul, voi prinți și voi regi ai Germaniei,
Pe vremuri, poporul răbdat-a pe umeri a tronului vostru povară.
Tot el v-a purtat în triumfuri, poporul gonit-a din țară dușmanul.
Atunci devenit-ați semeți dintr-o dată, atunci v-ați călcat legămîntul ;
Acum suflă vîntul din Franța încoace și-ntregul popor se răscoală,
Se clatină tronul ca nava-n furtună, vă tremură sceptrul în mînă.
Din toți, către tine, Ernst August, acuma privirea mi-o-ndrept cu mînie,
Hapsîn și despotic, tu legea ai frînt-o. Auzi vijelia cum urlă ?
Poporul cu fulgere-n ochi te privește și spada tresare în teacă.
La fel ești de sigur pe tronu-ți de aur, ca mine în șubreda-mi barcă ?

Al tău, *Friedrich Engels*

ENGELS CĂTRE WILHELM GRAEBER

Bremen, 30 iulie 1839

Dragul meu Guglielmo !

Ce sînt aceste opinii denaturate ale tale despre mine ? Nu poate fi vorba aici nici de saltimbanc, nici de credincioșul Eckart (sau, cum scrii tu, Eckkardt), ci doar de logică, rațiune, consecvență, propositio major și minor * etc. Da, ai dreptate, cu blîndețea nu se poate face nimic, acești pigmei — servilismul, puterea aristocrației, cenzura etc. — trebuie alungați cu spada. Firește, ar trebui să mă supăr și să fac scandal, dar, fiind vorba despre tine, voi proceda blînd, ca să nu-ți „faci cruce" cînd „haita sălbatică" a prozei mele poetice dezordonate va trece în goană prin fața ta. Întîi, protestez împotriva afirmației tale că i-aș da spiritului vremii o lovitură după alta ca să înainteze mai repede. Dragă omule, ce mutră îți închipui că se ascunde în spatele sărmanului meu chip cîrn ! Nu, asta o las baltă, ba, dimpotrivă, dacă spiritul vremii vine ca un uragan, luînd cu sine trenul pe calea ferată, sar repede în vagon și mă las tras un pic. Da, acest Karl Beck, ideea absurdă că s-ar fi consumat din punct de vedere poetic, provine de la decăzutul de Wichelhaus, în privința căruia Wurm m-a edificat. Ideea că un om de douăzeci și doi de ani, care a scris poezii atît de frenetice, va înceta brusc să creeze, ăsta-i un nonsens cum n-am mai întîlnit. Poți să ți-l închipui pe Goethe încetînd de a mai fi un

* — premisa majoră și cea minoră. — *Nota trad.*

poet genial după ce a scris „Götz", sau pe Schiller după „Hoții" ? Afară de aceasta, spui că istoria s-ar fi răzbunat pe „Tînăra Germanie" ! Ferească dumnezeu ! Desigur, dacă istoria universală i-a fost încredințată parlamentului federal ca feudă ereditară de către domnul dumnezeu, atunci ea s-a răzbunat pe Gutzkow, dîndu-i trei luni de arest ; dacă însă, cum nu mai încape îndoială pentru noi, ea stă în opinia publică (adică, aici, cea literară), atunci ea s-a răzbunat pe „Tînăra Germanie", lăsîndu-se cucerită de ea cu condeiul în mînă și „Tînăra Germanie" tronează acum ca regină a literaturii germane moderne. Care a fost soarta lui Börne ? A căzut ca un erou în februarie 1837 și a mai avut bucuria, în ultimele sale zile, de a-i vedea pe copiii săi spirituali — Gutzkow, Mundt, Wienbarg, Beurmann — ridicîndu-se impetuos, deși nori negri, funești mai atîrnau deasupra capetelor lor, iar Germania era încătușată de un lanț lung, lung, pe care parlamentul federal îl cîrpăcea acolo unde amenința să se rupă, dar și acum el rîde de principi și cunoaște, poate, clipa cînd coroanele uzurpate le vor cădea de pe cap. Că Heine e fericit, asta nu-ți garantez ; de mai multă vreme individul a devenit un arici țepos ; nu garantez nici că Beck e fericit, căci este îndrăgostit și-l mîhnește scumpa noastră Germanie ; acest din urmă sentiment îl încerc și eu, va mai trebui să mă zbat mult, dar bunul dumnezeu mi-a dăruit mult umor, ceea ce mă consolează în mare măsură. Dar tu, omulețule, *tu* ești fericit ? — Concepția ta asupra inspirației s-o ții neapărat secretă, căci, altminteri, nu ajungi niciodată predicator la Wuppertal. Dacă nu aș fi fost eu educat în spiritul extremismelor ortodoxismului și ale pietismului, dacă nu mi s-ar fi propovăduit într-una, la biserică, la școală și acasă, cea mai directă, mai necondiționată credință în Biblie și în concordanța doctrinei biblice cu doctrina bisericii, ba chiar cu doctrina individuală a fiecărui preot, aș mai fi rămas, poate, multă vreme adept al unui supranaturalism întrucîtva liberal. Doctrina cuprinde destule contradicții, atîtea cîți autori biblici sînt, și credința wupperteliană a absorbit astfel vreo duzină de individualități. Cît despre genealogia lui Iosif, după cît se știe, Neander atribuie pe cea din Matei traducătorului grec al originalului ebraic ; dacă nu mă înșel, *Weisse* s-a exprimat, în a sa „Viață a lui Iisus", ca și tine, împotriva lui Luca. Explicația lui Fritz ajunge pînă la urmă la supoziții atît de absurde, încît nu pot fi împărtășite de nimeni. Sînt, firește, un πρόμαχος*, dar nu al partidului rațional ist, ci al celui liberal. Concepțiile opuse se delimitează, ele stau net una în fața alteia. Patru liberali (totodată și raționaliști), un aristocrat care a

* — luptător de avangardă. — *Nota trad*

trecut de partea noastră, însă de teamă să nu lezeze principiile devenite ereditare în familia sa s-a reîntors rapid la aristocrație, un aristocrat care, cum nădăjduim, promite, și cîțiva neghiobi — acesta este cercul în care discutăm. Eu combat în calitate de cunoscător al antichității, al evului mediu și al vieții moderne, ca grobian etc., însă această combativitate nu mai este necesară, căci subordonații mei se descurcă bine ; ieri le-am expus necesitatea istorică a evenimentelor dintre 1789 și 1839 și, în afară de aceasta, am aflat spre surprinderea mea că aș fi simțitor mai tare în dispute decît toți elevii din ultima clasă de aici. După ce, mai demult, i-am învins pe doi dintre ei, au conspirat și au hotărît să mi-l trimită pe cel mai deștept dintre ai lor ca să mă zdrobească, dar el era pe atunci, din nefericire pentru el, îndrăgostit de Horațiu, așa că l-am făcut praf. I-a cuprins atunci o frică îngrozitoare. Acest exhoraționian este acum în cele mai bune relații cu mine și mi-a povestit-o aseară. De justețea recenziilor mele te-ai convinge pe loc dacă ai citi cărțile recenzate. K. Beck este un talent imens, ba mai mult, un geniu. Imaginî ca

„Vestește-al lunetului glas puternic
Ce fulgerul în norii negri scrie",

apar în cantități uriașe. Ascultă ce spune despre adoratul său Börne. El i se adresează lui Schiller :

„Nu, Posa-al tău n-a fost o născocire.
Au Börne n-a căzut pentr-omenire ?
Un Tell, spre culmi umane cățărat,
Din cornul libertății a sunat,
În tihnă-și ascuți vîrful săgeții,
. . . . . .
Ținti — și mărul nimeri din plin :
În glob s-a-nfipt săgeata libertății" [110].

Și ce minunat zugrăvește el mizeria evreilor și viața studențească ; și apoi „Poetul pribeag" ! Omule, bagă-ți mințile în cap și citește-l. Bagă de seamă, dacă reușești să combați articolul lui Börne despre Tell al lui Schiller, îți dau tot onorariul pe care sper să-l capăt pentru traducerea mea din Shelley. Te iert că mi-ai făcut praf articolul din Wuppertal ; l-am recitit de curînd și am fost uimit de stilul lui. De atunci n-am mai scris nici pe departe atît de bine. Data viitoare nu mai uita de Leo și de Michelet. Cum am mai spus, greșești profund dacă-ți închipui că noi, tinerii germani, vrem să grăbim spiritul timpului, dar, gîndește-te, din moment ce acest πνεῦμα * suflă, și suflă favorabil pentru noi, n-am fi idioți dacă n-am întinde pînzele ? Nu se va uita că ați urmat sicriul

* — spirit. — *Nota trad.*

lui Gans. Voi insera asta curînd în „Elegante Zeitung". Mi se pare extrem de comic că cereți atît de frumos iertare, post festum, pentru anemicul vostru tărăboi ; nici nu sînteți încă în stare să ocărîți și iată-vă venind cu toții : Fritz mă trimite în iad, mă însoțește pînă la poartă și mă împinge înăuntru cu o temenea adîncă, pentru ca el să poată zbura din nou spre cer. Tu vezi totul dublu cu ochelarii tăi de spat, și cei trei tovarăși ai mei îți apar ca spirite ieșite din muntele doamnei Venus ; omule, de ce urli după credinciosul Eckart ? Privește-l, e aici, un tip scund, cu profil evreiesc ascuțit, îl cheamă Börne, lasă-l numai pe el să-și dea drumul și va alunga toată servitorimea doamnei Venus. Apoi îți iei rămas bun plin de smerenie și iată că Mr. Peter * vine și el, cu un obraz rîde, iar cu celălalt mîrîie, și mi-l arată întîi pe cel mirîitor, apoi pe cel rîzător.

În scumpul nostru Barmen începe acum să se trezească simțul pentru literatură. Freiligrath a întemeiat o asociație pentru lectura dramelor, în care, de cînd a plecat Freiligrath, πρόμαχοί ** ideilor liberale sînt Strücker și Neuburg (amploiați la Langewiesche). Atunci domnul Ewich a făcut următoarele descoperiri perspicace : 1) că „Tînăra Germanie" umblă ca o stafie prin această asociație, 2) că această asociație este in pleno *** autorul scrisorilor din Wuppertal publicate în „Telegraph". De asemenea, el și-a dat seama dintr-o dată că poeziile lui Freiligrath ar fi lucrul cel mai fad din lume, Freiligrath ar fi mult inferior lui de la Motte Fouqué și va fi uitat pînă în trei ani. Exact ca afirmația lui K. Beck.

O, Schiller, Schiller, genial poet !
Bătea în pieptu-ți inima fierbinte,
Tu fost-ai veșnic tînărul profet
Cu steagul libertății înainte !
Din luptă, unii cînd dădeau să fugă
Sau la stăpîn cereau să fie slugă,
Tu sîngele-ți l-ai dat cu dărnicie ;
Viața cea mai caldă, mai profundă,
Ai vrut în cea a lumii să pătrundă --
Dar ea de jertfa ta n-a vrut să știe ;
Mîhnirea-ți n-a-nțeles-o niciodată
Doar melodia sferelor, doar ea,
Din cîntecele tale-o ajungea,
Cu lacrimă de sînge adunată.

A cui e asta ? A lui Karl Beck din „Poetul pribeag", cu toate versurile sale mărețe și splendoarea imaginilor, dar și cu neclaritatea sa, cu hiperbolele și metaforele sale exagerate ; căci toți sînt de acord că Schiller este cel mai mare poet liberal pe care-l avem ; el a intuit noua eră care avea să vină după revoluția franceză, în

* Peter Jonghaus. — *Nota red.* ** — spiritele. — *Nota trad.* — *** — în întregul ei. — *Nota trad.*

vreme ce Goethe nu a simțit-o nici măcar după revoluția din iulie ; și atunci cînd se apropia prea mult de el încît aproape era nevoit să creadă că vine ceva nou, el se retrăgea în odaia sa și încuia ușa ca să nu fie deranjat. Aceasta i-a dăunat mult lui Goethe ; dar avea 40 de ani cînd a izbucnit revoluția și era un om format ; de aceea asta nu i se poate lua în nume de rău. Mai vreau să-ți desenez ceva în încheiere.

Vă trimit o mulțime de poezii, împărțiți-le între voi.



Al tău, Friedrich Engels

ENGELS CĂTRE WILHELM GRAEBER

[Bremen] 8 octombrie 1839

O, Wilhelm, Wilhelm, Wilhelm ! În sfîrșit, o veste de la tine ! Ei, băiatule, ține-te bine c-ai să auzi acum ceva : în momentul de față sînt adeptul înfocat al lui Strauss. Acum să veniți aici la mine, acum am arme, scut și coif, acum sînt asigurat ; veniți voi aici și, cu toate studiile voastre teologice, am să vă bușesc de n-o să mai știți pe unde să fugiți. Da, Guillermo, jacta est alea *, sînt straussian, eu, un biet poet, mă ascund sub aripa protectoare a genialului David Friedrich Strauss. Ascultă numai ce tip e ăsta ! Iată

* — au fost aruncate zarurile. — *Nota trad.*

cele patru evanghelii, atît de amestecate ca haosul însuşi ; misticismul se prosternă plin de pioşenie în faţa lor — şi deodată apare David Strauss, ca un zeu tînăr, scoate haosul la lumina zilei şi — adio credinţă ! ea se vădeşte a fi plină de găuri ca un burete. Ici-colo abuzează de a sa teorie a miturilor, dar *numai* în probleme mărunte, în rest e genial. Dacă voi veţi fi în stare să-l combateţi pe Strauss — eh bien *, devin din nou pietist. Apoi din scrisoarea ta aş mai fi putut afla că Mengs a fost un artist valoros, dacă, din nefericire, n-aş fi ştiut de mult acest lucru. La fel în privinţa „Flautului fermecat" (muzica de Mozart). Organizarea unei săli de lectură este într-adevăr formidabilă şi îţi atrag atenţia asupra unora dintre ultimele noutăţi literare : „Regele Saul", tragedie de Gutzkow, „Carnet de schiţe", de acelaşi ; „Poezii" de Th. Creizenach (un evreu) ; „Germania şi germanii" de Beurmann ; „Dramaturgii contemporani", volumul I, de L. Wienbarg etc. În privinţa lui „Saul" sînt foarte nerăbdător să-ţi cunosc părerea ; în „Germania şi germanii", Beurmann, acolo unde vorbeşte despre Wuppertal, a dat citate din articolul meu apărut în „Telegraph" **. În schimb, te pun în gardă împotriva „Istoriei răscoalei poloneze (1830—1831)" de Smitt, Berlin, 1839, care a fost scrisă, fără îndoială, din ordinul direct al regelui Prusiei ***. Capitolul referitor la începutul revoluţiei are un motto de Tucidide cam în acest sens : Nouă însă, care n-am avut nici un gînd rău, deodată, fără nici un motiv, ei ne-au declarat război ! ! ! ! ! ! O, stupizenie, cît de mare eşti ! În schimb, istoria acestei răscoale glorioase, scrisă de contele Soltyk, care, în germană, a apărut în 1834 la Stuttgart [111], e minunată, — la voi ea este, desigur, interzisă, ca toate lucrările bune. O altă noutate importantă este că scriu o nuvelă, care va apărea în ianuarie, bineînţeles dacă va trece la cenzură, şi asta e o mare dilemă.
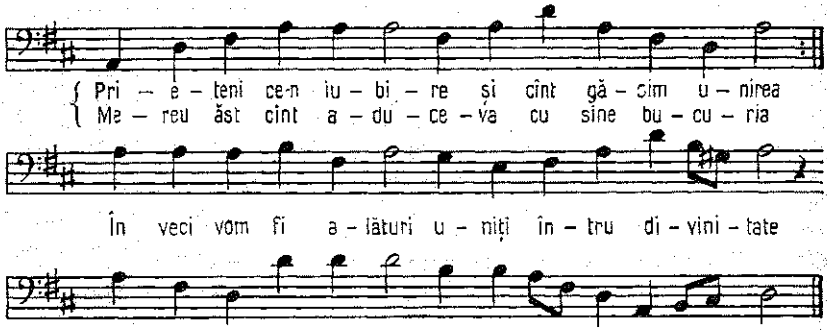
Nu ştiu dacă să vă trimit sau nu poeme, dar cred că ultima dată v-am trimis „Odysseus redivivus" ****, vă rog să-mi comunicaţi observaţiile voastre critice în legătură cu această lucrare. Acum se află aici un candidat de pe la voi, Müller, care urmează să plece într-o cursă pe Oceanul Pacific ca predicator pe vas. Locuieşte la noi în casă şi are nişte concepţii îngrozitor de extremiste despre creştinism ; îţi poţi da seama de acest lucru dacă îţi spun că în ultimul timp trăieşte sub influenţa lui *Gossner*. Cu greu se poate imagina o concepţie mai exaltată despre puterea rugăciunii şi despre intervenţia nemijlocită a divinităţii în viaţă. În loc să spună că omul poate obţine o mai mare acuitate a simţurilor, a auzului,

* — ei bine. — *Nota trad.* ** Vezi K. Marx şi F. Engels. Opere, vol. 1, Bucureşti, Editura politică, 1960, ed. a II-a, p. 449—471. — *Nota red.* *** Frederic Wilhelm al III-lea. — *Nota red.* **** — „Odiseu înviat". — *Nota trad.*

a văzului, el spune : Dacă domnul mi-a desemnat un loc în care să slujesc, el trebuie să-mi dea și puterea de a îndeplini această slujbă ; dar, bineînțeles, pe lîngă aceasta e nevoie și de o rugăciune fierbinte și de eforturi proprii, altfel nu se poate realiza nimic, și, în felul acesta, el raportează acest fapt cunoscut, valabil pentru toată lumea, numai la credincioși. Că o astfel de concepție despre viață este absolut copilărească și infantilă, chiar și un Krummacher trebuie să admită. Sînt bucuros că ai acum o părere mai bună despre articolul meu din „Telegraph". De altfel, articolul a fost scris la mînie, și de aceea stilul este așa cum mi l-aș dori pentru nuvela mea, dar suferă, pe alocuri, de unilateralitate și conține unele jumătăți de adevăruri. Ai aflat probabil că Krummacher l-a cunoscut pe Gutzkow la Frankfurt pe Main și acum, pare-se, îndrugă verzi și uscate despre această mirabilia * — dovadă în sprijinul teoriei miturilor a lui Strauss. Mă pornesc acum pe adoptarea stilului modern, care este, neîndoios, idealul oricărei stilistici. Drept model îmi servesc scrierile lui Heine, dar îndeosebi ale lui Kühne și Gutzkow. Maestru este însă Wienbarg. Dintre autorii anteriori l-au influențat deosebit de favorabil : Lessing, Goethe, Jean Paul și, mai ales, Börne. O, Börne are un stil care-i depășește pe toți : „Menzel, francezofagul"[112] este, stilistic, cea mai bună scriere a Germaniei și totodată prima în care se încearcă distrugerea totală a unui autor; la voi a fost și ea interzisă, ca nu cumva să se scrie într-un stil mai bun decît cel din cancelariile regale. Stilul modern sintetizează în sine toate avantajele stilului : concizie și pregnanță, caracterizînd obiectul printr-un *singur* cuvînt, care alternează cu zugrăvirea calmă, epică ; limbaj simplu, care alternează cu imagini strălucitoare și cu un spirit scînteietor, un Ganimede de o vigoare juvenilă, încununat cu trandafiri și ținînd în mînă sulița care l-a ucis pe Python. Totodată i se lasă individualității autorului cea mai mare libertate, așa încît, cu toată înrudirea, nici unul nu este imitatorul altuia. Stilul lui Heine e strălucitor, al lui Wienbarg plin de afecțiune și luminozitate, Gutzkow cu o deosebită ascuțime, luminat ici-colo de o binefăcătoare rază de soare, Kühne scrie sentimental-descriptiv, cu ceva prea multă lumină și prea puțină umbră, Laube îl imită pe Heine, iar acum și pe Goethe, dar în mod indirect, imitîndu-l pe goetheanul Varnhagen, iar Mundt îl imită și el pe Varnhagen. Marggraf mai scrie încă foarte general, parcă umflîndu-și obrajii și suflînd, dar asta va trece, iar proza lui Beck nu a trecut încă de faza studiilor. Dacă îmbinăm podoabele lui Jean Paul cu precizia lui Börne, obținem trăsăturile fundamentale ale stilului modern.

* — minune. — *Nota trad.*

Gutzkow a ştiut să asimileze într-un mod fericit stilul scăpărător, fluent, dar sec, al francezilor. Acest stil francez este ca un fir de păianjen în soare, cel modern german ca un fulg de mătase. (Din nefericire imaginea aceasta nu este reuşită.) Dar că din pricina noului nu uit vechiul reiese din studiile mele asupra divinelor cîntece ale lui Goethe. Ele trebuie însă studiate în forma lor muzicală, cel mai bine în compoziţii diferite. Cu titlu de exemplu, îţi voi transcrie cîntecul unirii compus de Reichardt :



Măsura iar am uitat-o, să ţi-o pună Heuser. Melodia este minunată, şi prin simplitatea ei armonică este cum nu se poate mai potrivită pentru acest cîntec. Splendidă e urcarea cu o septimă de la mi la re, şi coborîrea bruscă cu o notă de la si la la. Despre „Miserere" de Leonardo Leo îi voi scrie lui Heuser.

Zilele acestea vă voi trimite un bun prieten de-al mou, Adolf Torstrick, care va studia acolo ; e un om vesel, un liberal şi se pricepe bine la limba greacă. Ceilalţi indivizi din Bremen care vor veni acolo nu valorează mare lucru. Îi voi da lui Torstrick o scrisoare pentru voi. Să-l primiţi bine ; aş vrea să vă placă. Fritz nu mi-a scris încă, vermicul * zicea că îmi va scrie din Elberfeld, dar n-a făcut-o de lene, fapt pentru care te rog să-i tragi un perdaf. Dacă vine Heuser, căruia nu i-am mai putut scrie la Elberfeld de teamă că scrisoarea nu-l mai găseşte acolo, spune-i să spere că în curînd va primi ceva.

Al tău, Friedrich Engels

* Gustav Wurm. — *Nota red.*

ENGELS CĂTRE WILHELM GRAEBER LA BERLIN

[Bremen] 20—21 octombrie [1839]

20 octombrie. Domnului Wilhelm Graeber. Mă aflu într-o dispoziție sentimentală ; e un moment dificil. Nu mai îmi rămîne aici nimeni cu care să mă simt bine. O dată cu Adolf Torstrick, aducătorul acestei scrisori, dispare ultima companie agreabilă. Cum am serbat 18 octombrie poți vedea în ultima scrisoare către Heuser. Astăzi chef, mîine plictiseală, poimîine pleacă Torstrick, joi se întoarce studentul despre care am vorbit în scrisoarea amintită mai sus, după care urmează iar două zile vesele și apoi — o iarnă groaznică, de singurătate. Pe nimeni de aici nu-l poți face să meargă la un chef. Toți sînt niște filistini ; eu stau, cu cele cîteva cîntece vesele pe care încă nu le-am uitat, cu înclinațiile mele de student betivan, singur într-un mare pustiu, fără tovarăși de chef, fără dragoste, fără bucurii, doar cu tutun, bere și cu doi cunoscuți care nu știu să chefuiască. „Fiule, tu banii ia-i, hai, pe gînduri ce mai stai, comme il faut * tu fă-o lată și-o să-l bucuri pe-al tău tată" aș vrea să cînt, dar cui să-i dau banii, și apoi nici melodia n-o știu bine. O singură speranță mai am : peste un an, cînd plec acasă, să vă întîlnesc la Barmen, și dacă tu și Jonghaus și Fritz n-ați devenit încă prea de tot popi, să facem un chef.

21. Am avut o zi groaznic de plicticoasă. La birou am muncit pe brînci, apoi m-am dus la Academia de muzică — o mare plăcere. Trebuie să mă gîndesc ce să vă mai scriu. Versuri — data viitoare, nu mai am timp să le transcriu. Nici măcar la masă n-am avut ceva interesant, totul a fost plicticos. În plus, mai este și atît de frig, încît la birou aproape că nu se poate rezista. Dar, slavă domnului, mîine sperăm să ne facă foc. De la fratele tău Herman voi primi, probabil, în curînd o scrisoare ; vrea să-mi tatoneze opiniile teologice și să-mi masacreze convingerile. Toate astea provin de la scepticism ; miile de cîrlige cu care erai agățat de ceea ce e vechi se desfac și se prind altundeva, și atunci încep disputele. Pe Wurm să-l ia dracu, băiatul ăsta nu dă nici un semn de viață, pe zi ce trece devine mai canalie. Am impresia că se va pune pe băut rachiu. Să mi-l primiți bine pe Torstrick, cereți-i să vă povestească despre mine dacă vă interesează și ospătați-l bine.

Farewell **.

Al tău, Friedrich Engels.

* — în lege. — *Nota trad.* ** — Rămîi cu bine. — *Nota trad.*

ENGELS CĂTRE FRIEDRICH GRAEBER

[Bremen] 29 octombrie [1839]

Dragul meu Fritz, eu nu împărtășesc ideile pastorului Stier. — La 29 octombrie, după o liturghie care a trecut repede și după ce am terminat o corespondență teribil de voluminoasă și de grea, care a plecat cu o ocazie la Berlin, precum și după o scrisoare către W. Blank, pe care acesta a fost nevoit s-o aștepte foarte mult timp, pot, în sfîrșit, să mă iau prietenește la harță cu tine.

Expunerea ta despre revelație e scrisă destul de superficial, căci nu se poate lua chiar așa, ad literam, cînd spui : apostolii au predicat evanghelia în forma ei pură, și acest lucru a încetat după moartea lor. În acest caz trebuie să-i consideri printre apostoli și pe autorul „Faptelor apostolilor" și pe cel al „Epistolei către evrei", și *să dovedești* că evangheliile sînt scrise într-adevăr de Matei, Marcu, Luca și Ioan, deși se știe că în privința primilor trei se poate afirma cu certitudine contrariul. Mai departe spui : nu cred că în Biblie s-ar putea găsi altă revelație decît aceea a apostolilor și a profeților cînd au ieșit și au predicat în fața poporului. Bine, dar nu este oare din nou nevoie de o revelație pentru a nota corect aceste predici ? Și dacă admiți că am dreptate cînd spun că în Biblie există pasaje neinspirate, unde vei face o delimitare între ele ? Ia Biblia în mînă și citește. — Nu vei vrea să omiți nici o frază decît acolo unde sînt contradicții ; dar contradicțiile atrag după ele o serie de consecințe ; de exemplu, contradicția referitoare la copiii Israelului care au trăit în Egipt numai timp de patru generații, în timp ce în epistola către galateni Pavel indică (nisi erro *) 430 de ani ; pînă și pastorul meu, care ar fi bucuros să rămîn în ignoranță, recunoaște că aici există o contradicție. Nu-mi vei spune că cuvintele lui Pavel nu trebuie considerate ca o revelație divină, fiindcă el amintește acest fapt în treacăt și n-a scris nicidecum istorie — ce valoare poate avea o revelație în care apar asemenea lucruri superflue și inutile ? Dacă însă se recunoaște că există o contradicție, atunci s-ar putea ca ambele să fie, în aceeași măsură greșite, și întreaga poveste a Vechiului testament ne apare într-o lumină echivocă, și, în general, întreaga cronologie biblică — lucru recunoscut de toată lumea în afară doar de pastorul Tiele din Obermeuland, în apropierea Bremenului — a pierdut definitiv orice caracter de revelație. De aceea povestea Vechiului testament capătă și mai mult caracter de mitologie, și nu va mai dura mult pînă cînd acest lucru va fi recunoscut și din amvon. — În ceea ce privește faptul că Iosua a oprit soarele în loc, cel mai decisiv ar-

* — dacă nu mă înșel. — *Nota trad.*

gument de care vă puteți folosi este că, atunci cînd a spus acest lucru, Iosua nu avusese încă revelația și că apoi, cînd în urma revelației a scris cartea, el n-a mai făcut decît să povestească. Teorie salvatoare. — „Omul a decăzut astfel, încît prin sine însuși nu poate face nimic bun". Dragă Fritz, renunță la aceste stupizenii hiperortodoxe, care nici măcar biblice nu sînt. Börne, care era și el foarte strîmtorat pe cînd trăia la Paris, a dat germanilor săraci toți banii pe care i-a încasat pentru scrierile sale, fără să primească măcar o mulțumire pentru aceasta, a făcut, pare-se, totuși, un lucru bun. Și doar Börne nu era „a doua oară născut". Dar nici măcar nu aveți nevoie de această teză, de vreme ce aveți păcatul originar. Nici Hristos n-o cunoaște, așa cum nu cunoaște multe din învățătura apostolilor. La învățătura despre păcat am reflectat cel mai puțin, dar pentru mine este limpede că păcatul e necesar omenirii. Ortodoxismul consideră pe bună dreptate că există o legătură între păcat și nefericirile pămîntești, boli etc. ; dar se înșală cînd consideră păcatul cauză a acestor nefericiri, ceea ce numai în unele cazuri izolate corespunde realității. Amîndouă, și păcatul și nefericirile, se condiționează reciproc și nu pot exista unul fără celălalt. Dar, cum forțele omului nu sînt divine, posibilitatea de a săvîrși păcatul apare în mod inevitabil ; faptul că a trebuit să fie efectiv săvîrșit, acest lucru a fost determinat de treapta inferioară de dezvoltare pe care se găseau primii oameni, iar faptul că de atunci încoace n-a încetat, are și el o bază psihologică. Păcatul nici nu poate înceta să existe pe pămînt, căci este determinat de toate condițiile existenței pămîntești, altminteri dumnezeu ar fi trebuit să creeze oamenii altfel. Dar, o dată ce i-a creat astfel, el nu le mai poate cere să fie nevinovați, ci doar să lupte împotriva păcatelor ; că această luptă trebuie să înceteze brusc o dată cu moartea, după care urmează o dolce far niente *, acest lucru îl putea deduce numai superficiala psihologie a secolelor trecute. Da, dacă admitem aceste premise, la desăvîrșirea morală se va putea ajunge numai o dată cu desăvîrșirea tuturor celorlalte forțe spirituale, printr-o dizolvare definitivă în sufletul omenirii, și iată-mă ajuns la învățătura lui Hegel, pe care Leo o atacă cu atîta vehemență. Această ultimă teză metafizică este, de altfel, o concluzie despre care nici eu nu știu încă bine ce să cred. — Mai departe, potrivit acestor premise, povestea lui Adam nu mai poate fi decît un mit, Adam putînd fi sau egal cu dumnezeu, dacă a fost creat fără de vină, sau trebuind să păcătuiască, dacă a fost înzestrat numai cu însușiri omenești. — Aceasta este teoria mea despre păcat, care este încă foarte necoaptă și are foarte multe lacune ; în

* — dulce inactivitate. — *Nota trad.*

cazul acesta, ce nevoie mai am de mîntuire? — „Dacă dumnezeu vroia să găsească o cale de mijloc între dreptatea care pedepsește și dragostea care mîntuiește, îi rămînea, ca singură posibilitate, reprezentanța". Ei, vedeți ce fel de oameni sînteți? Nouă ne reproșați că pătrundem cu sonda noastră critică în adîncurile înțelepciunii lui dumnezeu, iar voi aici limitați înțelepciunea lui dumnezeu. Însuși d-l profesor Philippi nu s-ar fi putut dezminți mai bine. Și, chiar dacă s-ar recunoaște că acest singur mijloc este necesar, încetează oare reprezentanța de a fi o nedreptate? Dacă dumnezeu este într-adevăr atît de sever cu oamenii, ar fi trebuit să fie la fel de sever și aici și nu să închidă ochii. Caută să pătrunzi precis și concret acest sistem și nu se poate să nu vezi punctele vulnerabile. — Apoi urmează o foarte amplă obiecție împotriva „reprezentanței ca singur mijloc", și anume tu spui: „Un om nu poate fi mijlocitor, *chiar dacă printr-un act al atotputerniciei divine ar fi eliberat de toate păcatele*". Deci există totuși și o altă cale? Da, dacă ortodoxismul nu are la Berlin reprezentanți mai buni decît pe profesorul Philippi, atunci e rău de el. — Prin întreaga deducție străbate pe tăcute principiul legitimității reprezentanței. Este un criminal cel pe care l-ați recrutat în vederea atingerii scopului vostru și care după aceea vă înjunghie. Voi nici nu prea vă străduiți cu adevărat să dovediți că acest principiu nu contravine dreptății divine și, recunoașteți cinstit, simțiți și voi că sînteți nevoiți să folosiți această dovadă împotriva conștiinței voastre; de aceea ocoliți principiul și tacit admiteți că faptul este just, împodobindu-l cu cîteva cuvinte frumoase despre dragoste milostivă etc. — „Trinitatea este condiția mîntuirii". Aceasta este tot o concluzie semijustă a sistemului vostru. Desigur, două ipostaze trebuie totuși acceptate, dar a treia poate numai fiindcă așa e obiceiul.

„Dar pentru a suferi și a muri, dumnezeu a trebuit să devină om, căci, independent de faptul că metafizic e de neconceput să i se atribuie lui dumnezeu ca atare capacitate de a suferi, mai există și necesitatea etică condiționată de dreptate". — Dar dacă admiteți că e de neconceput că dumnezeu ar putea să sufere, atunci în persoana lui Hristos nu a suferit *dumnezeu*, ci numai omul, iar „un om nu ar putea fi mijlocitor". Doar mai ești atît de rațional încît să nu te agăți, ca mulți de pe aici, de concluzia extremă: „deci dumnezeu trebuie să fi suferit" — și să-ți susții cu fermitate ceea ce ai înțeles. De asemenea, nu este clar ce legătură are aceasta cu „necesitatea etică condiționată de dreptate". Dacă este admis principiul reprezentanței, nu este necesar ca cel care suferă să fie neapărat un om; în cazul cînd este într-adevăr dumnezeu. Dar

dumnezeu nu poate să sufere, ergo * am ajuns de unde am plecat. Deducția voastră este de așa natură, încît la fiecare pas trebuie să vă fac noi concesii. Nimic nu se dezvoltă complet și pe deplin din cele precedente. Astfel, aici sînt nevoit din nou să-ți fac o concesie și să admit că mijlocitorul trebuie să fi fost și el un om, ceea ce nu este de loc dovedit ; căci dacă n-aș admite acest lucru, n-aș avea posibilitatea să merg mai departe. „Pe calea perpetuării naturale nu se putea înfăptui transformarea lui dumnezeu în om, căci chiar dacă dumnezeu s-ar fi unit cu o persoană născută dintr-o pereche umană și eliberată de păcate prin atotputernicia lui, el nu s-ar fi unit decît cu această persoană, și nu cu natura umană... ; în pîntecele fecioarei Maria Hristos a luat numai chipul de om, puterea de întrupare se află în dumnezeirea lui". — Ia te uită, aceasta-i cea mai curată sofistică la care vă silesc să recurgeți atacurile împotriva necesității zămislirii supranaturale. Pentru a pune problema în altă lumină, domnul profesor strecoară un al treilea factor : personalitatea. Dar asta nu are nici o legătură cu problema. Dimpotrivă, legătura cu natura umană este cu atît mai strînsă, cu cît personalitatea este în mai mare măsură umană și cu cît spiritul care o însuflețește este în mai mare măsură divin. Aici se mai ascunde o neînțelegere : voi confundați trupul cu persoana ; asta reiese și mai clar din următoarele cuvinte : „Pe de altă parte, dumnezeu nu putea pătrunde în omenire sub o formă absolut disparată, ca acel prim Adam, căci, în acest caz, el nu ar fi avut nici o legătură cu substanța naturii noastre păcătoase". Așadar, aici este vorba despre *substanță,* despre palpabil, trupesc ? Interesant este însă că cele mai puternice argumente în susținerea zămislirii supranaturale, dogma despre impersonalitatea naturii umane în Hristos sînt doar o concluzie gnostică a zămislirii supranaturale. (Gnostic, bineînțeles, nu în sensul atitudinii față de o anumită sectă, în sensul de γνῶσις ** în general). Dacă în Hristos dumnezeu nu putea suferi, cu atît mai puțin putea suferi omul impersonal, și pentru a-ți da seama de acest lucru nu e nevoie de o gîndire prea profundă. „Astfel Hristos ne apare fără trăsături omenești speciale". Asta e o afirmație complet neîntemeiată. Toți cei patru evangheliști fac o anumită caracterizare a lui Iisus, și în privința majorității trăsăturilor aceste caracterizări coincid. Astfel putem spune că apostolul Ioan, prin caracterul său, este cel mai apropiat de Hristos ; dar dacă Hristos nu avea nici un fel de trăsături omenești, rezultă că Ioan a fost superior tuturor ; or, această afirmație e riscantă.

* — deci. — *Nota trad.* ** — cunoaștere. — *Nota trad.*

Asta a fost răspunsul la raționamentele tale. Nu e prea reușit, nu aveam la îndemînă caiete cu însemnări, ci doar registre cu facturi și conturi. De aceea te rog să mă scuzi dacă pe alocuri s-au strecurat unele lucruri neclare. — Fratele tău tot nu s-a învrednicit să-mi scrie o scrisoare. Du reste *, dacă recunoașteți că îndoiala mea este sinceră, cum puteți explica acest fenomen ? Psihologia voastră ortodoxă trebuie să mă includă în mod inevitabil printre cei mai închistați, mai ales acum cînd sînt definitiv și iremediabil pierdut. Am jurat credință steagului lui David Friedrich Strauss și sînt un mitolog clasa întîi ; te asigur că Strauss este un tip straşnic și un geniu, are o minte pătrunzătoare ca nimeni altul. Datorită lui concepțiile voastre au fost lipsite de orice bază, fundamentul istoric este iremediabil pierdut și partea dogmatică îi va urma. Strauss nu poate fi înfrînt, de aceea pietiștii sînt atît de furioși pe el ; Hengstenberg se chinuie grozav în „Kirchenzeitung" să tragă concluzii greșite din cuvintele lui și să le folosească în atacuri răutăcioase împotriva caracterului lui. Asta urăsc eu la Hengstenberg și consorții. Ce-i interesează pe ei personalitatea lui Strauss ? Dar ei fac tot posibilul să-i ponegrească caracterul pentru ca oamenii să se teamă să adere la părerile lui. E cea mai bună dovadă că nu-l pot combate.

Am vorbit destul despre teologie și acum vreau să mă ocup de alte probleme. Cît de grozave sînt descoperirile făcute de Confederația germană în legătură cu „demagogia" și toate așa-zisele conspirații, se vede din faptul că această istorie a fost tipărită pe 75 ** de pagini [113]. Cartea n-am văzut-o încă, dar am citit în ziare extrase din ea și m-am convins ce minciuni teribile oferă blestematele noastre autorități poporului german. Cu cea mai mare nerușinare Confederația germană afirmă că acuzații politici au fost condamnați de către „judecătorii lor legali" ; or, toată lumea știe că pretutindeni, mai ales acolo unde procesele sînt publice, au fost create comisii speciale, și ceea ce s-a petrecut acolo în mare secret, nu știe nimeni, căci acuzații au fost siliți să jure că nu vor spune nimănui nimic despre interogatoriu. Asta e dreptatea care există în Germania, iar noi n-avem nimic, absolut nimic de ce ne plînge. Acum vreo șase săptămîni a apărut o carte foarte bună : „Prusia și prusacismul" de J. Venedey, Mannheim, 1839 [114], în care legislația prusiană, administrația de stat, repartiția impozitelor etc. sînt supuse unei analize foarte severe, iar rezultatele sînt edificatoare : privilegii acordate aristocrației banului pe seama săracilor, străduința de perpetuare a absolutismului și mijloacele pentru reali-

* — De altfel. — *Nota trad.* ** În manuscris 85. — *Nota red.*

zarea acestora : oprimarea inteligenței politice, menținerea majorității poporului în ignoranță, folosirea religiei ; aparențe strălucite, lăudăroșenie fără margini și crearea impresiei înșelătoare că inteligența este favorizată. Confederația germană a avut grijă să interzică imediat cartea și să confiște exemplarele aflate în comerț, această măsură din urmă fiind iluzorie, căci librarii au fost numai întrebați dacă au exemplare din această lucrare și, evident, fiecare om cu judecată a răspuns : Nu. — Dacă îți poți procura acolo cartea, citește-o, căci nu sînt rodomontade *, ci dovezi culese din *legislația prusiană*. Aș ține foarte mult să-ți faci rost de lucrarea lui Börne „Menzel francezofagul". Este, fără îndoială, cea mai bună lucrare pe care o avem în proza germană, atît în ceea ce privește stilul, cît și forța și bogăția ideilor ; e excelentă ; cine n-o cunoaște nu-și poate închipui cîtă vigoare ascunde limba noastră**.

ENGELS CĂTRE WILHELM GRAEBER LA BERLIN

[Bremen] 13—20 noiembrie 1839

13 noiembrie 1839. Prea scumpul meu Guilielme, de ce nu scrii ? Cu toții faceți parte din categoria leneșilor și a trîntorilor. Eu însă sînt altfel ! Nu numai că vă scriu mai mult decît meritați, nu numai că vă inițiez în toate literaturile din lume, ci îmi înalț în tăcere din nuvele și poezii un monument al glorici, care, dacă cenzura, cu suflarea ei, nu va transforma luciul oțelului în rugină odioasă, va lumina cu strălucirea sa tinerească și vie toate statele germane, cu excepția Austriei. E clocot și zbucium în pieptul meu, e o incandescență continuă în capul meu, uneori turmentat ; mă căznesc să găsesc o idee mare care să limpezească clocotul din sufletul meu și să transforme incandescența în flacără luminoasă. Un subiect grandios, în comparație cu care cele scrise de mine pînă acum nu sînt decît copilării, își croiește drum în spiritul meu. Într-o „nuvelă-basm" sau ceva în genul ăsta vreau să înfățișez aspirațiile moderne, anticipate încă în evul mediu, să dau viață spiritelor care, îngropate sub fundațiile bisericilor și ale temnițelor subterane, se zbăteau sub scoarța dură a pămîntului, căutîndu-și eliberarea. Vreau să încerc să rezolv măcar o parte din problemele pe care și le-a pus Gutzkow : adevărata parte a doua a lui „Faust", Faust care nu mai este egoist, ci se sacrifică pentru omenire, abia urmează

* — vorbe goale ; de la numele luptătorului Rodomonto din „Orlando furioso" de Ariosto. — *Nota trad.* ** Sfîrșitul scrisorii lipsește. — *Nota red.*

să fie scrisă. Iată-l pe «Faust», iată-l pe «Jidovul rătăcitor», iată-l pe «Vînătorul sălbatic», trei tipuri care anticipează libertatea spiritului și care sînt ușor de pus în legătură unul cu altul și în relație cu Jan Hus. Ce fundal poetic pe care se dezlănțuie acești trei demoni mi se oferă! Poemul „Vînătorul sălbatic", conceput în versuri, se dizolvă în această lucrare. Aceste trei tipuri (oameni buni, de ce nu scrieți? e deja 14 noiembrie) le voi trata cu totul original; mă aștept la un efect deosebit din modul cum voi concepe pe Ahasveros și pe Vînătorul sălbatic. Pentru a face lucrarea mai poetică și mai semnificativă, pot cu ușurință să mai introduc și alte elemente din legendele germane, dar asta văzînd și făcînd. În timp ce nuvela la care lucrez acum reprezintă mai mult un exercițiu de stil și de zugrăvire a caracterelor, noua mea lucrare va fi cea cu care sper să-mi fac un nume.

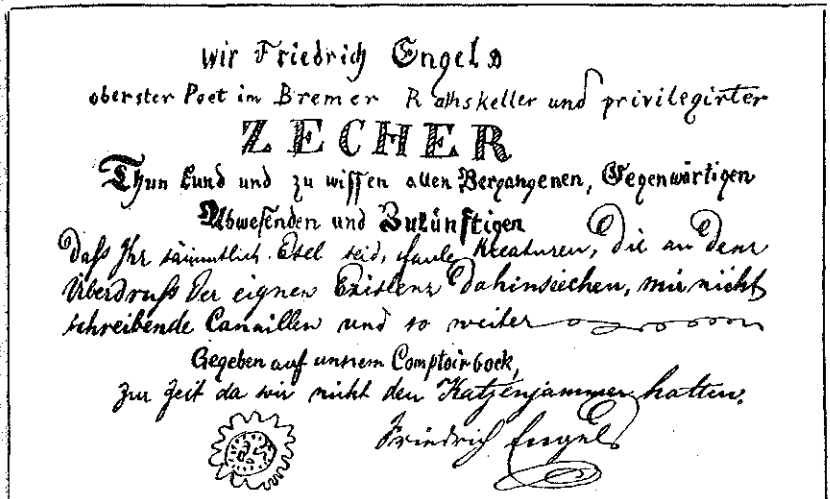
15 noiembrie. Nici astăzi nici o scrisoare? Ce să fac? Ce să cred despre voi? Nu vă pot înțelege. 20 noiembrie. Și dacă nici astăzi nu scrieți, vă castrez în gînd și vă las să așteptați, așa cum faceți și voi. Ochi pentru ochi, dinte pentru dinte, scrisoare pentru scrisoare. Dar voi, fățarnicilor, spuneți: nu ochi pentru ochi, nu dinte pentru dinte, *nu* scrisoare pentru scrisoare, și, cu blestemata voastră de sofistică creștină, mă lăsați să aștept. Nu, mai bine un bun păgîn decît un prost creștin.



Poeții sentimentului de durere pentru suferințele omenirii (Weltschmerz)

A apărut un tînăr evreu, Theodor Creizenach, care scrie poeme admirabile și versuri și mai bune. A scris o comedie [115] care reprezintă o persiflare delicioasă a lui W. Menzel și consorții. Toți se îndreaptă acum spre școala nouă și își clădesc case, palate sau colibe pe fundamentul marilor idei ale timpului. Din tot restul se alege praful, sunetul cîntecelor sentimentale se pierde neauzit și cornul răsunător așteaptă un vînător care să dea semnalul pentru a-i lua la goană pe tirani; prin crestetul copacilor vuiește furtuna dezlănțuită de dumnezeu și tineretul Germaniei stă în crîng, zăngănind spadele și ridicîndu-și cupele pline; în munți luminează

castelele în flăcări, tronurile se clatină, altarele tremură și dacă domnul ne va striga în furtună și vijelii : înainte, înainte, cine se va încumeta să ni se opună ?


wir Friedrich Engels
oberster Poet im Bremer Rathskeller und privilegirter
ZECHER
Thun Kund und zu wissen allen Vergangenen, Gegenwärtigen
Abwesenden und Zukünftigen
Dass Ihr sämmtlich Esel seid, faule Kreaturen, die an dem
Ueberdruss der eignen Existenz dahinsiechen, mir nichts
schreibende Canaillen und so weiter
Gegeben auf unserm Comptoirbock,
zur Zeit da wir nicht den Katzenjammer hatten.
Friedrich Engels

(— Noi, Friedrich Engels, prim poet al circiumii din Bremen și C H E F L I U privilegiat, proclamăm și aducem la cunoștința tuturor celor trecuți, prezenți, absenți și viitori că sînteți toți niște măgari, niște creaturi leneșe, care pier din pricina goliciunii existenței lor, niște canalii care nu-mi scriu și așa mai departe.
Pusă la cutia poștală de la biroul nostru într-un moment cînd nu eram mahmur.

F r i e d r i c h E n g e l s.

— *Nota trad.*)

La Berlin trăiește un tînăr poet, Karl Grün, a cărui „Carte a pribegiilor" am citit-o zilele acestea ; e foarte bună. Se pare însă că are deja 27 de ani și deci ar putea scrie ceva mai bine. Din cînd în cînd are idei foarte reușite, dar adesea abundă abominabilele floricele retorice hegeliene. Ce înseamnă bunăoară : „Sofocle este Grecia de înaltă moralitate, care a lăsat titanicele ei elanuri să se sfarme de zidul necesității absolute. În Shakespeare a ieșit la iveală conceptul caracterului absolut".

Alaltăieri seara am făcut-o lată la cîrciumă, cu două sticle de bere și două și jumătate sticle de Rüdesheimer din 1794. Am fost împreună cu editorul meu in spe * și cu cîțiva filistini. Vă dau o mostră din disputa avută cu unul dintre acești filistini despre constituția din Bremen. Eu : La Bremen opoziția împotriva guvernu-

* — prezumtiv. — *Nota trad.*

lui nu este o opoziție veritabilă, ea fiind alcătuită din aristocrația banului, din bătrînii care se opun aristocrației de sînge, senatului. El : Asta nu puteți s-o afirmați așa, pur și simplu. Eu : De ce nu ? El : Trebuie să dovediți ceea ce afirmați. Asta se numește aici o dispută ! O, filistini, duceți-vă, învățați greaca și veniți înapoi. Cine știe grecește, acela știe să discute rite *. Dar tipi de ăștia eu fac praf cîte șase o dată într-o discuție, chiar dacă sînt pe jumătate beat, iar ei treji. Oamenii aceștia nu sînt în stare să dezvolte nici măcar timp de trei secunde o idee cu consecvența necesară, la ei totul merge în salturi ; e destul să-i lași să vorbească o jumătate de oră, să ridici cîteva probleme aparent inofensive, și se contrazic splendidamente. Sînt niște oameni groaznic de ponderați filistinii ăștia ; am început să cînt, dar ei au hotărît în unanimitate împotriva mea că vor mai întîi să mănînce și apoi să cînte. Ei înghițeau stridii, iar eu, înfuriat, fumam mai departe, trăgeam la măsea și urlam, fără să-mi pese de ei, pînă cînd m-a cuprins un somn binefăcător. Sînt acum un mare expeditor de cărți interzise pentru Prusia : „Francezofagul" lui Börne, în 4 exemplare ; „Scrisorile din Paris" [116] ale aceluiași, în 6 volume ; Venedey : „Prusia și prusianismul", o lucrare strict interzisă, în 5 exemplare, stau pregătite pentru a fi trimise la Barmen. Ultimele două volume ale „Scrisorilor din Paris" încă nu le citisem, sînt minunate. Regele Otto al Greciei este batjocorit îngrozitor ; astfel, el spune într-un loc : „Dacă aș fi bunul dumnezeu, mi-aș permite o glumă fantastică : i-aș reînvia pe toți marii greci într-o noapte". Urmează un pasaj foarte frumos : toți acești eleni, Pericle, Aristotel etc., se plimbă prin Atena. Deodată se aude : a sosit regele Otto. Toți se pregătesc, Diogene aprinde lumînarea din felinarul său și toți pornesc spre Pireu. Regele Otto debarcă și ține următorul discurs : „Eleni, ridicați-vă privirea. Cerul a luat culorile naționale ale Bavariei". (Acest discurs este mult prea frumos, trebuie să-l copiez în întregime.) „Căci din vremurile cele mai vechi Grecia a aparținut Bavariei. Pelasgii trăiau în Odenwald, iar Inachus s-a născut la Landshut. Am venit să vă fac fericiți. Demagogii, instigatorii și scribii de la ziare au dus la pierzanie frumoasa voastră țară. Funesta libertate a presei a produs un haos general. Uitați-vă numai cum arată măslinii. Aș fi venit de mult la voi, dar nu am putut s-o fac mai devreme, căci *nu există de mult pe lume*. Acum sînteți o verigă a Confederației germane ; miniștrii mei vă vor comunica cele mai recente hotărîri federale. Voi ști să apăr drepturile coroanei mele și să vă fac treptat fericiți. Pentru lista mea civilă" (întreținerea regelui în statul constituțional) „îmi dați anual șase milioane de piaștri și vă înga-

* — după toate regulile. — *Nota trad.*

dui să-mi plătiți datoriile". Grecii sînt în încurcătură, Diogene își apropie felinarul de chipul regelui, Hipocrate trimite după șase căruțe pline cu iarba nebunilor etc. etc. Toată această scriere ironică este o capodoperă a satirei caustice, scrisă într-un stil divin. Börne îți place, probabil, mai puțin, pentru că citești „Descrierile din Paris", una dintre lucrările sale cele mai vechi și mai slabe. Infinit superioare sînt „Paginile despre dramaturgie", „Criticile", „Aforismele" și mai ales „Scrisorile din Paris" și minunatul „Francezofag". Descrierea galeriei de picturi este foarte plicticoasă, aici ai dreptate. Dar grația, puterea herculeană, profunzimea sentimentului, ironia nimicitoare a „Francezofagului" sînt de neîntrecut. Sper să ne vedem de paști sau măcar la toamnă în Barmen și atunci îți vei face altă idee despre acest Börne. — Ceea ce scrii despre povestea duelului lui Torstrick se deosebește, desigur, de ceea ce mi-a comunicat el, dar, în orice caz, cele mai multe neplăceri de pe urma acestui fapt le-a avut el. E un băiat de treabă, dar cade de la o extremă la alta : ba e beat, ba e cam pedant.

Mai departe. Dacă îți închipui că literatura germană a adormit treptat, greșești profund. Să nu crezi că ea a încetat să existe, pentru că, asemenea struțului, ți-ai ascuns capul și nu o vezi. Au contraire *, ea se dezvoltă frumos, și te-ai convinge de acest lucru dacă i-ai da mai multă atenție și nu ai trăi în Prusia, unde scrierile lui Gutzkow etc. au nevoie de o aprobare specială, care se acordă rar. De asemenea, te înșeli foarte mult dacă crezi că ar trebui să mă întorc la creștinism. Pro primo ** mi se pare caraghios că nu mă mai consideri creștin și, pro secundo ***, că-ți închipui că un om care, în numele ideii, s-a debarasat de lumea imaginativă a ortodoxismului s-ar mai putea simți bine în această cămașă de forță. Acest lucru este posibil pentru un adevărat raționalist, care s-a convins de insuficiența explicației naturale pe care o dă el minunilor și de șubrezenia moralei sale, dar mitologia și gîndirea speculativă nu mai pot coborî de pe culmile luminate de zări trandafirii în văile tenebroase ale ortodoxismului. — Sînt pe punctul de a deveni hegelian. Dacă voi deveni, într-adevăr, nu știu încă. Dar Strauss mi l-a explicat pe Hegel în așa fel, încît acest lucru mi se pare foarte plauzibil. Parcă ar fi citit filozofia istoriei a sa (a lui Hegel) în sufletul meu. Caută să obții „Caracterizări și articole critice" ale lui Strauss ; lucrarea sa despre Schleiermacher și Daub este minunată. În afară de Str[auss], nimeni nu scrie atît de temeinic, de clar și interesant. De altfel, el nu este nicidecum infailibil ; chiar dacă „Viața lui Iisus", scrisă de el, s-ar dovedi a fi o simplă

* — Dimpotrivă. — *Nota trad.* ** — În primul rînd. — *Nota trad.* *** — în al doilea rînd. — ***Nota trad.***

îngrămădire de sofisme, asta n-ar însemna nimic, căci ceea ce face ca lucrarea să fie atît de importantă este ideea, care stă la baza întregii lucrări, despre principiul mitic în creştinism ; dezvăluirea concluziilor lui greşite n-ar ştirbi cu nimic importanţa acestei idei, care oricînd poate fi din nou aplicată la istoria biblică. Dar meritul lui Strauss este şi mai mare întrucît o dată cu ideea a găsit şi aplicarea incontestabil măreaţă a ei. Un bun exeget i-ar putea găsi ici-colo cîte o greşeală sau ar putea dovedi că e extremist, tot aşa cum, în ceea ce priveşte amănuntele, şi Luther putea fi atacat ; dar asta nu strică cu nimic. Dacă Tholuck a spus ceva bun despre Strauss, e o simplă întîmplare sau o reminiscenţă bine folosită ; erudiţia lui Tholuck e prea superficială şi, în plus, el nu face decît să recepţioneze, nu e nici măcar critic şi cu atît mai puţin productiv. Ideile bune pe care le-a avut Tholuck nu sînt greu de numărat, iar încrederea în caracterul ştiinţific al polemicii sale a sfărîmat-o chiar el în urmă cu 10 ani, prin cearta avută cu Wegscheider şi Gesenius. Activitatea ştiinţifică a lui Tholuck nu a lăsat urme trainice, şi vremea lui a trecut demult. Hengstenberg tot a avut măcar o dată o idee originală, chiar dacă era absurdă : ideea despre perspectiva profetică. — Pentru mine este inexplicabil cum de nu vă interesează nimic mai departe de Hengstenberg şi Neander. Neander merită tot respectul, dar din punct de vedere ştiinţific nu reprezintă nimic. În lucrările sale, în loc să-şi pună mintea şi raţiunea serios la contribuţie, chiar dacă ar trebui să intre în contradicţie cu Biblia, atunci cînd se teme de acest lucru lasă ştiinţa în voia soartei şi recurge la empirism şi la sentimentul de evlavie. El este prea evlavios şi prea comod pentru a i se putea opune lui Strauss. Tocmai prin aceste efuziuni evlavioase, de care abundă a sa „Viaţă a lui Iisus", toceşte el ascuţişul chiar şi al argumentelor sale cu adevărat ştiinţifice.

Apropo, acum cîteva zile am citit în ziar că filozofia lui Hegel a fost interzisă în Prusia ; printr-un rescript ministerial, un vestit docent hegelian din Halle a fost silit să-şi suspende prelegerile şi altor cîtorva docenţi mai tineri din Halle de aceeaşi culoare (probabil Ruge etc.) li s-a dat a înţelege să nu se aştepte să fie numiţi în vreo funcţie. Prin acelaşi rescript s-a hotărît interzicerea definitivă a publicaţiei berlineze „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik" [117]. Altceva n-am mai aflat. Mi se pare de necrezut ca un asemenea act arbitrar să poată fi săvîrşit chiar şi de către guvernul prusian, deşi Börne încă de acum cinci ani a prezis acest lucru şi deşi Hengstenberg, după cum se spune, este prietenul intim al prinţului moştenitor *, iar Neander — duşman declarat al şcolii he-

* Friedrich Wilhelm al IV-lea. — *Nota red.*

geliene. Dacă auziți ceva despre acest lucru, scrieți-mi. Acum vreau să-l studiez pe Hegel la un pahar de punci. În așteptarea unei scrisori cît mai grabnice din partea ta,

Friedrich Engels

ENGELS CĂTRE FRIEDRICH GRAEBER LA BERLIN

[Bremen] 9 decembrie [1839]—5 februarie [1840]

9 decembrie. Dragul meu, chiar acum am primit scrisoarea ta, e uluitor cît trebuie să aștept pînă primesc ceva de la voi, măi băieți. De la Berlin, de cînd am primit scrisoarea ta și a lui Heuser din Elberfeld, de asemenea nu se aude nimic. De furie îți vine să te duci la dracu, dacă existența lui ar fi dovedită. Dar scrisoarea ta a sosit, și e bine așa.

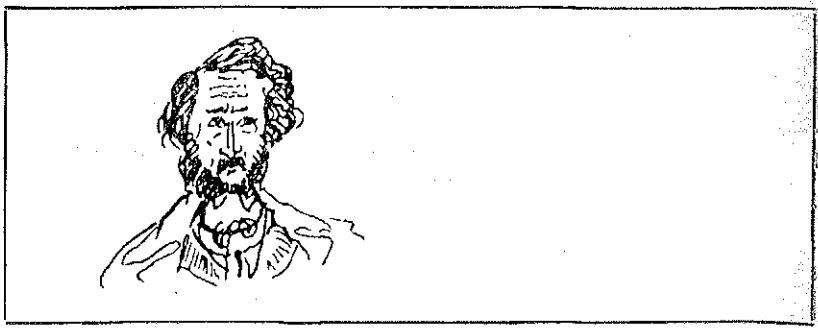
Urmîndu-ți exemplul, las partea teologică la sfîrșit, pentru a încununa cum se cuvine piramida scrisorii mele. Mă ocup foarte mult cu lucrări literare ; de cînd Gutzkow m-a asigurat că consideră colaborarea mea binevenită, i-am trimis un articol despre K. Beck, apoi mai scriu multe versuri, care au însă mare nevoie de șlefuire, și diverse lucrări în proză pentru a face exerciții de stil. Alaltăieri am scris „O poveste de dragoste la Bremen", ieri „Evreii din Bremen" ; mîine mă gîndesc să scriu „Tînăra literatură din Bremen" și „Ucenicul" (adică ucenicul de birou) sau ceva în genul ăsta. În două săptămîni, dacă ești într-o dispoziție bună, poți mîzgăli ușor vreo cinci coli, apoi șlefuiești stilul, intercalezi ici-colo, pentru variație, cîteva versuri și le publici sub titlul „Seri la Bremen". Editorul meu in spe a trecut ieri pe la mine, i l-am citit pe „Odysseus redivivus" *, de care a fost nemaipomenit de încîntat ; vrea să ia primul roman ieșit din fabrica mea și aseară a ținut cu orice preț să-i dau și un volumaș de versuri. Dar, din păcate, nu am încă destule versuri și apoi — cenzura ! Cine i-ar da drumul lui „Odysseus" ? De altfel, gîndul la cenzură nu mă împiedică să scriu liber ; n-are decît să șteargă ea cît poftește, eu nu pot să-mi ucid propriile mele gînduri. Ștersăturile efectuate de cenzură sînt întotdeauna neplăcute, dar în același timp îți fac cinste ; un autor care a împlinit vîrsta de treizeci de ani sau care a scris trei cărți fără ca cenzura să-i fi șters ceva nu are nici o valoare. Cei mai buni luptători sînt cei brăzdați de cicatrice. La o carte trebuie să se vadă că a dat o luptă cu cenzorul. De altfel, cenzura din

* — „Odiseu înviat". — *Nota trad.*

Hamburg este liberală ; în ultimul meu articol din „Telegraph" cu privire la cărțile populare germane sînt destule observații pline de sarcasm la adresa Bundestagului și a cenzurii prusiene, dar nici o literă nu a fost ștearsă.

11 decembrie. — O, Fritz ! De ani de zile nu mi-a fost atît de lene ca în clipa de față. Aha, mi-a venit o idee, am descoperit ce-i cu mine : trebuie să fac o vizită la tertium locum.

12 decembrie. — Cît sînt de boi — vreau să zic oameni cumsecade — ăștia din Bremen ! Cu vremea asta de afară, străzile sînt cumplit de alunecoase, așa că au împrăștiat nisip în fața cîrciumii ca să nu cadă bețivii.



Tipul pe care l-am desenat aici este îndurerat de suferințele întregii lumi (Weltschmerz) ; l-a vizitat pe H. Heine la Paris și s-a contaminat de la acesta ; apoi s-a dus la Theodor Mundt și a învățat anumite fraze indispensabile durerii pentru suferințele întregii lumi. De atunci a slăbit vizibil și intenționează să scrie o carte în care va arăta că durerea pentru suferințele lumii este singurul mijloc sigur împotriva obezității.

20 ianuarie [1840]. N-am vrut să-ți scriu pînă cînd n-am știut sigur dacă rămîn aici sau plec. Acum, în sfîrșit, pot să-ți comunic că deocamdată rămîn aici.

21 ianuarie. Îți mărturisesc că nu prea am chef să continui disputa teologică. În aceste dispute ne înțelegem greșit unul pe altul ; pînă cînd răspunzi, ai reușit să uiți demult ipsissima verba * de care este vorba și astfel nu ajungem la nici un rezultat. O tratare mai aprofundată a problemelor presupune un spațiu mult mai mare, și mi se întîmplă adesea ca lucruri pe care le-am afirmat într-o scrisoare anterioară să nu le mai pot susține în scrisoarea următoare, întrucît ele sînt prea apropiate de acea categorie de opinii de care

* — propriile tale cuvinte. — *Nota trad.*

între timp am reușit să mă debarasez. Datorită lui Strauss am pășit acum pe cel mai direct drum spre hegelianism. Desigur, niciodată nu voi deveni un hegelian atît de convins ca Hinrichs etc., dar trebuie să-mi însușesc elementele esențiale ale acestui sistem colosal. Ideea hegeliană despre dumnezeu a și devenit propria mea idee, și, prin aceasta, intru în rîndurile „panteiștilor moderni", cum spun Leo și Hengstenberg, deși știu prea bine că însuși cuvîntul panteism provoacă popilor care nu gîndesc o repulsie colosală. Astăzi pe la prînz m-am amuzat copios cu o lungă predică apărută în „Ev[angelische] K[irchen]-Z[eitung]" împotriva pietismului lui Märklin. Bunului „K[irchen]-Z[eitung]" i se pare extrem de ciudat nu numai că este considerat pietist, ci și multe alte lucruri i se par ciudate. În afară de faptul că panteismul modern, respectiv Hegel, poate fi întîlnit și la chinezi și la parși, el este foarte pronunțat în rîndurile sectei libertinilor, împotriva căreia a luptat Calvin [118]. Această descoperire este, într-adevăr, nespus de originală. Dar și mai originală este demonstrarea ei. Cu greu poate fi recunoscut Hegel în ceea ce prezintă „K[irchen]-Z[eitung]" drept concepții ale acestuia, și, în plus, se mai face și o asemănare trasă de păr cu o frază foarte imprecis formulată de Calvin cu privire la libertini. Dovada a fost teribil de amuzantă. „Bremer Kirchenbote" știe să exprime și mai bine acest lucru și spune că Hegel neagă adevărul istoric ! E uimitor la ce stupiditate se poate uneori ajunge cînd te străduiești să prezinți ca necreștină o filozofie care îți stă în cale și pe care n-o mai poți ocoli. Oameni care îl cunosc pe Hegel numai după nume și care n-au citit decît adnotările din „Hegelingen" a



Acestea sînt două marionete care, împotriva voinței mele, au ieșit așa bățoase. Altminteri ar fi oameni.

lui Leo vor să răstoarne un sistem care, fiind ca turnat dintr-o bucată, nu are nevoie de *nici un fel* de clame pentru a se menține. — Această scrisoare s-a născut într-o zodie proastă. Dumnezeu știe de ce, de cîte ori mă apuc să scriu se dezlănțuie parcă toți dracii. — De fiecare dată vine ceva de lucru pentru birou.

Ai citit lucrarea lui Strauss „Caracterizări și articole critice" ? Caută să ți-o procuri, toate articolele sînt excelente. Articolul cu privire la Schleiermacher și Daub este o capodoperă. Articolul referitor la obsedații din Württemberg conține o sumedenie de observații psihologice. La fel de instructive sînt și celelalte articole teologice și estetice. — În afară de aceasta, studiez „Filozofia istoriei" a lui Hegel, o lucrare grandioasă ; în fiecare seară citesc neapărat din ea, ideile ei titanice mă subjugă. — Recent, gazeta lui Tholuck, „Literar[ischer] Anzeiger" — această bătrînă bîrfitoare — a ridicat, în marea-i prostie, problema : de ce oare „panteismul modern" nu mai are acel lirism poetic pe care-l avea panteismul vechilor persani etc. ? „Literar[ischer] Anzeiger" n-are decît să aștepte pînă cînd eu și alți cîțiva ne vom pătrunde de acest panteism, și atunci va fi și lirism poetic. De altfel, e foarte frumos că „Literar[ischer] Anzeiger" îi recunoaște meritele lui Daub și condamnă filozofia speculativă. Ca și cînd Daub n-ar admite și el principiul lui Hegel potrivit căruia, în esență, umanitatea și divinitatea sînt identice. Asta e dezgustătoarea superficialitate : ei nu se sinchisesc de faptul că, în ceea ce privește principiile de bază, Strauss și Daub sînt de acord ; dar că Strauss nu crede în nunta din Cana, în timp ce Daub crede în ea, asta e de ajuns pentru ca pe unul să-l ridice pîn-la cer, iar în celălalt să vadă un candidat la flăcările iadului. Oswald Marbach, editorul de cărți populare, este cel mai confuz dintre toți oamenii și îndeosebi (cum—tum *) dintre hegelieni. Cum poate un copil al lui Hegel să spună :

> Cerul îl poți afla și pe pămînt.
> Îl simt pe dumnezeu în omul care sînt,

asta pur și simplu nu pot s-o înțeleg, căci Hegel face o deosebire categorică între întreg și unitatea nedesăvîrșită. — Lui Hegel nimeni nu i-a dăunat mai mult decît discipolii săi ; doar puțini dintre ei, ca Gans, Rosenkranz, Ruge etc., au fost demni de el. Dar un Oswald Marbach este un exemplu non plus ultra de om care înțelege totul pe dos. Un individ delicios ! — D-l pastor Mallet a declarat în „Bremer Kirchenbote" că sistemul lui Hegel nu este decît o „vorbărie goală". Dac-ar fi adevărat, n-ar fi bine de loc, căci, sfărîmîndu-se

* — (atît — cît și). — *Nota trad.*

aceste blocuri uriașe de piatră, aceste idei de granit, o singură frîntură din această construcție ciclopică ar fi suficientă pentru a-l zdrobi nu numai pe d-l pastor Mallet, ci chiar și întregul Bremen. Dacă, de exemplu, ideea că istoria omenirii este dezvoltarea noțiunii de libertate s-ar prăvăli cu toată puterea pe capul unui pastor din Bremen — ce-ar mai urla !

1 februarie. Astăzi scrisoarea trebuie să plece, fie ce-o fi !

Rușii încep să devină naivi : ei afirmă că războiul împotriva cerchezilor n-a costat nici atîtea vieți omenești cîte a costat o mică bătălie a lui Napoleon. Nu l-aș fi crezut capabil de o asemenea naivitate pe un barbar ca Nicolaie.



Să-ți povestească el singur
povestea vieții lui

După cum am auzit, berlinezii sînt foarte furioși pe mine. În scrisorile adresate lor i-am cam criticat pe Tholuck și pe Neander și nu l-am plasat pe Ranke printre superos *, și asta i-a înfuriat teribil. Pe deasupra, i-am scris lui Heuser foarte multe aiureli despre Beethoven. — Am citit o comedie foarte drăguță, „Vai de cel ce minte !", de Grillparzer din Viena, considerabil superioară acelor flecuștețe cărora, în zilele noastre, li se spune comedie. Ici-colo răzbate un generos spirit de libertate, apăsat de povara insuportabilă a cenzurii austriece. Se vede cîtă osteneală și-a dat autorul să-l zugrăvească în așa fel pe aristocratul nobil, încît să nu-l șocheze pe cenzorul nobil. O tempores, o moria, Donner und Doria **, astăzi este 5 februarie, e rușinos că sînt atît de leneș, but I cannot help it *** ; dumnezeu mi-e martor, acum nu fac nimic. Am mai multe articole începute, dar nu înaintează de loc, iar seara, dacă vreau să scriu versuri, întrucît sînt întotdeauna după o masă copioasă, mi se face somn. — Mi-ar plăcea grozav de mult în vara asta să fac o

* — zeii superiori. — *Nota trad.* ** Expresia latinească : „O tempora, o mores" (Ce timpuri, ce moravuri) — parafrazată în glumă de Engels, pentru rimă, cu „Donner und Doria" (Dracu s-o ia !). — *Nota red.* *** — dar nu pot schimba nimic. — *Nota trad.*

călătorie în Danemarca, Holstein, Jütlanda, Seelanda, Rügen. Trebuie să aranjez cu bătrînul să-l trimită încoace pe fratele meu *, îl voi căra cu mine. Mi-e un dor teribil să văd marea, și ce interesante note de călătorie aș putea scrie ! Apoi le-aș putea publica împreună cu cîteva poezii. Acum e o vreme minunată, iar eu nu pot pleca, și tare mi-ar fi plăcut, păcat !



Grăsunul acesta este un misit în afaceri cu zahăr, care a ieșit chiar acum din casă și care are obiceiul să spună : „după mine, părerea mea". Cînd stă de vorbă cu cineva la bursă, la plecare spune de fiecare dată : „Să trăiți !" Numele lui e Joh. H. Bergmann.

Sînt aici niște tipi înduioșători. Îți mai fac un portret :



* Hermann Engels. — *Nota red.*

Bătrînelul acesta se îmbată în fiecare dimineață și apoi iese în fața ușii sale și zbiară, bătîndu-se cu pumnul în piept : „Ick bin Borger" *, ceea ce înseamnă : Mulțumesc lui Dumnezeu că nu sînt ca alții — hanovrez, oldenburghez sau chiar francez, ci Borger din Bremen tågen båren **, copil al Bremenului !

Expresia feței femeilor bătrîne din toate straturile sociale de aici este într-adevăr scîrboasă. Mai ales cea din dreapta, cu nas cîrn, este tipic bremeneză.

Cuvîntarea episcopului Eylert la festivitatea Ordinelor are un merit deosebit ; acum lumea știe ce trebuie să creadă despre rege și sperjurul său a devenit public. Același rege, care în 1815, cînd era cuprins de frică, a promis supușilor săi printr-un ordin al cabinetului că, dacă îl scot de la ananghie, vor primi o constituție, același rege ticălos, mîrșav, blestemat anunță acum prin intermediul lui Eylert că nimeni nu va primi vreo constituție de la el, căci „toți pentru unul și unul pentru toți este principiul guvernamental al Prusiei" și „nimeni să nu pună un petic vechi pe o haină nouă". Știi de ce este interzis în Prusia volumul al 4-lea al lui Rotteck [119] ? Fiindcă în el se spune că mucoasa noastră maiestate de la Berlin a recunoscut în 1814 constituția spaniolă din 1812, și totuși, în 1823, i-a trimis pe francezi în Spania ca să anuleze această constituție și să le redea spaniolilor un dar nobil : inchiziția și tortura. În 1826, la Valencia, inchiziția l-a ars pe rug pe Ripoll, iar sîngele acestuia, precum și sîngele altor 23 000 de nobili spanioli care, din cauza concepțiilor lor liberale și eretice, au pierit în închisoare îl are pe conștiință Fr[ederic] W[ilhelm] al III-lea, „«„cel drept"»" al Prusiei. Eu îl urăsc și, în afară de el, nu mai urăsc decît, poate, pe doi sau trei ; îl urăsc de moarte ; și dacă nu l-aș disprețui atît de mult pe căcăciosul acesta, l-aș urî, poate, și mai mult. Dacă regele nostru este om, atunci, în comparație cu el, Napoleon a fost un înger, iar regele Hanovrei *** un zeu. Nici o perioadă nu este atît de bogată în nelegiuiri ale regilor ca perioada dintre 1816 și 1830 ; aproape fiecare principe care a domnit în această perioadă a meritat pedeapsa cu moartea. Cucernicul Carol al X-lea, perfidul Ferdinand al VII-lea al Spaniei, Franz al Austriei, această mașină bună numai să semneze condamnări la moarte și să vadă pretutindeni carbonari ; don Miguel, care-i întrece în ticăloșie pe toți „eroii" revoluției franceze laolaltă și pe care Prusia, Rusia și Austria l-au recunoscut cu multă bucurie atunci cînd se scălda în sîngele celor mai buni portughezi, și parricidul Alexandru al Rusiei, precum și vrednicul său frate Nicolaie, despre ale căror nelegiuiri monstruoase

* — „Eu sînt cetățean" (în dialectul local). — *Nota trad.* ** — pur sînge. — *Nota trad.* *** Ernst August. — *Nota red.*

ar fi inutil să mai vorbim, — o, ți-aș putea povesti lucruri minunate pe tema dragostei manifestate de principi față de supușii lor. De la principe aștept ceva bun numai atunci cînd îi vîjîie capul din pricina palmelor primite de la poporul său și cînd geamurile palatului sînt sparte de pietrele aruncate de revoluție. Rămîi sănătos.

Al tău, Friedrich Engels

ENGELS CĂTRE WILHELM GRAEBER LA BARMEN

Bremen, 20 noiembrie 1840

Dragul meu Wilhelm !

Au trecut cel puțin șase luni de cînd nu mi-ai scris. Ce mai pot spune despre asemenea prieteni ? Tu nu scrii, fratele tău nu scrie, Wurm nu scrie, Grel nu scrie, Heuser nu scrie, de la W. Blank nici un rînd, de la Plümacher cu atît mai puțin ; sacré tonnerre, ce pot să mai spun ? Cînd ți-am scris ultima oară, punga mea de tabac mai cîntărea șapte pfunzi, acum abia dacă a rămas un țol cubic, și răspuns tot n-am primit. În schimb, voi petreceți la Barmen, — lăsați, băieți, eu sînt informat despre fiecare pahar de bere pe care l-ați băut de atunci încoace, știu dacă l-ați dat dușcă sau l-ați sorbit în mai multe înghițituri.

Ar trebui să-ți fie rușine ca tocmai tu, care în materie de politică ești un bleg, să ataci adevărurile mele politice. Dacă vei fi lăsat în pace în parohia ta de țară —, căci doar un țel mai înalt nu-ți propui — să te plimbi în fiecare seară cu doamna preoteasă și cu cei cîțiva pui de popă, fără să fii amenințat să-ți vîjîie un glonte prin fața nasului, vei fi fericit și nici nu-ți va păsa de nelegiuitul F. Engels, care se ridică împotriva rînduielilor existente. Oh, ce eroi mai sînteți ! Totuși veți fi și voi antrenați în viața politică, curentul vremurilor va potopi împărăția voastră idilică, și atunci veți sta ca viței la poarta nouă. Activitate, viață, elan tineresc, în asta constă tot sensul !

Despre pozna grozavă pe care a făcut-o aici prietenul nostru comun Krummacher ați auzit probabil. Acum lucrurile-s de domeniul trecutului, dar a fost mare dăndănaie. Panieliții au format batalioane, au asediat arsenalul gărzii civile și au pornit cu un steag mare tricolor prin tot orașul. Cîntau „Ducem o viață liberă" și „Vivat Paniel ! Trăiască Paniel ! Paniel este un om strașnic". Krummacherienii s-au adunat în curtea catedralei, au ocupat primăria unde senatul tocmai își ținea ședința și au devastat depozitul de arme. Înarmați cu halebarde și buzdugane, au format un careu în

curtea catedralei, au orientat cele două tunuri ale gărzii principale (pulbere, de altfel, nu aveau) spre Obernstrasse, pe unde veneau panieliții, și stăteau așa în așteptarea inamicului. Acesta însă, cînd a ajuns în fața tunurilor, a luat-o pe partea cealaltă, spre piață, și a ocupat-o. Cavaleria, cu un efectiv de 600 de oameni, a ocupat piața de fîn, chiar față în față cu krummacherienii și așteptau comanda de atac. Atunci a ieșit primarul Smidt din primărie. El a trecut printre cele două partide, s-a urcat pe piatra pe care a fost executată otrăvitoarea Gottfried și care depășește cu vreo jumătate de țol nivelul pavajului și a spus îndreptîndu-se spre krummacherieni: „Voi, bărbați ai Israelului!" Apoi s-a adresat panieliților: „Ἄνδρες Ἀθηναῖοι!"* Și, întorcîndu-se cînd la stînga, cînd la dreapta, a rostit următorul discurs: „Întrucît Krummacher este un străin, nu se cade să ducem în bunul nostru oraș o luptă provocată de el. Eu le propun deci onoratelor partide să binevoiască să se îndrepte spre lunca orașului, care oferă un teren favorabil unor astfel de scene".

Propunerea a fost găsită acceptabilă și partidele s-au retras prin două porți diferite ale orașului, după ce Paniel s-a înarmat cu scutul și spada de piatră ale lui Roland. Comanda supremă a krummacherienilor, care aveau un efectiv de 6 239½ oameni, a preluat-o pastorul Mallet, care a luat parte la campania din 1813; el a ordonat să fie cumpărat praf de pușcă și să ia cu ei cîteva pietre de pavaj mai mici pentru a încărca tunurile cu ele. Ajunși în luncă, Mallet a dispus să fie ocupat cimitirul, care dă în luncă și este împrejmuit de un șanț lat. S-a urcat pe monumentul lui Gottfried Menken și a ordonat ca tunurile să fie așezate pe valul de apărare al cimitirului. Dar din lipsă de cai, tunurile nu puteau fi urnite. Între timp se făcuse ora 9 seara și era întuneric beznă. Armatele bivuacară, Paniel în Schwachhausen, un sat, Mallet într-o suburbie a orașului. Cartierul general era așezat pe manejul din fața grajdurilor, spațiu ocupat deja de un grup de călăreți de înaltă școală, dar cînd pastorul Kohlmann din Horn a început în manej slujba de seară, călăreții au luat-o la fugă. Asta s-a întîmplat la 17 octombrie. În ziua de 18, dimineața, cele două armate au pornit. Paniel, care avea un efectiv de 4 267¾ pedestrași și 1 689¼ călăreți, începu atacul. O coloană de infanterie, condusă de Paniel însuși, atacă prima linie de apărare a lui Mallet, alcătuită din elevii săi la catehism și din cîteva femei fanatice. După ce trei femei bătrîne au fost străpunse cu sulița și șase catehumeni împușcați, batalionul a fost împrăștiat și alungat de Paniel în șanțul de la marginea șoselei. Aripa dreaptă a armatei lui Paniel, cuprinzînd trei escadroane de cava-

* — „Bărbați ai Atenei!" — *Nota trad.*

lerie, alcătuite din tineri funcționari și conduse de pastorul Capelle, l-a înconjurat pe Mallet și l-a atacat din spate ; apoi a ocupat suburbia, răpindu-i lui Mallet baza de operații. Aripa stîngă a armatei lui Paniel înainta, sub comanda pastorului Rothe, pe șoseaua din Horn și respingea asociația tinerilor, care nu știa să mînuiască halebardele, împingîndu-i pînă la grosul armatei lui Mallet. Atunci noi șase, care ne aflam la ora de scrimă, am auzit împușcăturile, am dat buzna afară cu costume, mănuși, măști și caschete de scrimă ; poarta era închisă ; printr-un atac asupra gărzii ne-am procurat cheia și așa am ajuns, cu floreta în mînă, pe cîmpul de bătaie. Richard Roth din Barmen a adunat din nou asociația tinerilor, care fusese împrăștiată, în timp ce Höller din Solingen împreună cu catehumenii rămași s-au năpustit asupra unei case ; eu și cu ceilalți trei am aruncat cîțiva panieliți de pe cai, am încălecat și, cu sprijinul asociației tinerilor, am respins cavaleria inamică ; grosul armatei lui Mallet a înaintat, floretele noastre răspîndeau cvarte, terțe, spaimă și moarte, și într-o jumătate de oră rațională erau împrăștiați. Atunci a venit și Mallet să ne mulțumească, și cînd am văzut pentru cine ne-am bătut ne-am uitat mirați unul la altul.

Se non è vero, è come spero ben trovato *. Dar acum scrie-mi și tu mai repede ! Și îndeamnă-l și pe Wurm să-mi scrie !

Fr. Engels

ENGELS CĂTRE FRIEDRICH GRAEBER

Bremen, 22 februarie 1841

Înălțimea voastră in spe

ați avut bunăvoința, habuerunt gratiam ** să-mi scrieți mihi scribendi sc. literas. Multum gaudeo, tibi adjuvasse ad gratificationem triginta thalerorum, speroque te ista gratificatione usum esse ad bibendum in sanitatem meam χαῖρε, Φύλαξ τοῦ χριστιανισμοῦ, μέγας Στραυσσομαστιξ, ἄστροντῆς ὀρθοδοξίας, παῦσις τῆς των πιετίστων λύπης, βασιλεύς τῆς ἐξηγήσωζ !;!;!;

*** בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֵת־הַשָּׁמַיִם וְאֵת־הָאָרֶץ וְרוּחַ אֱלֹהִם

* — Dacă nu e adevărat, e, sper, bine născocit. — *Nota trad.* ** — ați binevoit. — *Nota trad.* *** — să-mi scrieți, bineînțeles, o scrisoare. Sînt foarte bucuros că, cu ajutorul meu, ai obținut o gratificație de 30 de taleri și sper că vei folosi această gratificație pentru a bea în sănătatea mea. Fii salutat, apărător al creștinismului, mare vînător de straussi, stea a ortodoxismului, mîngîiere a amărăciunii pietiștilor, rege al exegezei ! ; ! ; ! ; La început dumnezeu a creat cerul și pămîntul, și spiritul lui dumnezeu. — *Nota trad.*

plutea asupra lui F. Graeber atunci cînd a făptuit imposibilul și a dovedit că doi ori doi fac — cinci. O, mare vînător de straussi, te conjur în numele întregii ortodoxii să stîrpești tot cuibul blestemat de Straussi * și, cu sulița sfîntului Gheorghe, să străpungi ouăle de struț, pe jumătate clocite. Pornește călare în pustiul panteismului, viteaz ucigător de balauri, luptă cu Ruge rugiens ** Leo, cu Ruge care aleargă și caută pe cine să mai înghită, distruge blestemata progenitură a struțului și înalță flamura cu cruce pe Sinaiul teologiei speculative. Dă ascultare implorării, uite, de cinci ani credincioșii îl așteaptă pe cel care va zdrobi capul șarpelui de Strauss, ei s-au străduit, au aruncat în el cu pietre și noroi, ba chiar și cu gunoi, dar el își înalță tot mai sus creasta plină cu venin; de vreme ce tu combați totul cu atîta ușurință, încît frumoasele edificii se dărîmă de la sine, apucă-te și combate „Viața lui Iisus" și primul volum al „Dogmaticii", căci pericolul este tot mai mare; „Viața lui Iisus" a ajuns să aibă mai multe ediții decît toate scrierile lui Hengstenberg și ale lui Tholuck la un loc, și va deveni o regulă că oricine nu e adeptul lui Strauss să fie izgonit din literatură. Iar „Hallische Jahrbücher" este acum cea mai răspîndită publicație din Germania de nord, atît de răspîndită, încît majestatea sa prusiană *** n-o mai poate interzice, deși i-ar face mare plăcere. Interzicerea lui „Hallische Jahrbücher", în care i se spun zilnic cele mai mari grosolănii, i-ar aduce pe loc un milion de dușmani din rîndurile prusienilor care nu știu încă ce să creadă despre el. Și pentru voi a sosit momentul să acționați, altminteri, în ciuda orientării evlavioase a regelui Prusiei, veți fi reduși de noi la o veșnică tăcere. În general, ar trebui să vă înarmați cu ceva mai mult curaj, ca bătălia să poată începe o dată cum trebuie. Dar voi stați și scrieți liniștiți și calmi, ca și cînd acțiunile creștinismului ortodox ar cota cu 100% peste paritate, ca și cînd apele filozofiei ar curge liniștite și calme între malurile bisericești, ca în timpurile scolasticii, ca și cînd între luna dogmaticii și soarele adevărului nu s-ar fi interpus nerușinatul pămînt, producînd o teribilă eclipsă de lună. Oare voi nu observați că furtuna bîntuie prin păduri și smulge din rădăcini toți copacii uscați, iar în locul bătrînului diavol dat ad acta **** a apărut diavolul speculației critice, care și-a cîștigat o sumedenie de adepți? Nu e zi să nu vă provocăm cu aroganță, batjocorindu-vă, la luptă; oare nu vom reuși să străpungem pielea voastră groasă — e drept că e veche de 1 800 de ani și a devenit ca o scoarță de copac — și să vă facem să încă-

* Joc de cuvinte: „Strauss" — nume (se referă la D. Strauss, autorul „Vieții lui Iisus"); „Strauss" — „struț". — *Nota trad.* ** — care-l dojenește pe. — *Nota trad.* *** Frederic Wilhelm al IV-lea. — *Nota red.* **** — la arhivă. — *Nota trad.*

lecați pe calul de luptă ? Dar toți acești Neander, Tholuck, Nitzsch, Bleek, Erdmann, și cum îi mai cheamă, ai voștri sînt niște indivizi atît de molatici, de sensibili, și spada le-ar da un aer atît de ridicol ; toți sînt atît de chibzuiți și de flegmatici, atît se tem de scandal, încît nu-i nimic de făcut cu ei. Hengstenberg și Leo mai au puțin curaj, dar Hengstenberg a fost de atîtea ori aruncat din șa, încît acum e complet deșălat, iar în ultima ciomăgeală a lui Leo cu hegelienii, aceștia i-au smuls toată barba, așa că acum nu e cuviincios să mai apară în lume. De altfel, Strauss nu e nicidecum compromis, căci, dacă în urmă cu cîțiva ani mai credea că prin a sa „Viață a lui Iisus" nu se aduce nici un prejudiciu învățăturii bisericii, el ar fi putut foarte bine să citească, fără să facă nici o concesie, „Sistemul teologiei ortodoxe", așa cum atîția ortodocși citesc „Sistemul filozofiei lui Hegel" ; dar dacă el, așa cum reiese din „Viața lui Iisus", a crezut într-adevăr că prin concepțiile sale nu va aduce nici un fel de prejudiciu dogmaticii în general, oricine ar fi putut ști dinainte că la asemenea idei va renunța curînd, de îndată ce se va ocupa mai serios de dogmatică. De altfel el și spune pe șleau în „Dogmatică" ce părere are despre învățătura bisericii. În orice caz, e foarte bine că s-a stabilit la Berlin, aici e locul lui și poate face mai mult prin viu grai și prin scris decît la Stuttgart.

Mulți contestă că aș fi eșuat ca poet și, de altfel, Freiligrath mi-a respins versurile nu din motive poetice, ci din lipsă de spațiu și din pricina tendinței lor. În primul rînd, el nu este chiar un liberal, în al doilea rînd, versurile au ajuns prea tîrziu și, în al treilea rînd, avea atît de puțin spațiu, încît din poeziile destinate să apară pe ultima pagină, un număr destul de mare au fost tăiate. De altfel „Das Rheinlied" de N. Becker este într-adevăr o lucrare atît de ordinară, și atît de nepopulară, încît nici o publicație n-o mai laudă. Cu totul altfel e cîntecul „Rhein" de R. E. Prutz. Și Becker are alte poezii mult mai bune. Discursul rostit de el la retragerea cu torțe a fost tot ce-am putut auzi mai confuz. Pentru dovezile de cinstire din partea regilor, mulțumesc. Ce rost au toate astea ? O decorație, o tabacheră de aur, o cupă primită de la un rege, în vremurile noastre sînt mai curînd o rușine decît o cinste. Îi foarte mulțumim cu toții și, slavă domnului, nu sîntem amenințați, căci de cînd am publicat în „Telegraph" * articolul meu despre E. M. Arndt, nici chiar nebunului de rege al Bavariei nu i-ar trece prin cap să-mi atîrne de gît un asemenea clopoțel de bufon sau să-mi lipească pe fund ștampila servilismului. Astăzi, cu cît omul este mai josnic, mai slugarnic și mai servil, cu atît primește mai multe decorații.

* Vezi volumul de față, p. 362—374. — *Nota red.*

Eu mă ocup acum cu furie de scrimă și, pînă la urmă, vă voi bate pe toți. În ultima lună am avut aici două dueluri, primul adversar și-a retras cuvintele de „băiețandru prost" pe care le-a mîrîit cînd l-am pălmuit, și acum a rămas cu palma nerăzbunată, cu cel de-al doilea m-am bătut ieri și i-am făcut o tăietură de toată frumusețea pe frunte, de sus pînă jos, un prim excelent.

Farewell ! * !

Al tău. F. Engels

* — Rămîi cu bine ! — *Nota trad.*

CĂRȚILE POPULARE GERMANE

Nu-i oare o mare laudă pentru o carte cînd se spune despre ea că este o carte populară, o carte populară germană ? Dar tocmai pentru acest motiv sîntem îndreptățiți să cerem mult de la o astfel de carte, tocmai de aceea trebuie să satisfacă toate exigențele rațiunii și să aibă din toate punctele de vedere o valoare incontestabilă. Menirea cărții populare este să-l înveselească pe plugar cînd se întoarce seara trudit de la muncă, să-l învioreze, să-l distreze, să-l facă să uite de truda sa, să prefacă țarina lui aridă într-o parfumată grădină de trandafiri. Ea are menirea de a transforma magic atelierul meseriașului, nenorocita mansardă a chinuitului ucenic într-o lume de basm, într-un palat de aur, iar pe corpolenta lui iubită să i-o arate sub înfățișarea unei prințese din povești. Dar ea, alături de Biblie, mai are și menirea să-l ajute să-și limpezească simțul moral, să-l facă conștient de puterea, de dreptul, de libertatea sa, să-i trezească curajul și patriotismul.

Așadar, dacă în genere putem avea, pe bună dreptate, pretenția ca o carte populară să aibă un conținut poetic bogat, un umor viguros, puritate morală și, cît privește cartea populară germană, un puternic și sănătos spirit *german*, adică calități totdeauna valabile, sîntem îndreptățiți să pretindem ca, pe lîngă acestea, cartea populară să corespundă epocii ei, căci altminteri ea încetează să mai fie carte populară. Luînd în considerare în special prezentul, lupta pentru libertate sub toate aspectele ei, constituționalismul în curs de dezvoltare, rezistența împotriva presiunilor exercitate de aristocrație, lupta gîndirii împotriva pietismului, a voioșiei împotriva rămășițelor ascetismului sumbru, nu văd de ce ar fi nedrept să cerem cărții populare să-l ajute pe omul cu mai puțină cultură, să-i arate — firește nu prin deducție directă — că aceste aspirații

se bazează pe adevăr și pe rațiune, și în nici un caz să nu favorizeze prefăcătoria, servilismul față de nobilime, pietismul. Se înțelege de la sine că datinile din trecut a căror practică ar fi azi o absurditate sau chiar o nedreptate nu au ce căuta în cartea populară.

După aceste principii putem și trebuie să judecăm și cărțile care sînt cu adevărat cărți populare germane și care de obicei sînt denumite astfel. Ele constituie în parte produsul poeziei medievale germanice sau romanice, în parte produsul superstițiilor poporului. Odinioară hulite și defăimate de păturile sus-puse, aceste cărți au fost scoase la lumină, prelucrate, ba chiar slăvite de către romantici. Dar romantismul a luat în considerare numai conținutul poetic al lor, și cît era el de inapt să prieceapă însemnătatea acestor cărți populare reiese din lucrarea lui *Görres* [120]. În genere, aprecierile lui Görres sînt *rod al fanteziei*, lucru de care am putut să ne convingem recent. Totuși, opinia curentă despre aceste cărți continuă să se întemeieze pe cartea lui, la care se referă și *Marbach* atunci cînd își anunță ediția proprie. Cele trei noi prelucrări ale cărților populare — o prelucrare în proză a lui Marbach, o prelucrare în proză și una în versuri ale lui *Simrock* —, dintre care două sînt destinate la rîndul lor poporului, constituie un îndemn de a cerceta din nou, amănunțit, obiectul acestor prelucrări sub raportul valorii lor folclorice.

Cîtă vreme poezia evului mediu este în genere apreciată atît de diferit, aprecierea valorii poetice a acestor cărți trebuie lăsată la latitudinea fiecăruia. Nimeni nu va tăgădui însă că ele sînt cu adevărat poetice. De aceea, chiar dacă ele nu pot fi recunoscute drept cărți specific populare, nu li se poate contesta conținutul poetic, ba, după cum spune Schiller,

„Ceea ce în cîntec dobîndește nemurire
Menit e-n viața asta la pieire" [121].

S-ar putea chiar ca unii poeți să găsească un motiv de a păstra pentru poezie, prin prelucrare, ceea ce n-a găsit răsunet în rîndurile poporului.

Există o deosebire caracteristică între povestirile de origine germanică și cele de origine romanică ; cele germanice, adevărate legende populare, pun pe primul plan ca personaj activ bărbatul ; cele romanice scot în evidență femeia, fie resemnată (Genoveva), fie iubitoare, prin urmare tot pasivă în fața pasiunii. Numai două dintre ele constituie o excepție : „Copiii lui Haimon" și „Fortunat", ambele de origine romanică, dar totodată legende populare, în timp ce „Octavian", „Melusine" etc. sînt produse ale poeziei de curte, care au pătruns abia mai tîrziu în popor prin prelucrări în proză. — Dintre lucrările comice, doar una singură nu are origine

de-a dreptul germanică: „Solomon și Morolf". „Till Eulenspiegel", „Schildbürger" etc. nu ne pot fi însă contestate.

Dacă privim aceste cărți în totalitatea lor și le judecăm potrivit principiilor enunțate la început, reiese clar că ele satisfac aceste exigențe doar sub un anumit aspect. Ele abundă în poezie și umor și au, în general, o formă accesibilă chiar omului mai puțin instruit. În celelalte privințe însă, în totalitatea lor, ele nu satisfac de loc aceste exigențe; unele exprimă chiar contrarul, altele le satisfac numai în parte. Ca produse ale evului mediu, ele sînt, firește, cu totul lipsite de țelurile pe care prezentul ar fi în drept să le pretindă. În ciuda bogăției exterioare a acestui gen literar, în ciuda peroraților lui Tieck și Görres, ele mai lasă mult de dorit. Va fi oare complinită vreodată această lacună? Iată altă întrebare la care nu mă încumet să răspund.

Să trecem acum la amănunte. **„Povestea despre Siegfried cel invulnerabil"** este, fără îndoială, cea mai însemnată. Iată o carte pe placul meu. O poveste care nu lasă nimic de dorit; poezie din belșug, spusă cînd cu cea mai mare naivitate, cînd cu un admirabil patos comic; vervă scînteietoare — cine nu cunoaște splendidul episod al luptei celor doi fricoși? Găsim aici caractere, îndrăzneală și o prospețime tinerească care poate servi drept exemplu pentru orice calfă care colindă țara, deși acum nu mai are de luptat cu zmei și cu uriași. Și dacă ar fi eliminate greșelile de tipar, care abundă în ediția pe care o am în față (Köln), și s-ar pune corect punctuația, atunci prelucrările lui Schwab * și Marbach ar fi eclipsate de acest autentic stil popular. Dar și poporul s-a arătat recunoscător; nici una dintre cărțile populare n-are o circulație atît de largă ca „Povestea despre Siegfried".

„Ducele Heinrich Leul". — Din păcate, nu mi-am putut procura nici un exemplar vechi din această carte; ediția nouă, tipărită la Einbeck, pare să fi luat pe de-a-ntregul locul celei vechi. Cartea începe cu o genealogie a casei de Braunschweig, care merge pînă în 1735, după care urmează biografia ducelui Heinrich după date istorice și apoi legenda populară. La acestea sînt adăugate o povestire, care atribuie lui Godefroy de Bouillon ceea ce legenda populară spune despre Heinrich Leul, povestirea despre sclavul Andronicus, atribuită unui stareț palestinian, Gerasimi, al cărei sfîrșit e foarte mult modificat, și o poezie din școala romantică cea mai nouă — nu-mi amintesc numele autorului —, care mai narează o dată legenda lui Heinrich Leul. Astfel legenda pe care se întemeiază cartea populară dispare cu totul sub anexele cu care înțe-

* „Buch der schönsten Geschichten und Sagen für Jung und Alt, wiedererzählt von G. Schwab", Bd. I—II, Stuttgart 1836—1837. — *Nota red.*

leptul editor a înzestrat-o din plin. Legenda în sine este foarte frumoasă, dar restul nu prezintă interes ; ce le pasă șvabilor de istoria ținutului Braunschweig ? Și ce caută prolixitatea unei romanțe moderne alături de stilul simplu al cărții populare ? Dar și acest stil a dispărut ; genialul autor al acestei prelucrări, care, după părerea mea, trebuie să fie vreun popă sau un dascăl de pe la sfîrșitul secolului trecut, se exprimă în felul următor : „Astfel a fost atinsă ținta pribegiei, țara sfîntă se întindea în fața ochilor, pășeai pe pămîntul de care se leagă cele mai de seamă amintiri ale istoriei religioase ! Pioasa nevinovăție care tînjise de dorul acestor locuri se prefăcea aici în adîncă evlavie, în adorație fierbinte, devenind cea mai vie bucurie întru domnul". — Reconstituiți vechiul limbaj al legendei, adăugați, pentru a întregi volumul, alte legende populare autentice și răspîndiți-o astfel în rîndurile poporului, atunci își va păstra spiritul poetic ; în forma aceasta însă ea nu merită să circule în popor.

„Ducele Ernst". — Autorul acestei cărți nu a fost un poet deosebit, căci toate elementele poetice le-a găsit în poveștile orientale. Cartea este însă bine scrisă și reprezintă o lectură foarte distractivă pentru popor, dar atîta tot. În veracitatea personajelor fantastice pe care le întîlnim în ea nu va mai crede nimeni ; de aceea poate rămîne în mîinile poporului fără să i se aducă vreo schimbare.

Ajung acum la două legende, create și desăvîrșite de poporul german, care fac parte dintre cele mai profunde creații ale poeziei populare a tuturor popoarelor : legenda lui **Faust** și legenda **Jidovului rătăcitor.** Ele sînt inepuizabile, fiecare epocă poate să și le însușească fără să le modifice esența ; chiar dacă prelucrările legendei despre Faust apărute după Goethe sînt Iliade post Homerum *, ele ne dezvăluie totuși mereu alte aspecte ale legendei, ca să nu mai vorbim de importanța legendei lui Ahasveros pentru poezia contemporană. Dar cum sînt redate aceste legende în cărțile populare ? Ele nu sînt concepute ca produse ale imaginației libere, ci ca mlădițe ale unor superstiții oarbe ; legenda Jidovului rătăcitor cere chiar o credință religioasă absolută în conținutul ei, pe care caută s-o justifice întemeindu-se pe Biblie și pe numeroase legende inepte. Din legendă nu a preluat decît cea mai superficială latură, în schimb cuprinde un avertisment creștinesc foarte lung și plicticos în legătură cu evreul Ahasveros. Legenda lui Faust a degenerat într-o banală poveste cu farmece, ornată cu episoade triviale despre vrăjitorie ; pînă și bruma de poezie care se păstrase în comedia populară a dispărut aproape cu totul. Aceste două cărți nu numai că nu sînt în stare să ofere o delectare poetică, dar în

* — după Homer. — *Nota trad.*

forma lor actuală ele nu pot decît să întărească și să reînvie vechile superstiții. La ce altceva ne-am putea aștepta de la asemenea drăcovenii ? Accepția adevărată a legendei și a conținutului ei pare să dispară cu totul și în popor. Faust trece drept un simplu vrăjitor, iar Ahasveros drept cel mai mare nelegiuit după Iuda Iscariotul. Nu ar fi oare posibilă salvarea acestor două legende pentru *poporul* german prin reconstituirea purității lor inițiale și exprimarea esenței lor atît de limpede, încît omul mai puțin instruit să poată pătrunde întrucîtva înțelesul lor adînc ? Marbach și Simrock nu au trecut încă la prelucrarea acestor legende ; fie ca spiritul critic cel mai luminat să-i călăuzească în această lucrare !

Avem în față și o altă serie de cărți populare, cele comice : **„Eulenspiegel", „Solomon și Moroli", „Pastorul din Kahlenberg", „Cei șapte șvabi", „Die Schildbürger"** *. Iată o serie de cărți cu care nu se pot făli multe popoare. Atîta spirit, naturalețe a construcției și a narației, umorul blînd care întovărășește întotdeauna ironia mușcătoare temperînd-o, comicul izbitor al situațiilor, toate acestea ar putea într-adevăr să facă de rușine o bună parte din literatura noastră. Care dintre autorii contemporani ar avea destulă imaginație pentru a scrie „Schildbürger" ? Cît de prozaic e umorul lui Mundt în comparație cu „Cei șapte șvabi" ! Firește, pentru asemenea creații se cere o epocă mai liniștită decît a noastră, care, aidoma unui om de afaceri neobosit, vorbește mereu despre chestiunile importante pe care trebuie să le rezolve înainte de a se putea gîndi la altceva. Cît privește forma acestor cărți, în afara unor glume mai proaste care ar trebui scoase și a îmbunătățirii stilului deformat, ele nu prea au nevoie de modificări. Cîteva ediții din „Eulenspiegel" trecute prin cenzura prusiană sînt incomplete ; chiar la început lipsește o glumă savuroasă care la Marbach apare într-o xilogravură excelentă.

Un contrast izbitor față de aceste cărți populare îl constituie poveștile despre **Genoveva, Griselda** și **Hirlanda,** trei cărți de origine romanică, avînd toate trei drept eroină o femeie, și anume o femeie care suferă. Aceste cărți caracterizează, și încă într-un mod foarte poetic, poziția evului mediu față de religie ; păcat doar că „Genoveva" și „Hirlanda" prea sînt croite pe același calapod. Dar, pentru dumnezeu, ce să facă poporul german în ziua de azi cu astfel de povești ? E drept, în persoana Griseldei putem vedea foarte bine poporul german și în persoana margrafului Walter pe principi, dar atunci comedia ar trebui să se sfîrșească cu totul altfel decît în cartea populară ; ambele părți ar respinge, pe bună dreptate, o astfel de comparație. De-ar fi să rămînă „Griselda" o carte populară,

* „Schildbürger" — locuitor din Schilda ; are înțeles de nătăfleț. — *Nota trad.*

trebuie să mi-o închipui ca o petiție pentru emanciparea femeilor adresată înaltei diete germane. Dar ici-colo se știe cum au fost primite acum patru ani astfel de petiții poetice și mă mir că Marbach n-a fost considerat ulterior ca făcînd parte din „Tînăra Germanie". Poporul a jucat destulă vreme rolul Griseldei și al Genovevei ; acum să mai joace și rolul lui Siegfried și al lui Reinald. Dar pentru a-l aduce aici nu cred să fie nimerită repetarea acelorași vechi povești care propovăduiesc umilința.

Cartea despre **împăratul Octavian,** prin prima ei parte, aparține aceleiași categorii, în timp ce a doua parte, prin conținutul ei, intră în categoria poveștilor de dragoste. Povestea **Elenei** nu este decît o imitație după „Octavian" sau, poate, amîndouă sînt variante ale aceleiași legende. Cea de-a doua parte a lui „Octavian" este o minunată carte populară, comparabilă numai cu „Siegfried" ; caracterizarea lui Florens, ca și a tatălui său adoptiv Clement și a lui Claudius, e excelentă, astfel că aici Tieck n-a avut nici un fel de dificultăți. Dar nu răzbate oare pretutindeni ideea că sîngele aristocratic prețuiește mai mult decît sîngele burghezilor ? Și de cîte ori nu întîlnim ideea aceasta chiar în popor ! Dacă ideea aceasta nu poate fi înlăturată din „Octavian" — și aceasta mi se pare cu neputință dacă mă gîndesc că mai întîi trebuie înlăturată *această idee* în cazul în care vrem să făurim o viață constituțională —, atunci, oricît de poetică ar fi cartea, censeo Carthaginem esse delendam *.

Opuse acestor trei povești lacrimogene de calvar și de martiraj sînt alte trei povești care preamăresc dragostea, și anume **„Magelone", „Melusina"** și **„Tristan".** În calitate de carte populară, „Magelone" îmi place mai mult. „Melusina" abundă în inepții monstruoase și cumplite exagerări, încît ești aproape tentat s-o consideri un fel de donchișotiadă. Și iarăși întreb : ce-i trebuie asta poporului german ? Sau istoria lui Tristan și a Isoldei : nu vreau să mă ating de valoarea ei poetică, pentru că mi-e dragă minunata versiune a lui Gottfried von Strassburg, deși pe ici, pe colo narațiunea prezintă unele stîngăcii, dar nu există carte mai puțin indicată să ajungă în mîna poporului decît aceasta. Ce-i drept, ea pune nemijlocit o problemă modernă : problema emancipării femeilor ; prelucrînd din nou istoria lui Tristan, un poet iscusit nici n-ar mai putea ocoli această temă în lucrarea sa, și acest lucru s-ar putea face și fără a cădea în păcatul unei poezii tendențioase, afectate și anoste. Dar în istorioara populară, unde nu se pomenește nimic de aceasta, totul se reduce la o justificare a adulterului, și a lăsa așa ceva în mîinile poporului e riscant. Cartea a dispărut însă aproape complet din circulație și cu greu mai poți obține cîte un exemplar.

* — cred că trebuie dărîmată Cartagina. — *Nota trad.*

„Copiii lui Haimon" și **„Fortunat"**, în care *bărbatul* stă din nou în centrul acțiunii, sînt și ele adevărate cărți populare. În „Fortunat" ne încîntă umorul viu cu care feciorul Fortunei înfruntă toate aventurile ; în „Copiii lui Haimon" — sfidarea tinerească, spiritul de contradicție nestăvilit care se opune cu avînt juvenil tiranicei puteri absolute a lui Carol cel Mare și nu se sfiește să pedepsească cu propria mînă, chiar sub ochii împăratului, ofensele aduse. În cărțile populare trebuie să domnească asemenea spirit tineresc, el ne face să trecem cu vederea multe lipsuri ; dar unde găsim așa ceva în „Griselda" și în alte cărți de acest gen ?

Acum vine încununarea, genialul **Calendar** pe o sută de ani, preaînțeleapta **Carte a viselor, Roata norocului,** care nu te înșală niciodată, și alte asemenea creații ale nefastei superstiții. Cu ce sofisme mizerabile scuză Görres aceste aiurări știu toți cei care au deschis vreodată cartea lui. Cenzura prusiană a făcut tuturor acestor jalnice producții cinstea de a le aproba. E drept că ele nu sînt nici revoluționare ca scrisorile lui Börne, nici imorale, precum se susține că ar fi „Wally". Vedeți cît e de neîntemeiată acuzația că cenzura prusiană ar fi deosebit de severă. Se înțelege că nu mai e nevoie să demonstrez că asemenea inepții n-ar trebui să circule în rîndurile poporului.

Despre celelalte cărți populare nu e nimic de spus ; istoriile despre **Pontus, Fierabras** etc. au dispărut demult și, ca atare, nu-și mai pot revendica denumirea de carte populară. Cred însă că am arătat chiar în aceste cîteva observații cît de nesatisfăcătoare apare această literatură, privită nu din punctul de vedere al intereselor poeziei, ci din cel al poporului. Se impune prelucrarea unui șir de cărți judicios selecționate care să nu se depărteze de vechile formulări decît atunci cînd e nevoie și care să fie răspîndite în rîndurile poporului în ediții îngrijite. N-ar fi nici posibil, nici indicat să fie suprimate cu forța cărțile care nu corespund cerințelor criticii. Cenzura nu trebuie să aprobe numai lucrările care într-adevăr propagă superstiția. Celelalte dispar de la sine ; povestea Griseldei nu prea se găsește, aceea a lui Tristan aproape de loc. În unele localități, de pildă la Wuppertal, e cu neputință să găsești fie și un singur exemplar ; în altele, de pildă la Köln, la Bremen etc., mai fiecare dughengiu expune în vitrină exemplare din aceste cărți pentru țăranii care vin la oraș.

Nu merită oare poporul german, nu merită cele mai bune dintre aceste cărți o prelucrare mai judicioasă ? Firește, nu oricine e chemat să întreprindă o asemenea prelucrare. Cunosc numai doi oameni înzestrați cu suficient spirit critic și gust pentru a alege textele și cu destulă pricepere în mînuirea stilului arhaic ; aceștia sînt

frații Grimm. Vor fi avînd ei oare timp și dispoziție pentru așa ceva ? Versiunea lui Marbach nu-i de loc potrivită pentru popor. La ce ne putem aștepta dacă de la bun început pornește cu „Griselda" ? Nu numai că e lipsit de spirit critic, dar și-a permis să omită părți din text acolo unde nu era nevoie de așa ceva. Pe deasupra, limbajul lui e fără vlagă și lipsit de culoare : comparați cartea populară „Siegfried cel invulnerabil" sau oricare altă carte populară cu cea prelucrată de el. Nu găsiți la el decît fraze fără legătură între ele, schimbări de topică fără altă justificare decît dorința domnului Marbach de a părea original în lipsă de altă originalitate. Sau ce altceva l-a putut îndemna să modifice părțile cele mai frumoase din cartea populară și să le împodobească cu punctuația sa inutilă ? Pentru cine nu cunoaște cartea populară, povestirile lui Marbach sînt destul de bune, dar de îndată ce le compari îți dai seama că tot meritul lui Marbach constă în îndreptarea greșelilor de tipar. Xilogravurile lui sînt inegale ca valoare. Prelucrarea lui Simrock nu este încă într-un stadiu destul de avansat pentru a putea face o apreciere asupra ei ; dar am mult mai multă încredere în Simrock decît în rivalul său. Xilogravurile lui sînt și ele, în general, mai bune decît cele ale lui Marbach.

Pentru mine, toate aceste cărți populare vechi, cu limbajul lor arhaic, cu greșelile lor de tipar și cu xilogravurile lor proaste, au un deosebit farmec poetic. Ele mă transpun din alambicatele noastre „minduieli, complicații și relații rafinate" moderne într-o lume mult mai apropiată de natură. Dar despre asta nu poate fi vorba aici. E drept că acest farmec poetic constituie argumentul de căpetenie al lui Tieck, dar cît cîntărește autoritatea lui Tieck, Görres și a tuturor celorlalți romantici cînd rațiunea pledează împotriva ei și cînd este vorba de *poporul german ?*

Scris de F. Engels în mai—octombrie 1839
Publicat în „Telegraph für Deutschland" nr. 186, 188, 190 și 191, noiembrie 1839
Semnat : Friedrich Oswald
Se tipărește după textul apărut în ziar. Tradus din limba germană

SEMNE RETROGRADE ALE TIMPULUI

Nimic nou sub soare! Iată unul dintre acele fericite pseudo-adevăruri sortite celei mai strălucite cariere, care trec din gură în gură, făcînd ocolul lumii în triumf, și după veacuri întregi sînt citate atît de des, de parcă abia ar fi văzut lumina zilei. Adevăratele adevăruri au avut rareori o soartă atît de fericită; ele trebuiau să lupte și să sufere, erau torturate și îngropate de vii și oricine le modela după bunul său plac. Nimic nou sub soare! Ba, dimpotrivă, sînt destule lucruri noi, dar ele sînt trecute sub tăcere dacă nu fac parte din acele pseudoadevăruri maleabile urmate întotdeauna de un „adică etc." loial, care, asemenea aurorei boreale, cedează curînd întunericul; cînd apar însă la orizont zorile unui adevăr nou, autentic, copiii întunericului știu prea bine că împărăția lor este amenințată de pieire și atunci pun mîna pe arme. Aurora boreală apare întotdeauna pe cer senin, în vreme ce zorile se ivesc de cele mai multe ori pe un cer mohorît, a cărui negură trebuie s-o înfrîngă sau s-o străpungă cu incandescența lor. Pe cîțiva din acești *nori* care au întunecat zorile timpurilor noastre îi vom trece acum în revistă.

Sau să procedăm altminteri! Sînt cunoscute încercările de a compara cursul istoriei cu o linie. „Forma istoriei", citim într-o lucrare plină de spirit îndreptată împotriva filozofiei istoriei a lui Hegel, „forma istoriei nu este ascensiune și coborîre, nu este cerc concentric sau spirală, ci paralelism epic, cînd convergent (vrea să spună, probabil, „congruent"), cînd divergent" [122]. Eu însă sînt mai curînd pentru o spirală trasă cu mîna liberă, ale cărei curbe nu sînt prea exacte. Istoria pornește încet de la un punct invizibil, în jurul căruia se înfășoară în curbe molcome; dar curbele ei devin tot mai largi, mișcarea ei tot mai vie, tot mai rapidă; în cele din

urmă trece în zbor, ca o cometă aprinsă, de la un astru la altul, atingîndu-şi adesea vechile orbite şi adeseori întretăindu-le, apropiindu-se cu fiecare rotaţie mai mult de infinit. Cine ar putea să prevadă sfîrşitul ? Şi, acolo unde pare să-şi reia vechea traiectorie, vine miopia impertinentă şi strigă triumfătoare că a avut şi ea odată o idee ! Poftim, nimic nou sub soare ! jubilează eroii noştri ai stagnării chineze, ca şi mandarinii noştri ai regresului, şi se pregătesc să suprime din analele universului trei secole, care sînt o incursiune indiscretă în regiunile interzise, o halucinaţie maladivă, şi nu-şi dau seama că istoria nu face decît să se avînte pe drumul cel mai scurt spre o nouă constelaţie strălucitoare de idei, care în curînd le va orbi privirea timpă cu măreţia ei solară.

La o astfel de cotitură a istoriei am ajuns acum. Toate ideile care au păşit în arenă de la Carol cel Mare încoace, toate gusturile care s-au succedat de cinci secole încoace vor să mai impună o dată prezentului drepturile lor perimate. Feudalismul medieval şi absolutismul lui Ludovic al XIV-lea, ierarhia Romei şi pietismul secolului trecut rivalizează pentru cinstea de a înlătura gîndirea liberă ! Să mi se îngăduie să nu mă ocup pe larg de aceasta ; căci mii de spade, mai ascuţite decît a mea, fulgeră dintr-o dată împotriva oricui poartă pe scutul său vreuna dintre aceste lozinci, şi ştim doar prea bine că se zdrobesc una de cealaltă şi toate laolaltă sub piciorul dur ca diamantul al timpului care păşeşte înainte. Dar acestor fenomene reacţionare puternice din viaţa de stat şi bisericească le corespund tendinţe *mai subtile* în artă şi literatură, întoarceri *inconştiente* la veacurile apuse, care, dacă nu periclitează epoca, pot totuşi periclita gustul epocii ; partea curioasă e că ele nu s-au închegat încă nicăieri.

Nu trebuie să mergeţi prea departe pentru a da de astfel de fenomene. Intraţi doar într-un salon mobilat modern şi veţi vedea din ce spirit purced formele care vă înconjură. Toţi monştrii rococo din vremea absolutismului celui mai crîncen au fost invocaţi pentru a sili spiritul mişcării să intre în formele în care prospera „l'état c'est moi" *. Saloanele noastre, scaunele, mesele, dulapurile şi sofalele sînt împodobite în stilul Renaşterii ; nu mai lipsea decît să i se pună lui Heine perucă, iar Bettina ** să fie strînsă în crinolină, pentru ca le siècle *** să fie pe de-a-ntregul restaurat.

Desigur, o asemenea încăpere este anume făcută pentru a citi în ea un roman al domnului *von Sternberg*, cu preferinţa sa bizară pentru epoca doamnei de Maintenon. Spiritului lui Sternberg i s-a trecut cu vederea acest capriciu ; unii chiar au căutat, firește za-

* — „statul sînt eu". — *Nota trad.* ** Bettina von Armin. — *Nota red.* *** — secolul. — *Nota trad.*

darnic, cauzele mai profunde ale acestei preferințe ; îmi permit să susțin însă că tocmai această particularitate a romanelor lui Sternberg, care pentru moment le favorizează, poate, popularitatea, va compromite în mare măsură perenitatea lor. Abstracție făcînd de faptul că veșnicele referiri la cea mai searbădă, mai prozaică epocă — în comparație cu al cărei caracter bizar mereu în cumpănă între cer și pămînt, în comparație cu ale cărei marionete convenționale epoca noastră și vlăstarele ei sînt încă pline de naturalețe — nu prea sporesc frumusețea unei lucrări poetice ; prea ne-am obișnuit să privim această epocă prin prisma ironiei ca s-o mai putem aprecia în altă lumină, și să regăsești același capriciu în fiecare dintre romanele lui Sternberg începe să te plictisească din cale-afară. Această înclinație nu este, în ochii mei cel puțin, mai mult decît un capriciu, fiind astfel implicit lipsită de un temei mai serios. Cred însă că punctul de plecare trebuie căutat în viața „lumii bune". Fără îndoială, domnul von Sternberg a fost educat pentru această lume și s-a deprins s-o frecventeze cu plăcere, poate și-a găsit în cercurile ei chiar adevărata patrie ; nu-i de mirare deci că cochetează cu o epocă ale cărei forme sociale erau mult mai precise și mai șlefuite, deși mai rigide și mai lipsite de gust decît cele de azi. Cu mult mai temerar decît la domnul von Sternberg se manifestă gustul pentru siècle în patria sa, la Paris, unde și-a pus serios în gînd să smulgă romanticilor victoria abia repurtată. A venit Victor Hugo, a venit Alexandre Dumas și o dată cu ei ceata imitatorilor, artificialul Ifigeniilor și Athaliilor a fost înlocuit cu artificialul unei Lucreția Borgia ; catalepsiei i-a urmat o febră violentă ; clasicii francezi au fost învinuiți de plagiate după antici ; e de ajuns să apară domnișoara Rachel și totul e dat uitării : Hugo și Dumas, Lucreția Borgia și plagiatele ; Fedra și Cidul se plimbă pe scenă cu pași măsurați, rostind alexandrini plini de eleganță, Ahile parodiază pe marele Ludovic, iar Ruy Blas și mademoiselle de Belle-Isle, abia-abia riscînd să iasă din culise, se refugiază în fabricile germane de traduceri și pe scenele teatrelor naționale germane. Trebuie să fie un sentiment divin pentru un legitimist să poată uita de revoluție, de Napoleon și de săptămîna cea mare, asistînd la dramele lui Racine [123] ; gloria vechiului regim răsare ca din pămînt, lumea se îmbracă în tapiserii haute-lisse, autocratul Ludovic se plimbă în perucă pudrată și vestă de brocart pe aleile frizate ale Versaillesului, iar evantaiul atotputernic al metreselor cîrmuiește fericita curte și nefericita Franță.

Dar pe cînd reproducerea stărilor de altădată nu depășește granițele Franței, o particularitate a literaturii franceze a secolului trecut pare să reînvie în literatura germană contemporană. Mă refer

la diletantismul filozofic care se manifestă la cîţiva dintre scriitorii mai noi, aidoma ca la enciclopediști. Ceea ce a fost acolo materialismul începe să devină aici Hegel. *Mundt* a fost primul care, exprimîndu-ne în limbajul său, a introdus categoriile hegeliene în literatură. Ca întotdeauna, *Kühne* nu s-a putut abţine să-l urmeze şi a scris „Carantină într-un ospiciu" ; deşi în al doilea volum al „Caracterelor" se vădeşte o parţială desprindere de Hegel, în primul volum se află destule pasaje în care el se străduieşte să-l tălmăcească pe Hegel în limbaj modern. Din păcate, aceste tălmăciri sînt dintre cele care nu pot fi înţelese fără ajutorul originalului.

Analogia nu poate fi tăgăduită ; se va adeveri oare şi în secolul nostru concluzia pe care o trage autorul menţionat mai sus pornind de la soarta dilentantismului filozofic al secolului trecut, şi anume că o dată cu introducerea sistemelor pătrunde în literatură şi germenul morţii ? Se vor pune oare cu îndărătnicie de-a curmezişul ogorului pe care-l plugăreşte geniul poetic rădăcinile unui sistem care întrece în consecvenţă pe toate cele anterioare ? Sau aceste fenomene corespund, poate, numai dragostei cu care filozofia întîmpină literatura şi ale cărei roade se vădesc cu atîta strălucire la Hotho, Rötscher, Strauss, Rosenkranz şi în „Hallische Jahrbücher" ? În cazul acesta, firește, problema s-ar pune altfel şi am putea spera într-o mediaţie între ştiinţă şi viaţă, între filozofie şi tendinţele moderne, între Börne şi Hegel, mediaţie pe care avusese mai demult în gînd s-o pregătească o parte din aşa-numita „Tînără Germanie". Mai rămîne o singură cale, care, ce-i drept, pare cam ridicolă pe lîngă celelalte două, şi anume a admite că influenţa lui Hegel asupra beletristicii va rămîne fără absolut nici o urmare. Cred însă că puţini vor fi cei ce se vor hotărî s-o adopte.

Dar trebuie să ne întoarcem mai departe în trecut, la perioada care a precedat enciclopediştilor şi doamnei de Maintenon. Duller, Freiligrath şi Beck îşi asumă rolul de a reprezenta în literatura noastră cea de-a doua şcoală sileziană [124] a secolului al XVII-lea. Cui nu-i amintesc „Lanţurile şi coroanele", „Anticristul", „Loyola", „Împăratul şi papa", după maniera cum sînt înfăţişaţi, de patosul întraripat al „Banisei asiatice" a răposatului Ziegler von Kliphausen sau de „Marele duce Arminius, dimpreună cu serenisima sa Tusneldă" a lui Lohenstein ? Beck i-a întrecut în emfază chiar şi pe aceştia ; anumite pasaje din versurile lui pot fi luate de-a dreptul ca produse ale secolului al XVII-lea, asezonate cu condimentul modern al durerii pentru suferinţele întregii omeniri ; iar Freiligrath, care nu face uneori nici el distincţie între emfază şi limbaj poetic, desăvîrşeşte reîntoarcerea lui Hoffmannswaldau, reîn-

noind versul alexandrin și reintroducînd cochetăria cu neologismele. Să sperăm însă că se va dezbăra de asta o dată cu subiectele sale exotice :

„Palmierul s-a uscat, nisipul tot e spulberat,
Poetul se închină la cuprinsul țării,
E altul azi și totuși cel de altădat' !" [125]

Și, dacă Freiligrath nu ar face acest lucru, peste un veac versurile sale ar fi, desigur, privite ca un ierbar sau ca o nisiparniță, care, asemenea regulilor de prozodie latinească, ar fi folosite pentru lecțiile de științe ale naturii. Un Raupach nu poate conta decît pe o astfel de nemurire practică a cronicilor sale iambice ; să sperăm însă că Freiligrath ne va dărui poeme care să fie întru totul demne de secolul al XIX-lea. Dar nu e lăudabil că în literatura noastră de pastișare a trecutului din vremurile școlii romantice am ajuns deja de la secolul al XII-lea la secolul al XVII-lea ? În felul acesta, nici Gottsched nu se va lăsa așteptat mult.

Mărturisesc că mă simt stînjenit oînd încerc să privesc toate aceste fenomene printr-o singură prismă ; mărturisesc că firele care le leagă de timpul cel grăbit îmi scapă. Nu sînt, poate, destul de clare pentru o apreciere sigură ; vor spori, poate, ca volum și număr. E demn de remarcat însă că această *reacțiune* se manifestă în artă și literatură, ca și în viață, că plîngerile ziarelor guvernamentale se izbesc de pereții care par să fi auzit „l'état c'est moi" și că vociferărilor obscurantiștilor moderni într-un domeniu le corespund în celălalt bezna și întunericul care domnesc într-o parte din poezia germană nouă.

Scris de F. Engels în noiembrie 1839—ianuarie 1840
Publicat în „Telegraph für Deutschland" nr. 26, 27 și 28, februarie 1840
Semnat: Friedrich Oswald
Se tipărește după textul apărut în ziar. Tradus din limba germană

REQUIEM PENTRU „ADELSZEITUNG" [126]

„Dies irae, dies illa
Saecla solvet in favilla" *

Ziua în care Luther a dat la iveală manuscrisul originar al „Noului testament" și cu acest foc grecesc a transformat în praf și cenușă secolele evului mediu, cu măreția și cu servajul lor, cu poezia și cu lipsa lor de idei, ziua aceea și cele trei secole care i-au urmat au chemat, în sfîrșit, la viață o epocă „în care opinia publică are un rol precumpănitor, o epocă despre care Napoleon, căruia, în pofida a numeroase însușiri reprobabile mai cu seamă în ochii germanilor, nu i se poate tăgădui o rară perspicacitate, a spus: «Le journalisme est une puissance»" **. Citez aici aceste cuvinte numai pentru a arăta cît de puțin medieval, recte lipsit de idei, este prospectul lui „Adelszeitung", de unde am extras citatul. „Adelszeitung" este chemat să încununeze această opinie publică și să-i trezească conștiința. Căci e clar, Gutenberg a inventat tiparul nu pentru a ajuta pe un Börne, care a fost un demagog, sau pe un Hegel, care în față e servil, cum a demonstrat Heine, iar în spate revoluționar, cum a demonstrat Schubarth [127], sau pe vreun alt bürger să-și răspîndească în lume ideile confuze, ci numai și numai pentru a face posibilă apariția lui „Adelszeitung". — *Ferice de ea, a răposat!* N-a făcut altceva decît să arunce o privire furișă, speriată în această lume rea, nemedievală, și inima ei curată de fecioară sau, mai degrabă, de nobilă domnișoară s-a retras palpitînd din fața pustiirii groaznice, din fața murdăriei gloatei democratice, din fața înfiorătoarei aroganțe a celor ce nu pot fi primiți la curte, din fața tuturor deplorabilelor stări, relații și neorînduieli ale vremurilor noastre, pe care le întîmpină, atunci cînd se prezintă la porțile castelelor baroniale, bicele gonacilor. Ferice de ea, a răposat, ea nu

* — „Zi a mîniei, ziua aceea va preface lumea în cenușă". — *Nota trad.* ** — „Presa este o forță.". — *Nota trad.*

mai vede deșertăciunea democrației, zdruncinarea temeliilor ordinii existente, lacrimile înalților și preaînalților domni, a adormit în pace.

„Requiem aeternam dona ei, Domine!" *

Și, totuși, am pierdut mult prin moartea ei! Ce bucurie a fost în toate saloanele unde au acces numai domni cu șaisprezece strămoși, ce triumf în avanposturile pe jumătate pierdute ale aristocrației dreptcredincioase! Bătrînul și nobilul tată stă în fotoliul moștenit, înconjurat de cîinii săi favoriți, în mîna dreaptă cu luleaua moștenită, în stînga cu gîrbaciul moștenit, și studiază cu pietate antediluvianul arbore genealogic din cartea întîi a lui Moise, cînd ușa se deschide și i se aduce prospectul lui „Adelszeitung". Dînd peste cuvîntul *nobilime* tipărit cu litere mari, înălțimea-sa își potrivește grăbit ochelarii și parcurge fericit foaia, vede că și știrile de familie își găsesc locul în noul ziar și se bucură de pe acum că va avea un necrolog — cît de mult ar vrea să-l citească! — atunci cînd își va regăsi strămoșii. — Dar iată că domnișorii intră în galop în curtea castelului; bătrînul poruncește să fie chemați de îndată. Domnul Theoderich „von der Neige" ** alungă caii în grajd cu o lovitură de bici, domnul Siegwart trîntește în goană mai mulți valeți, calcă pisica pe coadă și zvîrle cavalerește cît colo pe un bătrîn țăran venit cu o jalbă care i-a fost respinsă; domnul Giselher ordonă servitorilor, amenințîndu-i cu bătaia, să facă într-un mod ireproșabil toate pregătirile pentru vînătoare și în cele din urmă tinerii baroni năvălesc în sală. Cîinii care-i întîmpină scheunînd sînt goniți cu gîrbaciul sub masă, iar domnul Siegwart von der Neige, care a calmat cîinele favorit cu o augustă lovitură de picior, nu este răsplătit de entuziasmatul părinte nici măcar cu obișnuita căutătură mînioasă. Domnul Theodorich, care, în afară de Biblie și de arborele genealogic, a mai citit cîte ceva și în dicționarul enciclopedic și este deci capabil să pronunțe mai corect decît alții neologismele, este pus să citească cu glas tare prospectul, și bătrînul, lăcrimînd de bucurie, uită și de decretul cu privire la răscumpărare, și de impunerea nobilimii.

Cît de manierat-modest-condescendent a intrat călare nobila doamnă în lumea modernă pe albul ei buiestraș de hîrtie, cît de cutezător priveau lumea cei doi cavaleri ai ei, baroni din cap pînă-n picioare; fiecare picătură din sîngele lor e rod a șaizeci și patru de căsnicii între parteneri de rang egal, fiecare privire e o sfidare! Întîi domnul von *Alvensleben*, care-și mînase cavalerescul cal de

* — „Veșnică odihnă dă-i, doamne!" — *Nota trad.* ** Joc de cuvinte: „Neige" înseamnă în limba germană „urmaș", „rămășiță". — *Nota trad.*

luptă peste cîmpul arid al romanelor și al memoriilor franțuzești și care-și putea îngădui acum și un atac împotriva glotașilor burghezi. Pe scurt, avea deviza : „Un drept dobîndit cinstit nu poate deveni niciodată o nedreptate" și striga cu glas tare să-l audă toată lumea : „Nobilimea a avut pe vremuri fericirea de a-și cîștiga merite, acum ea se odihnește pe laurii ei, sau, mai simplu, s-a culcat pe o ureche, și nobilimea i-a apărat cu vigoare pe principi, *deci și popoarele,* și voi avea grijă ca aceste fapte mărețe să nu fie date uitării, iar iubita mea, „Adelszeitung" — requiescat în pace * —, este cea mai frumoasă doamnă de pe lume ; și cine o tăgăduiește, acela..."

Aici nobilul erou cade de pe cal și în locul lui pătrunde în trap în arenă domnul Friedrich, baron de la *Motte-Fouqué.* Bătrînul „murg" Rosinante, căruia de atîta stat în grajd îi căzuseră potcoavele, acest hipogrif care nu fusese gras nici în zilele sale cele mai bune, care uitase de mult salturile romantice de pe vremea cînd purta în spate pe voinicul nordic, a început deodată să lovească cu copita ; domnul von Fouqué a dat uitării poeticul comentariu anual la „Berliner politisches Wochenblatt" [128], a poruncit să-i fie curățată armura și să i se aducă bidiviul orb și a pornit, în măreția sa de erou singuratic, pentru a lua parte la cruciada ideilor epocii ; dar pentru ca ambițioasa burghezie să nu-și închipuie că lancea ruptă a bătrînului voinic ar fi îndreptată împotriva ei, Fouqué îi aruncă o prefață [129]. Această condescendentă bunătate merită o analiză.

Prefața ne învață că istoria universală nu există, așa cum foarte greșit crede Hegel, pentru a realiza conceptul de libertate, ci doar pentru a dovedi că trebuie să existe trei stări, dintre care nobilii să lupte, bürgerii să gîndească, țăranii să are. Asta nu înseamnă însă că trebuie să existe deosebiri de castă, stările trebuie să se întregească și să se împrospăteze reciproc, nu prin mezalianțe, ci prin ridicarea la o stare superioară. Firește, e greu de conceput că „lacul limpede ca izvorul" al nobilimii, format din izvoarele curate care țîșnesc de pe culmile unde se înălțau castelele cavalerilor briganzi, ar mai avea nevoie de împrospătare. Dar nobilul baron îngăduie ca oamenii care au fost nu numai bürgeri, ci chiar „grăjdari" ai cavalerilor și *poate chiar calfe de croitor,* să împrospăteze nobilimea. Cum urmează însă nobilimea să împrospăteze celelalte stări, asta domnul Fouqué n-o mai spune. Probabil cu indivizii decăzuți din rîndurile nobilimii ; sau, dat fiind că domnul Fouqué are bunătatea de a recunoaște că, de fapt, nobilimea nu-i mai bună lăuntric decît plebea, atunci înălțarea nobilului la starea bürgerilor

* — odihnească în pace ! — *Nota trad.*

sau chiar la starea țărănească va însemna oare o onoare tot atît de mare ca și diploma de înnobilare pentru bürger ? În statul domnului Fouqué se va avea grijă ca filozofia să nu se dezvolte prea mult ; Kant, cu ideile sale despre pacea eternă, ar fi ajuns acolo pe rug, căci în condițiile păcii eterne nobilii nu ar putea să se bată ; aceasta ar putea-o face cel mult calfele.

Vedem că, pentru temeinicele sale studii în domeniul istoriei și al conducerii statului, domnul Fouqué și-a meritat înălțarea la starea gînditoare, adică cea a bürgerilor ; el are o admirabilă dexteritate de a depista la huni și avari, la bașkiri și mohicani, ba chiar și la antediluvieni, nu numai un public onorabil, ci și o înaltă aristocrație. A mai făcut și descoperirea nemaipomenit de nouă că în evul mediu, cînd țăranul era șerb, starea țăranilor dăruia dragoste și bunătate celorlalte două stări și primea de la ele tot dragoste și bunătate. Limbajul său este incomparabil, el aruncă în jur cu „metri care pătrund adînc la rădăcină" și „știe să extragă aur din fenomenele *în sine* (Hegel : Saul între profeți) cele mai întunecate".

„Et lux perpetua luceat eis" *,

cu adevărat ei au nevoie de asta.

A mai avut multe idei frumoase răposata „Adelszeitung", de exemplu cea despre posesiunea funciară nobiliară și încă sute de alte idei, și ar fi cu neputință să le preamărim pe toate, dar cea mai frumoasă a fost aceea de a insera la anunțuri, chiar în primul număr, o *mezalianță*. Ea nu a precizat dacă este dispusă să-l numere cu tot atîta omenie pe domnul von Rothschild printre nobilii germani. Să-i consoleze dumnezeu pe părinții demni de compătimire și pe defunctă s-o treacă în tagma cerească a conților.

„Și odihnească-n pace
Chiar la județul de-apoi !"

Noi însă vrem să-i cîntăm la requiem și să-i ținem un discurs funebru, cum este de datoria unui bürger onorabil.

„Tuba mirum spargens sonum
Per sepulcra regionum
Coget omnes ante thronum" **.

Nu auziți trîmbița care răstoarnă pietrele de mormînt și face pămîntul să unduiască bucuros încît mormintele se deschid ? Ziua judecății de apoi a venit, ziua căreia nu-i mai urmează nici o noapte ; spiritul, regele etern, s-a urcat pe tronul său și popoarele pămîntului se adună la picioarele sale să dea socoteală de gîndurile și de aspirațiile lor ; o nouă viață străbate pămîntul și vechile trunchiuri ale

* — „Și fie ca lumina veșnică să-i lumineze". — *Nota trad.* ** — „Sunetul minunat al trîmbiței se răspîndește peste mormintele fiecărei regiuni, îi cheamă pe toți în fața tronului". — *Nota trad.*

popoarelor își flutură bucuroase în suflarea dimineții ramurile înfrunzite, lăsînd frunzele vechi pradă vîntului, care le strînge într-un imens rug, aprins de însuși dumnezeu cu fulgerul său. S-a înfăptuit judecata asupra neamurilor pămîntului, judecata pe care copiii trecutului ar fi mulțumiți s-o sisteze ca pe un proces de moștenire ; dar judecătorul etern amenință neîndurător cu privirile sale pătrunzătoare ; talantul cu care nu au negustătorit li se ia și sînt prăvăliți în întunericul unde nu-i va desfăta nici o rază a spiritului.

Scris de F. Engels în *ianuarie—aprilie* 1840
Publicat în „Telegraph für Deutschland" nr. 59 și 60, aprilie 1840
Semnat : F r i e d r i c h O s w a l d
Se tipărește după textul apărut în ziar. Tradus din limba germană

ERNST MORITZ ARNDT

Asemenea credinciosului Eckart din legendă [130], bătrînul Arndt stă pe malul Rinului şi-i avertizează pe tinerii germani care de mai mulţi ani privesc dincolo, spre muntele lui Venus din Franţa şi spre ispititoarele şi focoasele fete, ideile, care le fac semne de pe culme. Dar aprigii tineri nu ţin seama de viteazul bătrîn şi se năpustesc într-acolo şi nu toţi se prăbuşesc vlăguiţi ca noul Tannhäuser Heine.

Aceasta este poziţia lui Arndt faţă de tineretul german de astăzi. Oricît de mult l-ar stima toţi, idealul său de viaţă germană nu-i mai satisface ; ei vor mai multă libertate de acţiune, o forţă vitală mai ardentă, mai amplă, pulsare impetuoasă, fierbinte în arterele istoriei universale prin care curge sîngele Germaniei. Şi de aici simpatia pentru Franţa, dar, firește, nu acea simpatie a supunerii la care visează francezii, ci aceea mai înaltă şi mai liberă a cărei natură Börne a înfăţişat-o atît de frumos în „Francezofag", opunînd-o unilateralităţii teutonice.

Arndt a simţit că prezentul îi este străin, că nu-l stimează pe el pentru ideea sa, ci îi stimează ideea de dragul personalităţii sale puternice, bărbăteşti. Şi de aceea trebuie să-i incumbe lui, omul răsfăţat de talent, de inspiraţie şi de desfăşurarea evenimentelor de-a lungul mai multor ani, datoria de a lăsa moştenire poporului său un monument al dezvoltării sale culturale, al modului său de a gîndi şi al timpului său, lucru pe care l-a făcut în mult discutatele sale „Amintiri despre evenimentele trăite" [131].

Făcînd deocamdată abstracţie de tendinţă, cartea lui Arndt este în orice caz, şi pe plan estetic, una dintre cele mai interesante apariţii. O asemenea limbă concisă, plină de sevă nu mai fusese de mult auzită în literatura noastră şi merita să exercite o influenţă de lungă durată asupra multora din tînăra generaţie. E mai bună severitatea decît moliciunea. Căci există autori care văd esenţa stilului

modern în aceea că orice mușchi mai proeminent, orice nerv mai încordat al vorbirii este frumos învăluit în forme moi, chiar cu pericolul efeminării. Nu, prefer totuși osatura bărbătească a stilului lui Arndt manierei difuze a unor anumiți stiliști „moderni" ! Cu atît mai mult cu cît Arndt a evitat cît a putut bizareriile confraților săi din 1813 și numai utilizarea superlativului în sensul absolut (proprie limbilor romanice meridionale) introduce în stilul lui elemente de afectare. Amalgamarea oribilă a diverselor limbi, care are iarăși căutare acum, nici n-ar fi cazul să fie căutată la Arndt ; el ne arată, dimpotrivă, că, oricît de puține ramuri străine am altoi pe trunchiul limbii noastre, tot n-am ajunge la sărăcie. Și, într-adevăr, carul ideilor noastre merge pe cele mai multe drumuri mai bine cu cai germani decît francezi sau grecești, iar sarcasmele la adresa exagerărilor orientării puriste nu schimbă nimic.

Să examinăm acum cartea. Idila vieții tineretului, zugrăvită cu o mînă autentic poetică, ocupă cea mai mare parte a cărții. Cel ce și-a trăit primii ani ai vieții ca Arndt poate să-i mulțumească în veci lui dumnezeu ! Nu în praful unui mare oraș, unde bucuriile individului sînt strivite de interesele întregului, nu în orfelinate și în închisori filantropice, unde vigoarea tinerească este înăbușită, — nu, sub cerul liber, pe cîmp și în pădure l-a format natura pe acest bărbat de oțel, pe care generația moleșită îl contemplă uimită ca pe un urias nordic. Marea forță plastică cu care Arndt redă această parte a vieții sale ne sugerează aproape ideea că, atîta timp cît autorii noștri mai *trăiesc* astfel de idile ca Arndt, toate *plăsmuirile* idilice sînt de prisos. Secolului nostru îi va apărea deosebit de străină autoeducația adolescentului Arndt, care îmbină castitatea germană cu severitatea spartană. Iar această severitate atît de naivă, atît de liberă de orice fanfaronadă à la Jahn și fredonîndu-și al ei hoc tibi proderit olim *, nu poate fi recomandată îndeajuns tineretului nostru moliu. Un tineret care se teme de apa rece ca un cîine turbat, care își pune cîte trei și patru rînduri de haine la cel mai mic semn de ger, care își face un titlu de onoare din scutirea de serviciul militar pentru debilitate fizică, ce sprijin frumos al patriei ! Despre castitate să nu mai vorbim : ea trece drept crimă într-o epocă în care sîntem obișnuiți să ne informăm, în orice oraș necunoscut, mai întîi de „poarta unde se află ultimele case" [132]. Nu sînt un moralist abstract, orice monstruozitate ascetică îmi este odioasă, nu voi blama niciodată dragostea cu păcat ; dar mă doare că seriozitatea morală amenință să dispară, iar senzualitatea să fie pusă pe piedestal. Propovăduitorii emancipării practice

* — aceasta îți va folosi cîndva. — *Nota trad.*

a cărnii vor trebui întotdeauna să roşească în faţa unui bărbat ca Arndt.

În 1800 Arndt îşi ocupă postul care i-a fost repartizat. Armatele lui Napoleon inundă Europa şi, o dată cu puterea împăratului francezilor, creşte şi ura lui Arndt împotriva lui ; profesorul din Greifswald protestează în numele Germaniei împotriva asupririi şi trebuie să fugă. În sfîrşit, naţiunea germană se ridică şi Arndt se întoarce. Ar fi fost de dorit ca această parte a cărţii să fie mai amănunţită ; miliţia populară şi faptele ei, Arndt le trece cu modestie sub tăcere. În loc să ne lase să ghicim că n-a rămas pasiv, ar fi trebuit să ne înfăţişeze mai detaliat contribuţia sa la desfăşurarea evenimentelor, să ne relateze istoria acelor zile dintr-un punct de vedere subiectiv. Evenimentele de mai tîrziu sînt tratate şi mai succint. E de subliniat aici, pe de o parte, înclinaţia tot mai netă spre ortodoxismul religios, iar pe de alta felul ciudat, aproape umil, sărutînd parcă mîna ce-l loveşte, cu care Arndt vorbeşte despre suspendarea sa. Cel ce a fost uimit de aceasta s-a putut convinge în urma declaraţiilor lui Arndt publicate recent în ziare, în care consideră reintegrarea sa ca un act de *dreptate,* şi nu ca un dar milostiv, că el nu şi-a pierdut vechea fermitate şi hotărîre.

Dar cartea lui Arndt capătă o deosebită importanţă prin editarea concomitentă a numeroase amintiri din războiul de eliberare. Astfel apare din nou vie în faţa noastră glorioasa epocă în care, după secole, naţiunea germană se ridică iarăşi şi se opune cu întreaga ei putere şi măreţie oprimării străine. Şi noi, germanii, trebuie să ţinem în permanenţă minte aceste lupte pentru a ţine treză adormita noastră conştiinţă naţională ; firește, nu în spiritul unui partid care-şi închipuie că a făcut tot ce trebuia şi se odihneşte pe laurii anului 1813, contemplîndu-se plin de mulţumire în oglinda istoriei, ci mai curînd într-un spirit contrar. Căci nu scuturarea dominaţiei străine, care se sprijinea numai pe umerii de Atlas ai lui Napoleon şi care prin natura ei de monstruozitate flagrantă trebuia, mai curînd sau mai tîrziu, să se prăbuşească de la sine, nu „libertatea" cucerită a fost cel mai de seamă rezultat al luptei, ci acţiunea însăşi şi unul dintre momentele ei, pe care numai foarte puţini contemporani l-au înţeles limpede. Că ne-am dat seama de pierderea sanctuarelor naţionale, că ne-am înarmat fără a aştepta generoasa încuviinţare a principilor, mai mult, că i-am silit pe domnitori să se pună în fruntea noastră *, pe scurt că ne-am manifestat o clipă ca izvor al puterii de stat, ca popor suveran — iată cel mai mare cîştig al acelor ani, şi de aceea, după război, oamenii care intuiseră acest lucru cel mai clar, care acţionaseră cel mai hotărît în această direcţie trebuiau

* Cf. în această chestiune Karl Bade. „Napoleon im Jahre 1813", Altona, 1840. — *Nota red.*

să apară periculoși în ochii guvernelor. — Dar cît de curînd a readormit această forță creatoare! Blestemul fărîmițării a absorbit în favoarea părților avîntul atît de necesar întregului, a scindat ceea ce era general german într-o sumedenie de interese provinciale și a făcut imposibilă crearea în Germania a unei temelii pentru viața de stat, cum și-a creat-o Spania prin constituția din 1812 [133]. Dimpotrivă, inimile noastre încovoiate de asuprire n-au rezistat ploii primăvăratice de promisiuni generale care s-a revărsat asupra noastră din „sferele superioare", iar proștii de noi nu ne-am gîndit că există promisiuni a căror încălcare, deși nu poate fi niciodată justificată din punctul de vedere al națiunii, e în schimb lesne de scuzat din punctul de vedere al unei personalități. (?) Au venit apoi congresele și le-au dat germanilor timp să doarmă pînă le va trece amețeala libertății, ca la trezire să se regăsească în vechile relații dintre alteță și preasupuși. Cine mai avea aspirații, cine nu se putea dezobișnui încă de a influența națiunea a fost mînat de toate forțele timpului în impasul teutonomaniei. Numai puține minți alese au răzbătut prin labirint și au găsit drumul care ducea spre adevărata libertate.

Teutonomanii voiau să întregească faptele războiului de eliberare și să elibereze Germania, devenită independentă sub raport material, și de sub hegemonia spirituală a străinilor. Dar tocmai de aceea teutonomania a fost negație, și pozitivul cu care se mîndrea era copleșit de neclaritatea de care nu s-a putut niciodată dezbăra cu totul; ceea ce a ajuns din acest pozitiv la lumina rațiunii era în cea mai mare parte destul de absurd. Întreaga ei concepție despre lume era inconsistentă din punct de vedere filozofic, deoarece, potrivit ei, întreaga lume fusese creată pentru germani, iar germanii atinseseră de mult cea mai înaltă treaptă de dezvoltare. Teutonomania era negație, abstracție în sens hegelian. Ea a format germani abstracți, eliminînd tot ceea ce nu era pur german de șaizeci și patru de generații de strămoși și n-a ieșit din rădăcinile poporului. Pînă și aparenta ei pozitivitate era negativă, căci călăuzirea Germaniei spre idealurile teutonomaniei nu se putea produce decît prin negarea unui mileniu de dezvoltare și de aceea ea voia să împingă națiunea înapoi în evul mediu german sau chiar în puritatea germanismului primitiv din pădurea Teutoburg. Extrema acestei orientări o reprezenta Jahn. Rezultatul acestei unilateralități era proclamarea germanilor drept popor ales al lui Israel și ignorarea numeroaselor mlădițe ale istoriei universale răsărite pe tărîm extragerman. Furia iconoclastă s-a îndreptat îndeosebi și cel mai mult împotriva francezilor, a căror invazie fusese respinsă și a căror hegemonie în lucrurile exterioare se bazează pe faptul că

ei, incontestabil, își însușesc cel mai ușor dintre toate popoarele *forma* culturii europene, civilizația. Marile, eternele rezultate ale revoluției au fost defăimate ca „fleacuri franțuzești" sau chiar ca „minciuni și înșelătorii franțuzești" ; nimeni nu se gîndea la înrudirea dintre acest gigantic act popular și insurecția populară din 1813 ; tot ceea ce adusese Napoleon — emanciparea evreilor, curțile cu juri, un drept privat sănătos în locul sistemului pandectelor — a fost anatemizat numai din cauza persoanei inițiatorului. Ura împotriva francezilor a devenit datorie ; stigmatul de negermană era aplicat oricărei opinii care izbutea să se ridice deasupra acestui punct de vedere. Astfel patriotismul a devenit și el negativ în esență și a lăsat patria fără sprijin în luptele epocii, în vreme ce el se trudea să născocească expresii bombastice neaoș germane pentru a înlocui neologismele de mult intrate în limbă. Dacă această orientare ar fi fost concret-germană, dacă ea l-ar fi considerat pe german așa cum devenise el în urma dezvoltării istorice bimilenare, dacă ar fi sesizat momentul autentic al menirii noastre, anume de a fi acul indicator în balanța istoriei Europei și de a veghea asupra dezvoltării popoarelor vecine, dacă n-ar fi scăpat din vedere toate acestea, ar fi reușit să evite toate erorile făcute. Pe de altă parte însă, nu putem trece sub tăcere faptul că teutonomania a fost o treaptă necesară în formarea spiritului nostru național și a constituit, împreună cu treapta care i-a urmat, opoziția pe ai cărei umeri se reazemă concepția modernă asupra lumii.

Acest opus al teutonomaniei a fost liberalismul cosmopolit al stărilor sociale din Germania de sud, care se orienta spre negarea deosebirilor naționale și spre constituirea unei umanități mari, libere, unite. El corespundea raționalismului pe tărîm religios, izvorît din aceeași sursă : filantropismul secolului trecut, pe cînd teutonomania ducea consecvent la ortodoxismul teologic, la care, cu timpul, au ajuns aproape toți adepții ei (Arndt, Steffens, Menzel). Trăsăturile de unilateralitate proprii liberei cugetări cosmopolite au fost frecvent relevate de către adversarii ei, firește de pe poziții de asemenea unilaterale, așa încît mă pot referi doar succint la această orientare. Revoluția din iulie părea la început s-o favorizeze, dar acest eveniment a fost exploatat de toate partidele. Nimicirea practică a teutonomaniei sau, mai mult, a puterii ei creatoare datează de la revoluția din iulie și a avut loc în cadrul ei. Dar în același timp s-a produs și prăbușirea cetățeniei universale ; căci importanța covîrșitoare a marii săptămîni a stat tocmai în restaurarea națiunii franceze în poziția ei de mare putere, ceea ce a îndemnat și pe celelalte națiuni să tindă spre o mai puternică coeziune interioară.

Încă înaintea acestei recente zguduiri mondiale, doi oameni lucrau în tăcere la acea dezvoltare a spiritului german care este numită de cele mai multe ori modernă, doi oameni care, cît au trăit, aproape nu au știut unul de altul și a căror întregire reciprocă urma să fie recunoscută abia după moartea lor: *Börne* și *Hegel*. Börne a fost adesea și cît se poate de nedrept taxat de cosmopolit, dar era mai german decît dușmanii săi. De curînd, „Hallische Jahrbücher" a pus în legătură o discuție asupra „practicii politice" cu numele domnului von Florencourt [134]; dar nu dînsul este în realitate reprezentantul ei. El se situează pe punctul unde se ating extremele teutonomaniei și cosmopolitismului, cum s-a întîmplat în corporațiile studențești (Burschenschaft [135]) și a fost atins doar superficial de dezvoltarea ulterioară a spiritului național. Omul practicii politice a fost Börne și însemnătatea sa istorică constă în împlinirea desăvîrșită a acestei chemări. El a smuls de pe trupul teutonomaniei ipocritul veșmînt de paradă și a dezvăluit fără cruțare și goliciunea cosmopolitismului, care se hrănea cu dorințe pioase lipsite de vlagă. El s-a adresat germanilor cu cuvintele lui Cid: Lengua sin manos, cuemo osas hablar * ? Nimeni nu a izbutit să zugrăvească măreția faptei ca Börne. La el totul e viață, totul e forță. Chiar și despre scrierile sale se poate spune că sînt *fapte* în numele libertății. Să nu mi se vorbească aici despre „determinări ale intelectului", despre „categorii finite"! Modul în care Börne concepea poziția națiunilor europene și destinul lor nu este speculativ. Dar Börne a fost primul care a înfățișat veridic relațiile dintre Germania și Franța, aducînd astfel ideii un serviciu mai mare decît hegelienii, care, între timp, învățau pe dinafară „Enciclopedia" lui Hegel [136] și-și închipuiau că făcuseră astfel destul pentru secolul lor. Tocmai această tratare a problemei dovedește cu cît se situează Börne mai presus de platitudinea cosmopolitismului. Unilateralitatea rezonabilă îi era lui Börne tot atît de necesară pe cît îi era de necesar lui Hegel schematismul excesiv; dar, în loc să înțelegem asta, nu vedem nimic dincolo de axiomele grosolane și adesea paradoxale ale „Scrisorilor din Paris".

Paralel cu Börne și în opoziție cu el, Hegel, omul cugetării, a oferit națiunii sistemul său gata închegat. Autoritățile nu și-au dat osteneala să pătrundă sensul formelor abstruse ale sistemului și stilul turnat în bronz al lui Hegel; de altfel, de unde puteau să știe că această filozofie se va hazarda să iasă din portul calm al teoriei pe marea furtunoasă a evenimentelor, că trage de pe acum spada pentru a porni de-a dreptul împotriva practicii orînduirii

* — Limbă fără mîini, cum cutezi să vorbești? („Poema del Cid", Madrid, 1900, p. 101). — *Nota trad.*

existente? Hegel însuși era însă un om foarte solid și ortodox, a cărui polemică se îndrepta tocmai împotriva orientărilor respinse de puterea de stat, împotriva raționalismului și liberalismului cosmopolit! Dar domnii aflați la cîrmă nu și-au dat seama că aceste orientări erau combătute numai pentru a face loc alteia mai înalte, că noua doctrină trebuia mai întîi să se înrădăcineze și să fie recunoscută de națiune pentru a-și putea afirma liber principiile vii. Dacă Börne l-a atacat pe Hegel, el avea deplină dreptate din punctul său de vedere, dar dacă cîrmuirea l-a protejat pe Hegel, dacă a ridicat doctrina sa aproape la rangul de filozofie de stat a Prusiei, ea a căzut în cursă și acum, evident, regretă acest lucru. Să fi avut oare Altenstein, care, firește, aparținînd unei epoci mai liberale, susținea un punct de vedere mai înalt, atîta libertate de acțiune încît totul să poată fi trecut pe seama lui? Oricum ar fi fost, cînd, după moartea lui Hegel, doctrina sa a fost atinsă de suflul proaspăt al vieții, din „filozofia de stat a Prusiei" au răsărit mlădițe la care nici un partid nu visase. Strauss pe tărîmul teologiei, Gans și Ruge pe cel al politicii au făcut epocă. Abia acum petele nebuloase mate ale filozofiei speculative s-au rezolvat în strălucitoarele stele ale ideilor care aveau să lumineze mersul înainte al secolului. Îi putem reproșa oricît criticii estetice a lui Ruge că este lucidă și încătușată de schematismul doctrinei; rămîne meritul său de a fi prezentat latura politică a sistemului lui Hegel în concordanța ei cu spiritul epocii și de a fi trezit interesul națiunii pentru el. Gans a făcut-o doar indirect, continuînd filozofia istoriei pînă în prezent; Ruge a exprimat pe față libera cugetare a hegelianismului; Köppen i s-a alăturat; amîndurora nu le-a fost teamă de nici o ostilitate, și-au urmat drumul chiar cu riscul unei scindări a școlii, și de aceea tot respectul pentru curajul lor! Încrederea entuziastă, nezdruncinată în Idee, proprie noului hegelianism, este unica fortăreață unde se pot retrage în siguranță liber-cugetătorii atunci cînd reacțiunea, sprijinită de sus, va repurta asupra lor o victorie efemeră.

Acestea sînt cele mai recente momente ale dezvoltării spiritului politic german, iar menirea vremurilor noastre este de a desăvîrși întrepătrunderea ideilor lui Hegel și ale lui Börne. În tînărul hegelianism este deja o bună parte din Börne, și Börne ar semna fără ezitare nu puține articole din „Hallische Jahrbücher". Dar, pe de o parte, necesitatea contopirii gîndului cu fapta nu este încă suficient înțeleasă, pe de altă parte ea nu a pătruns încă în națiune. Börne continuă să fie privit ici-colo ca opusul direct al lui Hegel, dar pe cît de puțin poate fi apreciată importanța practică a lui Hegel pentru prezent (nu importanța sa filozofică pentru eternitate) după teoria pură a sistemului său, tot pe atît de puțin se potrivește

pentru Börne critica tranşantă şi plată a unilateralităţii şi a extravaganţelor sale, niciodată tăgăduite.

Cred că am descris suficient poziţia teutonomaniei faţă de prezent pentru a putea trece la o examinare mai amănunţită a diverselor ei laturi, aşa cum le-a expus Arndt în cartea sa. Prăpastia adîncă care-l desparte pe Arndt de generaţia actuală îşi găseşte expresia cea mai limpede în aceea că lui îi este indiferent în viaţa sa de stat tocmai ceea ce ne face pe noi să ne dăm sîngele şi viaţa. Arndt se declară monarhist ferm ; fie ! Dar nici nu-i trece prin gînd să spună dacă este vorba de o monarhie constituţională sau de una absolută. Aici este deosebirea : Arndt şi toţi adepţii săi văd binele statului în sincera dragoste reciprocă dintre principe şi popor şi în năzuinţa lor comună spre binele general. Noi, dimpotrivă, considerăm că relaţiile dintre guvernanţi şi guvernaţi trebuie întîi rînduite *juridic*, înainte de a putea deveni şi rămîne cordiale. Întîi dreptul, apoi dreptatea ! Care principe ar fi atît de rău încît să nu-şi iubească poporul şi — mă refer aici la Germania — să nu fie iubit de poporul său chiar pentru simplul fapt că este principele lui ? Dar care principe se poate lăuda că de la 1815 încoace a reuşit să-şi facă poporul să progreseze cu ceva ? Nu este oare tot ce posedăm propria noastră operă, nu ne aparţine oare în pofida controlului şi a supravegherii ? Putem vorbi oricît despre dragostea principelui şi a poporului, şi de cînd marele poet [137], autorul odei „Slavă ţie, învingătorule", a cîntat : „Iubirea celui liber ocroteşte înalta culme unde prinţii stau", de atunci s-au debitat o grămadă de nerozii pe această temă. Modul de guvernămînt care ne ameninţă acum dintr-o anumită parte poate fi denumit o reacţiune corespunzătoare spiritului vremii ; tribunale patrimoniale pentru crearea unei înalte nobilimi, bresle pentru reînvierea „respectabilei" stări burgheze, favorizarea tuturor aşa-numitelor mlădiţe istorice, care, de fapt, nu sînt decît vreascuri vechi.

Dar nu numai în acest punct s-a lăsat teutonomania escrocată de libertatea ei de gîndire de către reacţiunea hotărîtă, ci şi ideile ei asupra statului sînt sugerate de domnii de la „Berliner politisches Wochenblatt". Era dureros să vezi cum pînă şi echilibratul, calmul Arndt s-a lăsat orbit de strălucirea sofistică a „statului organic". Frazeologia despre dezvoltarea istorică, despre folosirea împrejurărilor date, despre organism şi aşa mai departe trebuie să fi avut la vremea ei un farmec despre care noi nu ne putem face nici o idee, deoarece ne dăm seama că reprezintă în majoritate vorbe frumoase, care nu sînt în concordanţă cu propria ei semnificaţie. Trebuie, în sfîrşit, să pornim lupta împotriva acestor spectre ? Ce înţelegeţi prin stat organic ? Un stat ale cărei instituţii

s-au dezvoltat de-a lungul secolelor o dată cu națiunea și din ea și nu au fost construite pe temeiul teoriei. Foarte bine ; și cum e cu aplicarea la Germania ? Organismul acesta, se spune, constă în aceea că membrii statului se împart în nobili, orășeni și țărani, laolaltă cu toate implicațiile care decurg de aici. Și toate ar fi cuprinse în nuce * în cuvîntul organism. Nu este aceasta o sofistică jalnică, rușinoasă ? Autodezvoltarea națiunii nu arată ea oare exact ca libertatea ? Întindeți ambele mîini pentru a o prinde și ați apucat întreaga apăsare a evului mediu și a lui ancien régime. Din fericire, această scamatorie nu-i poate fi atribuită lui Arndt. Nu partizanii împănțirii pe stări sociale, ci noi, adversarii ei, noi sîntem cei ce vrem o viață de stat organică. Nu este vorba deocamdată de „construcția pe temeiul teoriei", ci de mirajul cu care vor să ne ademenească, de autodezvoltarea națiunii. Numai noi avem o atitudine serioasă și sinceră față de ea ; dar domnii aceia nu știu că orice organism devine anorganic de îndată ce moare ; ei pun în mișcare, cu firele lor galvanice, cadavrele trecutului și vor să ne convingă că asta nu e un mecanism, ci viață. Ei vor să stimuleze autodezvoltarea națiunii și îi pun picioarele în cătușele absolutismului pentru a o face să înainteze mai repede. Nu vor să știe că ceea ce ei numesc teorie, ideologie sau dumnezeu mai știe cum s-a transformat de mult în sînge și în sevă a poporului și a și intrat parțial în viață, că în această problemă nu noi, ci *ei* rătăcesc în domeniul teoriilor utopice. Căci ceea ce mai era efectiv teorie acum o jumătate de secol s-a dezvoltat de la revoluție încoace ca moment autonom în organismul statului. Și, în esență, nu stă oare dezvoltarea omenirii mai presus de cea a națiunii ?

Dar rînduiala stărilor sociale ? Zid de despărțire între orășeni și țărani nu există ; nici măcar școala istorică nu poate să conteste aceasta ; acest zid despărțitor există doar pro forma, pentru a face mai plauzibilă separarea nobilimii. Totul se învîrtește în jurul nobilimii ; o dată cu nobilimea cade și sistemul stărilor. Dar cu starea nobililor lucrurile stau și mai rău decît cu situația lor. Căci o stare care se moștenește, o stare bazată pe majorat este neîndoios, potrivit noțiunilor moderne, tot ce poate fi mai absurd. În evul mediu, asta era firesc. În orașele imperiale (ca la Bremen, bunăoară, pînă în ziua de azi), breslele și privilegiile lor erau ereditare, acolo se găsea sînge pur de brutar și de spoitor. Într-adevăr, ce înseamnă mîndria nobilimii față de conștiința că strămoșii mei au fost berari de douăzeci de generații ! Un sînge de măcelar, sau, după denumirea mai poetică din Bremen, de casap, îl mai găsim și la nobilime, a cărei vocație războinică, stabilită de domnul

* — în germene. — *Nota trad.*

Fouqué, nu este decît o continuă măcelărire și căsăpire. Este o aroganță ridicolă din partea nobilimii de a se considera o stare, dat fiind că, potrivit legilor tuturor statelor, nici o ocupație nu-i revine în exclusivitate, nici cea a războiului, nici cea de mare proprietar funciar. Orice scriere despre nobilime ar putea avea ca epigraf versul trubadurului Guillaume de Poitiers : „Despre nimic e cîntecul acesta". Și pentru că nobilimea își simte nimicnicia lăuntrică, nici un nobil nu-și poate ascunde durerea pricinuită de aceasta, începînd cu foarte spiritualul baron von Sternberg și terminînd cu foarte stupidul C.L.F.W.G. von Alvensleben. Toleranța care vrea să-i lase nobilimii plăcerea de a se considera ceva aparte cu condiția de a nu mai pretinde alte privilegii este cu totul nelalocul ei. Căci oît timp nobilimea mai reprezintă ceva aparte, atîta timp ea vrea și trebuie să aibă privilegii. Rămînem la revendicarea noastră : nici un fel de stări, ci o națiune de cetățeni mare, unită, egală în drepturi !

O altă revendicare pe care Arndt o pretinde statului său o reprezintă majoratele, în genere o legislație agrară care stabilește relații fixe pentru posesiunea funciară. Și acest punct merită să fie luat în seamă, abstracție făcînd de importanța lui generală, pentru simplul fapt că reacțiunea, pe măsura epocii noastre, amenință și în această privință să readucă lucrurile la starea dinainte de 1789. Căci recent au fost înnobilați mulți, cu condiția de a întemeia un majorat care să garanteze bunăstarea familiei ! Arndt este categoric împotriva libertății și divizibilității nelimitate a posesiunii funciare ; el vede urmarea ei inevitabil într-o împărțire a țării în parcele, dintre care nici una nu-și va putea hrăni proprietarul. Dar el nu vede că tocmai eliberarea totală a proprietății funciare implică mijloacele de a restabili, în mare și în ansamblu, echilibrul, pe care ea ar putea în unele cazuri să-l zdruncine. Or, legislația încîlcită a celor mai multe state germane și propunerile tot atît de încîlcite ale lui Arndt nu numai că nu înlătură eventualele dificultăți din relațiile agrare, ci mai degrabă le complică ; totodată, ele împiedică, atunci cînd survine un dezechilibru, restabilirea de bunăvoie a ordinii cuvenite, fac necesară intervenția specială a statului și frînează perfecționarea acestei legislații prin sute de considerente private, meschine, dar inevitabile. În schimb, libera circulație a pămîntului nu poate duce la apariția nici unei extreme : nici la transformarea în aristocrație a marilor proprietari funciari, nici la fărîmițarea ogoarelor în fîșii prea mici care devin inutile. Dacă balanța înclină prea mult într-o parte, cealaltă își condensează de îndată conținutul pentru a restabili echilibrul. Și, chiar dacă proprietatea funciară zboară dintr-o mînă într-alta, prefer

oceanul agitat, cu măreața lui libertate, lacului mărunt, cu suprafața lui calmă, ale cărui valuri miniaturale se izbesc la fiecare trei pași de o limbă de pămînt, de o rădăcină, de un bolovan. Aprobarea înființării majoratelor semnifică nu numai consimțămîntul statului pentru formarea unei aristocrații ; nu, această încătușare a proprietății funciare acționează, ca orice moștenire, nealienabilă, de-a dreptul în favoarea revoluției. Dacă cea mai bună parte a pămîntului rămîne proprietatea anumitor familii și devine inaccesibilă celorlalți cetățeni, nu este aceasta o provocare directă la adresa poporului ? Instituția majoratului nu este oare întemeiată pe o concepție despre proprietate care nu mai corespunde de mult vederilor noastre ? Ca și cum o generație ar avea dreptul să dispună neîngrădit de avutul tuturor generațiilor viitoare, de care ea se bucură și pe care-l administrează în clipa de față, ca și cum libertatea proprietății nu este desființată prin această samavolnicie, care răpește tuturor urmașilor libertatea de proprietate ! Ca și cum o astfel de legare de glie a omului poate într-adevăr să dăinuiască în veci ! De altfel, atenția pe care Arndt o acordă proprietății funciare este binemeritată și importanța problemei îi dă acesteia, neîndoios, dreptul de a fi luată în discuție amănunțit în lumina actualității. Teoriile de pînă acum suferă toate de boala ereditară a cărturarilor germani, care își văd chezășuită independența numai prin crearea unui sistem propriu.

Dacă laturile retrograde ale teutonomaniei meritau să fie examinate mai îndeaproape, parte din respect față de venerabilul bărbat care le apără din convingere, parte pentru că sînt încurajate de la o vreme încoace în Prusia, trebuie să respingem cu atît mai hotărît o altă latură a acesteia, pentru că în clipa de față amenință din nou să devină preponderentă la noi : ura împotriva francezilor. Nu vreau să intru în controversă cu Arndt și cu ceilalți fruntași ai anului 1813, dar avalanșa de palavre servile pe care lipsa de principii o revarsă astăzi în toate ziarele asupra francezilor îmi repugnă profund. Este nevoie de un înalt grad de loialitate pentru a căpăta convingerea, în urma tratatului din iulie [138], că problema orientală este o chestiune vitală a Germaniei și că Mehmed-Ali ne periclitează integritatea etnică. Conform acestui punct de vedere, firește, sprijinindu-l pe egiptean, Franța a comis împotriva națiunii germane aceeași crimă de care s-a făcut vinovată și la începutul secolului. E trist că de o jumătate de an nu mai putem deschide un ziar fără a ne izbi de furia reînviată a francezofagilor. Și în ce scop ? Pentru a le da rușilor noi teritorii și englezilor putere comercială, suficiente pentru a ne putea strînge în menghine și a ne strivi pe noi germanii ! Principiul stabilității promovat de Anglia

și sistemul Rusiei sînt dușmanii ereditari ai progresului european, nu Franța și mișcarea ei. Dar pentru că doi principi germani au găsit cu cale să adere la tratat, problema a devenit dintr-o dată o problemă germană, Franța a redevenit vechiul dușman ereditar, „franțuz" și nelegiuit, iar înarmările cu totul firești ale unei Franțe efectiv ofensate sînt crimă împotriva națiunii germane. Țipetele stupide ale cîtorva ziariști francezi în legătură cu frontiera pe Rin sînt socotite demne de a primi riposte de anvergură, pe care, din păcate, francezii nu le citesc, iar cîntecul lui Becker „Nu-l vor căpăta" [139] se transformă par force * în cîntec popular. Nu-l invidiez pe Becker pentru succesul cîntecului său și nici nu am de gînd să analizez conținutul lui poetic ; mă bucur chiar să aud o atît de germană exprimare a simțămintelor de pe malul stîng al Rinului ; dar, de acord cu articolele deja publicate în această revistă pe care tocmai le am în față, consider ridicolă intenția de a ridica această modestă poezie la rangul de imn național. „Nu-l vor căpăta !" Deci iar negații ? Puteți să vă declarați mulțumiți cu o poezie populară care exprimă numai negare ? Poate spiritul național german să-și găsească un sprijin numai în polemica cu străinătatea ? Textul „Marsiliezei" nu valorează prea mult, în ciuda tonului entuziast, dar cu atît mai nobilă e aici depășirea limitelor îngust-naționale pentru a tinde spre general uman. Și — după ce Burgundia și Lorena ne-au fost răpite, după ce am lăsat ca Flandra să devină franceză, iar Olanda și Belgia independente, după ce Franța a înaintat cu Alsacia pînă la Rin și numai o parte relativ mică din malul stîng german al Rinului ne mai aparține — nu ne e rușine să facem pe grozavii și să strigăm : măcar această ultimă bucată n-o veți avea. Ce ți-e și cu germanii ăștia ! Și dacă francezii ar avea Rinul, noi tot am striga cu cea mai ridicolă mîndrie : nu vor căpăta liberul Weser german și așa mai departe pînă la Elba și la Oder, pînă cînd Germania ar fi împărțită între francezi și ruși, și nu ne va rămîne decît să cîntăm : nu vor căpăta fluviul liber al teoriei germane atîta timp cît unduiește calm spre marea infinitului, atîta timp cît un gînd nepractic mai înoată ca un pește pe fundul lui ! Și asta în loc să ne punem cenușă în cap și să facem penitență pentru păcatele noastre datorită cărora am pierdut toate aceste ținuturi frumoase, pentru dezbinare și pentru trădarea ideii, pentru patriotismul provincial care renunță la întreg de dragul avantajelor locale și pentru lipsa de conștiință națională. Firește, este o idee fixă a francezilor că Rinul ar fi proprietatea lor, dar singurul răspuns demn de poporul german la această pretenție arogantă ar fi cel al lui Arndt : „Afară din Alsacia și Lorena !"

* — forțat. — *Nota trad.*

Căci, în opoziție cu mulți al căror punct de vedere de altminteri îl împărtășesc, sînt de părere că recucerirea părții de limbă germană a malului stîng al Rinului este pentru noi o chestiune de onoare națională, iar germanizarea Olandei și a Belgiei, care ne-au renegat, o necesitate politică. Să îngăduim oare ca în aceste țări naționalitatea germană să fie complet înăbușită în timp ce la est slavii se ridică tot mai viguros ? Să cumpărăm oare prietenia Franței plătind cu renunțarea la germanitatea celor mai frumoase provincii ale noastre, să considerăm în ultimă instanță drept sentință a spiritului universal toate tratatele din 1815 [140], să ne împăcăm cu cuceririle care datează abia de un secol și pe care cuceritorul nu era în stare să le asimileze ?

Pe de altă parte, nu vom fi vrednici de alsacieni atîta vreme cît nu le vom putea da ceea ce au acum : o viață publică liberă într-un stat mare. Nu încape îndoială că vom mai avea prilejul să ne măsurăm forțele cu Franța, și atunci se va vedea cine merită să posede malul stîng al Rinului. Pînă atunci putem lăsa liniștiți rezolvarea chestiunii pe seama dezvoltării naționalității noastre și a spiritului universal, pînă atunci vom lucra pentru o înțelegere reciprocă clară între popoarele europene și vom tinde spre unitatea lăuntrică, care este prima noastră trebuință și baza libertății noastre viitoare. Atîta timp cît mai dăinuie fărîmițarea patriei noastre, sîntem un zero politic, atîta timp viața publică, constituționalismul evoluat, libertatea presei și toate celelalte revendicări ale noastre nu sînt decît deziderate pioase, cărora nu le este dat să fie înfăptuite pînă la capăt ; spre asta trebuie să tindem, nu spre exterminarea francezilor !

Și cu toate acestea negarea teutonomană nu și-a îndeplinit încă pe de-a-ntregul misiunea : mai avem destule de trimis acasă peste Alpi, peste Rin și peste Vistula. Rușilor le vom lăsa pentarhia [141] ; italienilor papismul lor și tot ce e legat de el, pe Bellini, Donizetti și chiar pe Rossini dacă vor să se fălească cu el, opunîndu-l lui Mozart și Beethoven ; francezilor aprecierile lor arogante despre noi, vodevilurile și operele lor, pe Scribe și pe Adam. Vom trimite de unde au venit toate smintitele obiceiuri și mode străine, toate neologismele de prisos ; vom înceta să fim bufonii străinilor și ne vom suda într-un popor german unit, indivizibil, puternic și, dac-o vrea dumnezeu, *liber*.

Scris de F. Engels în octombrie—decembrie 1840
Publicat în „Telegraph für Deutschland", nr. 2, 3, 4 și 5, ianuarie 1841
Semnat : F. O.
Se tipărește după textul apărut în ziar. Tradus din limba germană

„MEMORIILE" LUI IMMERMANN

VOLUMUL ÎNTÎI, HAMBURG, HOFFMANN & CO., 1840

Vestea morții lui Immermann a fost o lovitură grea pentru noi, renanii, nu numai din pricina importanței lui ca poet, ci și din pricina importanței lui ca personalitate, deși în mai mare măsură decît despre Immermann poet se poate spune despre personalitatea lui Immermann că abia a început să se afirme. El se afla într-un raport anumit cu talentele literare mai tinere, afirmate de curînd în Renania și în Westfalia ; căci din punct de vedere literar Westfalia și Renania inferioară formează un tot, cu toate că din punct de vedere politic se deosebesc pînă acum atît de net una de alta ; astfel „Rheinisches Jahrbuch" [142] formează un centru comun pentru literații ambelor provincii. Cu cît Renania se ținuse pînă acum departe de literatură, cu atît poeții renani se străduiau mai mult să se erijeze în reprezentanți ai patriei lor și acționau astfel, dacă nu în virtutea unui plan comun, totuși în vederea unui *țel* comun. Asemenea năzuințe arareori rămîn fără un centru pe care îl constituie o personalitate puternică, căreia discipolii i se supun fără a-și știrbi altminteri prin nimic independența ; pentru poeții renani, Immermann părea să devină acest centru. În ciuda anumitor prejudecăți pe care le nutrea împotriva renanilor, cu timpul se încetățenise printre ei, se împăcase în mod public cu mișcarea literară actuală, căreia îi aparțineau toți tinerii ; era însuflețit de un spirit nou, proaspăt, iar scrierile sale erau din ce în ce mai apreciate. Cercul poeților tineri care se strîngeau în jurul lui venind de prin împrejurimi creștea mereu ; Freiligrath, bunăoară, pe vremea cînd mai scria facturi și lucra la conturi curente la Barmen, închidea adeseori registrul și cartea mare pentru a petrece o zi, două în tovărășia lui Immermann și a pictorilor din Düsseldorf ! Astfel Im-

mermann ocupă în prezent un loc de seamă în visurile unora la o şcoală poetică renană-westfalică ; înainte ca Freiligrath să fi cunoscut gloria, el a constituit veriga de legătură dintre literatura regională şi literatura naţională germană. Cine înţelege astfel de relaţii şi legături a sesizat de mult această situaţie ; acum un an, Reinhold Köstlin, printre alţii, scria în „Europa" că lui Immermann îi va reveni locul pe care l-a ocupat la bătrîneţe Goethe. Moartea a pus capăt acestor speranţe şi visuri de viitor.

„Memoriile" lui Immermann au apărut la cîteva săptămîni după moartea sa. Om în floarea vîrstei, era el oare destul de matur pentru a-şi scrie memoriile ? Soarta sa afirmă, cartea sa însă dezminte acest lucru. Dar nici noi nu trebuie să considerăm „Memoriile" sale drept o încheiere a socotelilor cu viaţa a unui moşneag, care îşi declară prin ele sfîrşită cariera ; Immermann încheia socotelile doar cu o perioadă mai veche a activităţii sale, cea exclusiv romantică, şi de aceea în cartea aceasta domină un cu totul alt spirit decît în lucrările acelei perioade. Şi apoi evenimentele relatate aici păreau atît de depărtate în urma uriaşelor prefaceri din ultimul deceniu, încît ele îi făceau lui însuşi, contemporan al lor, impresia de a fi de domeniul trecutului istoric. Totuşi îndrăznesc să afirm că după alţi zece ani Immermann ar fi privit mai de sus, mai liber prezentul şi raportul dintre acesta şi războiul de eliberare, care formează pivotul lucrării sale. Dar pentru moment să considerăm „Memoriile" aşa cum sînt.

Dacă în „Epigonii" romanticul de odinioară tinsese către idealul superior al plasticităţii şi al calmului goethean, dacă „Münchhausen" se baza în întregime pe arta poetică modernă, opera sa postumă arată şi mai limpede cît de mult aprecia Immermann ultimele realizări literare. Stilul şi concepţia sînt cu totul moderne ; ceea ce deosebeşte această carte de masa descrierilor, caracterelor, memoriilor, convorbirilor, situaţiilor, stărilor etc., care învăluie anul acesta în ceaţa lor literatura noastră ahtiată după aerul curat al poeziei, este doar conţinutul mai profund meditat, construcţia mai riguroasă, caracterizările pregnante şi mentalitatea antimodernă, deşi oarecum voalată a autorului. Dar Immermann are destul tact spre a aduce numai arareori în faţa forului reflecţiei subiecte care trebuie să fie aduse în faţa unui alt for de judecată decît cel exclusiv al intelectului.

Subiectul acestui prim volum îl constituie „tineretul de acum douăzeci şi cinci de ani" şi influenţele cărora le-a fost supus. Lucrarea este precedată de un „mesaj", în care caracterul ei este expus în modul cel mai fidel. Pe de o parte, stil modern, lozinci moderne, ba chiar principii moderne ; pe de altă parte, particularităţi de-ale

autorului care demult nu mai prezintă însemnătate pentru cercurile largi de cititori. Immermann scrie pentru germanii moderni, după cum remarcă el însuși destul de sec, pentru cei care sînt străini atît de extrema naționalismului german, cît și de cea a cosmopolitismului ; el are o concepție cu totul modernă despre națiune și stabilește premise care în mod consecvent ar duce la afirmarea suveranității poporului ca manieră ultimă a națiunii ; el se pronunță hotărît împotriva „lipsei de încredere în sine, a slugărniciei și a autodesființării" de care suferă germanii. Alături de acestea găsim însă o predilecție pentru spiritul prusian, pe care Immermann o susține cu argumente foarte șubrede ; o menționare rece, indiferentă a aspirațiilor constituționale din Germania, ceea ce arată limpede că Immermann încă nu sesizase unitatea vieții spirituale moderne. Se vede clar că el nu se împacă de loc cu noțiunea de modern, pentru că refuză să admită anumiți factori ai acesteia, dar, pe de altă parte, nu poate totuși să renunțe la această noțiune.

Memoriile propriu-zise încep cu „Amintirile din copilărie". Immermann își ține promisiunea de a nu descrie decît momentele în care „ istoria a trecut printr-însul". O dată cu conștiința care se trezește în acest adolescent, se dezvoltă și evenimentele mondiale, se înalță și uriașa construcție la a cărei prăbușire avea să asiste ; la început vuind în depărtare, în bătălia de la Jena valurile istoriei sfărîmă digul Germaniei de nord, inundă Prusia mulțumită de sine, adeverind și pentru statul prusian acel „Après moi le déluge" * al marelui rege și în special pentru statul lui Immermann, și inundă de la început orașul lui natal, Magdeburg. Aceasta este partea cea mai reușită a cărții ; Immermann este mai bun narator decît cugetător și a reușit să oglindească minunat evenimentele mondiale și reflectarea lor în sufletul individului. Și apoi tocmai acesta este momentul în care el începe să se alăture fără rezerve progresului, chiar dacă o face numai pentru un timp. Prusia dinainte de 1806 îi apare, ca de altfel tuturor voluntarilor din 1813, ca l'ancien régime al acestui stat, iar Prusia de după 1806, ceea ce e mai puțin admis astăzi, o vede cu totul renăscută, ca o nouă ordine a lucrurilor. Dar renașterea Prusiei este o chestiune foarte ciudată. Cu prilejul jubileului sărbătorit anul trecut, prima renaștere a Prusiei sub Frederic cel Mare a fost atît de mult slăvită, încît e inexplicabil cum un interregn de douăzeci de ani a putut face necesară o a doua renaștere. Și apoi se susține că, în ciuda celor două botezuri ale focului, vechile năravuri au început din nou să se manifeste. În această parte a cărții, Immermann se abține însă de a lăuda statu-quo ; abia în decursul rîndurilor care urmează ne vom putea da seama de unde

* — „După mine potopul" (expresie atribuită lui Ludovic al XV-lea). — *Nota trad.*

anume începe să se despartă drumul lui Immermann de cel al epocii noastre.

„Înainte de a intra în viața publică, tineretul este educat de familie, de școală, de literatură. Pentru generația de care vorbim, al patrulea mijloc de educare l-a constituit despotismul. Familia crește tineretul și-l îngrijește, școala îl izolează, literatura îi deschide orizonturi largi ; în ceea ce ne privește, temelia caracterului ne-a fost dată de despotism".

După schema aceasta este construită partea de reflecție a cărții ; nu-i putem refuza aprobarea noastră, deoarece are marele avantaj de a înfățișa dezvoltarea conștiinței în ordinea consecutivă a diferitelor ei trepte. Capitolul consacrat familiei este excelent cîtă vreme se oprește la familia *veche* ; regretabil e numai faptul că Immermann nu și-a dat mai multă osteneală să închege aspectele luminoase și întunecate într-un întreg. Observațiile pe care le face sînt deosebit de pătrunzătoare. În schimb, concepția sa despre familia *modernă* dovedește că nu s-a lepădat încă de vechile lui reticențe și resentimente față de evenimentele ultimului deceniu. E drept că „tihna patriarhală", satisfacția resimțită în căminul propriu cedează tot mai mult locul unei indispoziții, unei insatisfacții de pe urma vieții de familie ; în schimb dispare din ce în ce mai mult și filistinismul vieții patriarhale, nimbul care aureola scufia de noapte, iar pricinile de indispoziție, pe care Immermann le vede aproape pe toate foarte just și le scoate pregnant în relief, sînt tocmai simptomele unei epoci care se află încă în convulsii, care nu s-a încheiat încă. Epoca dinaintea dominației străine a fost o epocă încheiată și, ca atare, purta amprenta liniștii, dar și a inactivității, purta în sine germenul decadenței. Autorul nostru s-ar fi putut exprima pe scurt cam așa : familia modernă nu se poate lepăda de o anumită stinghereală, pentru că în fața ei se ridică noi pretenții, pe care ea nu se pricepe încă să le împace cu propriile ei drepturi. Immermann admite că societatea s-a transformat, că a intervenit un element cu totul nou, viața publică, că literatura, politica, știința, toate acestea pătrund acum mai adînc în familie, și acesteia nu-i vine ușor să-i găzduiască pe toți acești musafiri. Asta este ! Familia și-a păstrat prea mult vechile obiceiuri pentru a se putea înțelege cu acești intruși și a duce casă bună cu ei, și totuși incontestabil se desfășoară un proces de regenerare a familiei ; acest proces dureros, de care, după părerea mea, familia veche are nevoie, trebuie în sfîrșit să se încheie. De altfel, Immermann a studiat familia modernă în regiunea germană cea mai supusă transformărilor, în regiunea cea mai supusă influențelor moderne, în Renania, și aici neajunsurile procesului de tranziție s-au manifestat mai puternic decît oriunde. În orașele de provincie din Germania centrală, familia veche continuă să existe sub protecția halatului de casă atot-

mîntuitor, societatea se află pe aceeaşi treaptă ca în 1799, iar viaţa publică, literatura şi ştiinţa sînt tratate calm şi meticulos, fără ca cineva să se lase scos din vechiul tipic. — Pentru a ilustra cele spuse despre familia veche, autorul oferă cîteva „anecdote pedagogice" şi încheie partea narativă a lucrării cu capitolul despre „unchi", figură caracteristică din vremea veche. Educaţia pe care tînăra generaţie o primeşte în familie s-a încheiat ; tineretul se aruncă în braţele învăţăturii şi ale literaturii. De aici începe partea cea mai puţin reuşită a cărţii. Immermann a venit în contact cu învăţătura într-o vreme cînd sîmburele tuturor ştiinţelor — filozofia — şi baza cunoştinţelor oferite tineretului — cunoaşterea antichităţii — treceau printr-o vertiginoasă prefacere, iar Immermann nu a avut avantajul de a participa la ea ca student pînă în clipa cînd această prefacere şi-a atins ţinta. Atunci cînd acest proces a fost încheiat, el nu mai era demult în şcoală. De aceea el nu spune deocamdată altceva decît că învăţătura în vremea aceea era una unilaterală ; asupra oamenilor celor mai de seamă ai timpului revine în capitole speciale. În legătură cu Fichte face şi cîteva consideraţii filozofice, care trebuie să li se pară destul de bizare reprezentanţilor gîndirii noastre filozofice. El se lansează aici în raţionamente spirituale referitor la o chestiune pentru a cărei pătrundere nu e suficient să fii spiritual şi poet. Cum se vor înfiora severii noştri hegelieni cînd vor găsi istoria filozofiei expusă în trei pagini ! Şi trebuie să mărturisim că nu se poate vorbi despre filozofie la un mod mai diletant decît a făcut-o el aici. Chiar prima teză, anume că filozofia oscilează mereu între două puncte, căutînd certitudinea fie în obiect, fie în „eu", a fost scrisă, fără îndoială, în spiritul şi de dragul „eului" lui Fichte, care a constituit o replică la „lucrul în sine" al lui Kant ; la nevoie, această teză se poate aplica lui Schelling, în nici un caz însă lui Hegel. Socrate este denumit întruchiparea gîndirii şi tocmai de aceea declarat incapabil de a crea un sistem ; într-însul doctrina pură s-ar fi împletit cu o pătrundere naivă în empiric, şi, pentru că această împletire depăşeşte conceptul, el s-a putut manifesta numai ca personalitate, nu însă ca creator al unei doctrine. Nu sînt oare aceste teze menite să provoace cea mai mare confuzie în rîndurile tineretului care a crescut sub influenţa lui Hegel ? Nu sfîrşeşte oare orice filozofie acolo unde concordanţa dintre gîndire şi empiric „depăşeşte conceptul" ? Ce logică poate rezista cînd lipsa de sistem este considerată atribut necesar al „întruchipării gîndirii" ?

Dar de ce să-l urmăm pe Immermann într-un domeniu pe care el însuşi voia să-l străbată doar în zbor ? Într-un cuvînt, după cum nu se poate descurca cu tezele filozofice ale secolelor trecute, tot

astfel nu se pricepe nici să pună de acord filozofia lui Fichte cu personalitatea sa. În schimb, el descrie admirabil caracterul lui Fichte, „oratorul care se adresa națiunii germane", și pe Jahn, tiranul societăților de gimnastică. Aceste portrete aruncă asupra forțelor și ideilor sub a căror influență se afla tineretul de atunci o lumină mai vie decît cele mai ample comentarii. Chiar atunci cînd este vorba de literatură, preferăm descrierea atitudinii pe care o avea „tineretul de acum douăzeci și cinci de ani" față de marii poeți argumentației slabe prin care autorul vrea să dovedească că literatura germană, spre deosebire de surorile ei, ar avea o origine modernă, neromantică. O să pară întotdeauna un lucru forțat să-i atribui lui Corneille o origine romantică-medievală, iar rădăcinile lui Shakespeare să le cauți în evul mediu, din care acesta n-a luat, de fapt, decît materialul brut. Să vorbească oare aici conștiința nu tocmai curată a romanticului de odinioară, care vrea să respingă imputarea că ar continua să practice un romantism criptic?

Nici capitolul despre despotism, și anume despre despotismul napoleonean, nu poate să placă. Adorația lui Heine pentru Napoleon este străină de conștiința poporului, totuși nimănui nu poate să-i placă să-l audă pe Immermann, care are pretenții la imparțialitatea istoricului, vorbind ca un prusian jignit. El a simțit că în această problemă se cere o depășire a punctului de vedere național-german și mai ales al celui prusian; de aceea se exprimă cît se poate de precaut, își adaptează mentalitatea cît mai mult la cea modernă și nu se încumetă să vorbească decît de fleacuri și de amănunte. Treptat-treptat devine însă mai îndrăznet, mărturisește că nu prea înțelege de ce Napoleon este numărat printre oamenii mari, elaborează un sistem complet al despotismului și demonstrează că în meseria aceasta Napoleon a fost un diletant și un cîrpaci. Dar nu aceasta este calea pe care se poate ajunge la înțelegerea oamenilor mari.

Astfel Immermann, abstracție făcînd de unele idei care au luat-o înaintea convingerilor sale, rămîne în cea mai mare parte străin de conștiința modernă. Totuși el nu poate fi înglobat în nici unul dintre acele partide în care este îndeobște împărțit statu-quo spiritual al Germaniei. Tendința care pare a-i fi cea mai apropiată, aceea a teutonomaniei, el o respinge categoric. Dualismul notoriu al lui Immermann se manifestă în mentalitatea sa, pe de o parte, sub forma spiritului prusian și, pe de altă parte, sub forma romantismului. Cel dintîi se transformă însă încetul cu încetul, cum era și firesc la un funcționar, în prozaismul cel mai searbăd și mai mecanic, iar cel de-al doilea într-o exaltare fără frîu. Cîtă vreme Immer-

mann a rămas pe această poziție, el nu a putut dobîndi aprecierea publicului și a fost nevoit să recunoască din ce în ce mai mult că aceste tendințe constituie nu numai doi poli diametral opuși, dar că sufletul națiunii rămîne din ce în ce mai indiferent față de ele.

În cele din urmă a cutezat să facă un pas înainte în poezie, scriind „Epigonii". De îndată ce lucrarea a ieșit din depozitul editorului, autorul a putut să se convingă că recunoașterea unanimă a talentului său de către națiune și de către literatura tînără fusese împiedicată numai de orientarea lui de pînă atunci. „Epigonii" a fost apreciată aproape pretutindeni la justa ei valoare și a dat prilej la o asemenea critică la adresa caracterului autorului ei cu care Immermann nu fusese deprins pînă atunci. Literatura tînără, dacă ne e permis să folosim această denumire pentru fragmentele care nu au alcătuit niciodată un întreg, a recunoscut cel dintîi însemnătatea lui Immermann și l-a făcut cunoscut națiunii. Fiind indispus de divorțul tot mai categoric dintre spiritul prusac și poezia romantică, precum și de relativa lipsă de popularitate a lucrărilor sale, el a imprimat involuntar operelor sale din ce în ce mai mult pecetea unei izolări severe. Acum, după ce făcuse un pas înainte o dată cu aprecierea de care începuse să se bucure, l-a însufleți alt spirit, mai liber, mai senin. Entuziasmul tineresc de odinioară i s-a trezit din nou, și în „Münchhausen" a încercat o conciliere cu latura practic-rațională a firii sale. Înclinațiile sale romantice, care tot îl mai stăpîneau, le-a potolit scriind „Ghismonda" și „Tristan"; dar cîtă deosebire față de poemele romantice anterioare, mai ales: cîtă plasticitate în comparație cu „Merlin"!

De altfel, pentru Immermann romantismul era numai formă; de reveria școlii romantice îl ferea luciditatea spiritului prusian, dar, pe de altă parte, aceasta din urmă îl făcea să opună oarecare rezistență spiritului vremii. Se știe că Immermann avea vederi, ce-i drept, foarte libere în ce privește religia, dar în materie de politică era un adept excesiv de fervent al cîrmuirii. E drept că prin poziția sa față de literatura tînără s-a apropiat de tendințele politice ale epocii și le-a cunoscut sub mai multe aspecte, dar, după cum reiese din „Memorii", spiritul prusian era adînc înrădăcinat într-însul. Totuși, chiar în cartea aceasta se găsesc destule formulări care contrastează atît de mult cu fondul concepțiilor lui Immermann și au o bază atît de modernă, încît puternica influență pe care au avut-o asupra lui ideile contemporane nu poate fi tăgăduită. În „Memorii" se vădește străduința autorului de a fi în pas cu vremea și cine știe dacă istoria, în viltoarea ei, nu ar fi dărîmat încetul cu încetul zidul conservator-prusian îndărătul căruia se retrăsese Immermann.

Încă o remarcă. Immermann spune că epoca zugrăvită de el în „Memorii" se distinge prin caracterul ei juvenil, că în această epocă s-au făcut auzite motive juvenile şi au răsunat acordurile năzuinţelor tinereşti. Nu se întîmplă la fel şi în vremea noastră? Vechea generaţie de literaţi a dispărut, tineretul a luat cuvîntul. Mai mult decît oricînd, viitorul nostru depinde de generaţia care se ridică; ea va avea să rezolve contradicţiile care se adîncesc necontenit. Ce-i drept, bătrînii se plîng amarnic de tineret şi, adevărat, tineretul e foarte neascultător; lăsaţi-l să-şi urmeze calea, are să se descurce el, iar dacă unii se vor rătăci va fi din vina lor. Căci filozofia cea nouă e piatra de încercare a tineretului; i se cere să treacă prin această încercare fără a-şi pierde entuziasmul tinereţii. Cine se teme de desişul codrului în care se află palatul Ideii, cine nu-şi croieşte drum printr-însul cu sabia şi nu trezeşte cu o sărutare pe prinţesa adormită, acela nu e vrednic de ea şi de împărăţia ei, acela să se facă pastor de ţară, negustor, asesor sau ce poftеşte, să se însoare şi să facă copii în cinste şi cuviosie, dar secolul nu-l va recunoaşte drept copil al lui. Nu trebuie să deveniţi vechi hegelieni, să jonglaţi cu „în sine" şi „pentru sine", cu „totalitate" şi cu „ecceitate", dar nici să vă sfiiţi de munca gîndirii; căci autentic e numai entuziasmul care, asemenea şoimului, nu se teme nici de norii mohoriţi ai speculaţiei, nici de aerul rarefiat de pe piscurile abstracţiilor cînd este vorba să zboare spre soarele adevărului. În sensul acesta, tineretul de azi a trecut prin şcoala lui Hegel şi multe seminţe din fructele uscate ale sistemului său au încolţit şi au crescut falnice în piepturile tinere. Dar ceea ce ne umple de mare încredere este faptul că soarta viitorului depinde nu de scrupulele reticente în faţa acţiunii, nu de filistinismul rutinar al bătrîneţii, ci de focul nobil, nepotolit al tinereţii. Să luptăm deci pentru libertate cît sîntem tineri şi plini de putere şi de înflăcărare; cine ştie de vom mai fi în stare s-o facem atunci cînd bătrîneţea ne va da tîrcoale!

Scris de F. Engels la sfîrşitul anului 1840
Publicat în „Telegraph für Deutschland" nr. 53, 54 şi 55, aprilie 1841
Semnat: Friedrich Oswald
Se tipăreşte după textul apărut în ziar. Tradus din limba germană

SCHELLING DESPRE HEGEL[143]

Dacă aţi întreba azi aici, la Berlin, pe cineva care are o idee cît de vagă despre puterea spiritului asupra lumii, unde se află arena de luptă pentru cucerirea dominaţiei asupra opiniei publice din Germania în domeniul politic şi religios, deci şi a dominaţiei asupra Germaniei înseşi, vi s-ar răspunde că această arenă de luptă se află în incinta universităţii, şi anume în sala de cursuri nr. 6, unde Schelling îşi ţine prelegerile despre filozofia revelaţiei. Căci în momentul de faţă toate opunerile individuale care fac controversată dominaţia filozofiei hegeliene au fost eclipsate, au pălit şi au trecut pe ultimul plan în faţa opoziţiei unice a lui Schelling. Toţi combatanţii care stau în afara filozofiei — Stahl, Hengstenberg, Neander — fac loc unui luptător de la care se aşteaptă să-l combată pe cel neînvins în propriul lui domeniu. Şi această luptă este într-adevăr destul de originală. Doi vechi prieteni din tinereţe, colegi de cameră la seminarul teologic din Tübingen, se întîlnesc din nou, după patruzeci de ani, ca adversari ; unul — mort de zece ani, dar mai viu ca oricînd în discipolii săi ; celălalt — spiritualiceşte mort de trei decenii, după cum spun aceştia din urmă, se pretinde acum, cu totul pe neaşteptate, plin de vigoare şi cere să fie recunoscut. Cine e suficient de „imparţial" pentru a se considera deopotrivă de străin de amîndoi, adică pentru a nu se considera hegelian — căci adept al lui Schelling, după puţinele lucruri spuse de acesta, nu se poate declara pînă acum, bineînţeles, nimeni —, cine se bucură, aşadar, de acest lăudabil privilegiu al „imparţialităţii" va vedea în sentinţa de moarte rostită împotriva lui Hegel, prin luarea de poziţie a lui Schelling la Universitatea din Berlin, o răzbunare a zeilor pentru sentinţa de moarte pe care, la timpul său, a rostit-o Hegel împotriva lui Schelling.

Un auditoriu numeros și foarte pestriț s-a adunat pentru a asista la această luptă. În frunte stau notabilitățile universității, corifeii științei, oameni care au creat fiecare o orientare aparte; lor li s-au rezervat locurile cele mai apropiate de catedră, iar în spatele lor stau într-o dezordine pestriță, după cum s-a nimerit, oameni de cele mai diferite poziții sociale, naționalități și confesiuni. În mijlocul tineretului exuberant vezi, ici și colo, cîte un ofițer superior cu barba căruntă, iar alături de el, într-o poziție complet degajată, un voluntar, care în alt anturaj, din respect față de mai marii săi, n-ar ști unde să se ascundă. Doctori și clerici bătrîni, ale căror foi matricole și-ar putea sărbători curînd jubileul, simt cum se redeșteaptă în ei studentul din anii de odinioară, de mult uitați, și vin din nou la prelegeri. Evrei și musulmani vor să afle ce-i aia revelație creștină. De peste tot auzi vorbindu-se nemțește, franțuzește, englezește, ungurește, leșește, rusește, neogrecește și turcește; dar iată că răsună clopoțelul și Schelling se urcă la catedră.

Un bărbat de statură mijlocie, cu părul alb și ochi veseli, de un albastru-deschis, cu o privire mai mult vioaie decît impunătoare, care, îmbinată cu oarecare embonpoint *, te face să conchizi că în fața ta se află mai curînd un blajin tată de familie decît un gînditor genial; o voce aspră, dar puternică, un dialect șvabo-bavarez cu veșnicul „eppes" în loc de „etwas" ** — iată cum arată Schelling.

Trec peste conținutul primelor lui prelegeri, pentru a ajunge direct la considerațiile lui despre Hegel, rezervîndu-mi însă dreptul de a adăuga strictul necesar pentru clarificarea lor. Reproduc cuvintele lui așa cum le-am notat chiar în timpul prelegerii.

„Filozofia identității, așa cum am formulat-o eu, reprezenta doar o latură a întregii filozofii, și anume cea negativă. Acest «negativ» ar fi trebuit sau să fie completat printr-o expunere a «pozitivului», sau, absorbind întregul conținut pozitiv al sistemelor filozofice anterioare, să se afirme ca «pozitivul» și astfel să se ridice la rangul de filozofie absolută. Soarta omului e și ea cîrmuită de o rațiune care îl face să persevereze în unilateralitate, pînă la epuizarea totală a posibilităților acesteia. Așa a fost și cu Hegel, care a formulat filozofia negativă ca filozofie absolută. Pomenesc numele d-lui Hegel pentru prima oară. Mi-am exprimat liber părerea despre Kant și Fichte, care au fost dascălii mei, și la fel voi proceda și cu Hegel, deși tocmai acest lucru nu-mi face nici o plăcere. Dar o voi face, domnii mei, deoarece v-am promis sinceritate deplină. Să nu vi se pară că mă feresc de ceva, că există puncte asupra cărora nu mă pot pronunța liber. Îmi amintesc de timpul cînd Hegel era interlocutorul meu, tovarășul meu apropiat, și trebuie să spun că, pe vremea cînd filozofia identității era în genere înțeleasă superficial și plat, el a fost acela care a salvat pentru viitor ideea ei fundamentală, căreia i-a rămas fidel pînă la capăt, așa cum mi-au dovedit-o în special prelegerile lui despre istoria filozofiei. El, care a găsit gata prelucrat un vast mate-

* — corpolență. — *Nota trad.* ** — „ceva". — *Nota trad.*

rial, și-a concentrat atenția mai ales asupra metodei, în timp ce noi, ceilalți, ne-am ocupat cu predilecție de conținutul filozofiei. Eu însumi, nemulțumindu-mă cu rezultatele negative dobîndite, aș fi primit cu dragă inimă, chiar din mîini străine, orice soluție satisfăcătoare.

De altfel, întrebarea care se pune aici este aceea dacă locul lui Hegel în istoria filozofiei — acel loc care i se cuvine printre marii cugetători — este acela de gînditor care a încercat să ridice filozofia identității la rangul de filozofie absolută, de ultimă filozofie, ceea ce, firește, se putea face numai schimbîndu-i-se considerabil conținutul ; și acest lucru intenționez să-l dovedesc pe baza propriilor lui scrieri, accesibile lumii întregi. Dacă mi se va spune că tocmai aceasta e ceea ce i se reproșează lui Hegel, voi răspunde că Hegel a făcut ceea ce era pentru el pe primul plan. Filozofia identității a trebuit să lupte cu sine însăși, să-și depășească propriile ei limite atîta timp cît nu era încă acea știință a «pozitivului» care se extinde și asupra existenței. Prin aceasta se explică tendința lui Hegel de a împinge filozofia identității dincolo de limitele ei, de limitele potenței ființării, a purei posibilități a ființării, și de a-i subordona existența.

«Hegel, care împreună cu Schelling s-a ridicat pînă la recunoașterea absolutului, s-a despărțit de el, deoarece considera că absolutul nu este presupus în *intuiția intelectuală*, ci a *fost găsit* de el pe cale științifică». Aceste cuvinte reprezintă textul despre care vă voi vorbi acum. — La baza pasajului de mai sus se află părerea că filozofia identității ar avea ca rezultat absolutul nu numai sub raportul esenței, ci și sub raportul existenței ; și întrucît punctul de plecare al filozofiei identității îl constituie non-diferența subiectului și a obiectului, se conchide că și existența lor ar fi fost dovedită prin intuiția intelectuală. De aceea Hegel crede cu toată sinceritatea că eu aș fi vrut să demonstrez cu ajutorul intuiției intelectuale *existența, ființarea* acestei non-diferențe, și îmi reprosează insuficiența demonstrației. Că nu am avut asemenea intenție se vede clar din declarațiile mele repetate că filozofia identității nu este un sistem al existenței, iar cît privește intuiția intelectuală, această determinație nu se mai întîlnește de loc în acea expunere a filozofiei identității pe care o consider singura științifică din toate scrierile mele din perioada timpurie. Această expunere se află acolo unde nu-i dă nimănui prin cap s-o caute, și anume în «Zeitschrift für spekulative Physik» [144] nr. 2, volumul al doilea. În alte scrieri din acea perioadă însă, sus-amintita determinație poate fi întîlnită, bineînțeles, ea fiind în parte o moștenire fichteeană. Fichte, cu care nu am vrut s-o rup de-a dreptul, a ajuns cu ajutorul intuiției intelectuale la a sa conștiință nemijlocită, la «Eu» ; eu am aderat la aceasta, pentru a ajunge pe această cale la non-diferență. Întrucît în intuiția intelectuală «Eul» nu mai este considerat subiectiv, el intră în sfera gîndului și ca atare încetează de a mai fi existent nemijlocit-cert. În felul acesta însăși intuiția intelectuală nu ar putea dovedi nici măcar existența «Eului» și dacă Fichte o folosește în acest scop, eu nu o pot invoca totuși, pentru ca, pornind de la ea, să demonstrez existența absolutului. Rezultă, așadar, că Hegel nu-mi putea reproșa insuficiența unei demonstrații pe care nici n-am intenționat s-o fac vreodată, ci doar că nu am spus destul de categoric că în genere nu mă ocup de problema existenței. Căci dacă Hegel cere dovada ființării potenței infinite, el depășește limitele rațiunii ; dacă potența infinită ar ființa, filozofia n-ar fi liberă de ființare, și aici e cazul să ne întrebăm dacă prius-ul ★ existenței poate fi gîndit. Hegel dă la această întrebare un răspuns negativ, căci el își începe logica cu ființa și trece îndată la un sistem al existenței. Noi însă răspundem afirmativ, luînd ca punct de plecare pura potență a ființării ca existență numai în gîndire. Hegel, care vorbește atît de mult despre imanență, e imanent numai în ceea ce *nu* este imanent gîndirii, căci ființarea este acest neimanent. A te retrage în sfera gîndirii pure înseamnă în special a părăsi

★ — primatul. — *Nota trad.*

orice ființare în afara sferei gîndului. Afirmația lui Hegel că existența absolutului este demonstrată în logică prezintă și dezavantajul că în felul acesta avem infinitul de două ori : la sfîrșitul logicii și apoi încă o dată la sfîrșitul întregului proces. În general nu se poate înțelege de ce în sistemul «Enciclopediei» logica este pusă chiar la început, în loc să străbată tot ciclul, înviorîndu-l".

Așa spune Schelling. În cea mai mare parte, și pe cît mi-a fost cu putință, am reprodus propriile lui cuvinte, și mă încumet să afirm că el n-ar putea refuza să-și pună semnătura sub aceste extrase. În completarea celor de mai sus adaug din prelegerile lui anterioare că el consideră lucrurile sub două aspecte, făcînd distincție între quid și quod *, între esență și concept, de o parte, și existență, de altă parte. Problemele de primul gen el le atribuie științei rațiunii pure sau filozofiei negative, problemele de al doilea gen — unei științe cu elemente empirice care abia trebuie creată, filozofiei pozitive. Despre cea de-a doua nu s-a știut nimic pînă acum, pe cînd prima a apărut acum patruzeci de ani într-o formulare imperfectă, la care a renunțat însuși Schelling, iar acum o dezvoltă în expresia ei adevărată, adecvată. La baza ei stă rațiunea, potența pură a cunoașterii, care are drept conținut nemijlocit potența pură a ființării, infinita posibilitate a ființării. Al treilea principiu necesar este aici potența care se ridică *deasupra* ființării și care nu se mai poate exterioriza ; această potență este absolutul, spiritul, ceea ce este eliberat de necesitatea trecerii în ființare și stăruie într-o eternă libertate față de ființare. Absolutul poate fi numit și unitatea „orfică" ** a celorlalte două potențe, ca ceva în afara căruia nu există nimic. Dacă potențele intră în opoziție una față de alta, această exclusivitate a lor este finitatea.

Cred că aceste cîteva teze sînt suficiente pentru înțelegerea considerațiilor de mai sus și pentru clarificarea trăsăturilor fundamentale ale neoschellingianismului, în măsura în care pot fi caracterizate aici și pînă acum. Îmi mai rămîne să trag de aici concluziile pe care Schelling, cu bună știință poate, le-a trecut sub tăcere și să mă ridic în apărarea marelui dispărut.

Dacă dezbrăcăm de limbajul ei cancelarist sentința de moarte rostită de Schelling împotriva sistemului hegelian, reies următoarele : Hegel, la drept vorbind, nici nu a avut un sistem propriu, ci și-a dus jalnica lui existență din firimiturile căzute de la masa gîndirii mele. În timp ce eu mă ocupam de partie brillante ***, de filozofia pozitivă, el s-a dedicat cu pasiune acelei partie honteuse **** care este filozofia negativă, și, deoarece eu n-aveam timp de așa ceva, a luat asupra sa perfecționarea și prelucrarea acesteia, nespus

* Cf. volumul de față, p. 399. — *Nota red.* ** — corespunzătoare cultului lui Orfeu, orfismului. — *Nota trad.* *** — partea strălucitoare. — *Nota trad.* **** — partea rușinoasă. — *Nota trad.*

de fericit că i-am încredințat barem această treabă. Vreți să-l dojeniți pentru aceasta? „El a făcut ceea ce era pentru el pe primul plan". Lui Hegel i se cuvine, totuși, „un loc printre marii gînditori", deoarece „el a fost singurul care a recunoscut ideea fundamentală a filozofiei identității, în timp ce toți ceilalți o înțelegeau superficial și plat". Și totuși n-a reușit să dea ceva ca lumea, deoarece a vrut să facă din jumătate filozofie toată filozofia.

Lui Hegel i se atribuie de obicei o butadă celebră, care însă, după cum se vede din considerațiile reproduse mai sus, îi aparține fără îndoială lui Schelling: „Numai unul dintre discipolii mei m-a înțeles, dar și acela, din păcate, m-a înțeles greșit".

Serios vorbind însă, ar trebui să ne întrebăm dacă noi, care-i datorăm lui Hegel mai mult decît îi datorează el lui Schelling, putem tolera ca pe piatra funerară a defunctului să se scrie asemenea ofense, fără să ne ridicăm în apărarea onoarei lui, trimițînd o provocare defăimătorului, oricît ar fi el de temut? Și orice ar spune Schelling, aprecierea lui la adresa lui Hegel este o ofensă, indiferent de forma științifică în care el a învesmîntat-o. La nevoie aș putea să-l prezint, „într-o manieră pur științifică", pe d-l Schelling și pe oricare altul într-o lumină atît de proastă, încît i-aș convinge îndată de superioritatea „metodei științifice". Dar la ce bun? Și fără această ar fi din partea mea o impertinență dacă eu, tînărul, m-aș apuca să dau sfaturi unui moșneag, și cu atît mai mult lui Schelling, căci oricît de categoric a trădat el libertatea, el rămîne totuși descoperitorul absolutului, și numele lui, atît timp cît el se prezintă ca precursor al lui Hegel, este rostit de noi toți cu cea mai profundă veneratie. Dar Schelling în postura de urmaș al lui Hegel nu-mi poate pretinde decît puțină stimă și în nici un caz nu-mi poate cere să-mi păstrez calmul și sîngele rece, căci eu m-am ridicat în apărarea memoriei unui defunct, și se știe că unui combatant îi șade bine să fie întrucîtva pătimaș; cine își scoate calm sabia este rareori însuflețit de cauza pentru care luptă.

Trebuie să spun că prelegerea ținută aici de Schelling, și în special aceste insulte la adresa lui Hegel, nu mai îngăduie nici o îndoială în privința unui lucru pe care pînă acum nu am vrut să-l credem, și anume în privința asemănării dintre original și portretul schițat în prefața la cunoscuta broșură a lui Riedel [145], apărută recent. Dacă această manieră în care Schelling, vorbind despre întreaga dezvoltare a filozofiei în acest secol, despre Hegel, Gans, Feuerbach, Strauss și Ruge, despre „Deutsche Jahrbücher", îi pune mai întîi într-o poziție de dependență față de el, iar apoi nu numai că-i neagă, ci, printr-o figură retorică menită să-l prezinte numai

pe *el* într-o lumină mai favorabilă, înfățișează această orientare a gîndirii ca un lux pe care și l-a îngăduit spiritul, ca o confuzie curioasă, ca o galerie de erori inutile, — dacă aceasta, repet, nu întrece tot ce i se reproșează lui Schelling în broșura amintită mai sus, atunci nu mai știu ce se numește, în relațiile dintre oameni, buna-cuviință. Trebuie să recunoaștem, ce-i drept, că lui *Schelling* i-a fost greu să găsească o cale de mijloc care să nu-l compromită nici pe el, nici pe Hegel, și am putea scuza acest egoism care l-a determinat să-și sacrifice prietenul pentru a se salva pe sine. Dar el merge prea departe cînd cere secolului nostru să șteargă cu buretele, ca timp pierdut de pomană, ca orientare greșită, patruzeci de ani de trudă și de activitate creatoare, patruzeci de ani de gîndire căreia i-au fost jertfite cele mai scumpe interese și cele mai sfinte tradiții, — și toate acestea numai pentru ca *Schelling* să nu apară ca un om de prisos în decursul acestor patruzeci de ani. Și sună mai mult decît ca o ironie din partea lui atunci cînd, acordîndu-i lui Hegel un loc printre marii gînditori, el o face în așa fel încît de fapt îl exclude din rîndul lor și îl tratează ca pe o creație a sa, ca pe slujitorul său ; și, în sfîrșit, nu este oare din partea lui Schelling un fel de lăcomie de idei, o meschinărie — sau cum s-o mai fi numind această binecunoscută și josnică patimă ? — să revendice drept proprietate a sa, ba chiar drept carne din carnea sa, tot ce consideră că e just la Hegel ? Ar fi fost straniu — nu-i așa ? — dacă vechiul adevăr schellingian nu s-ar fi putut menține decît în proasta formă hegeliană, și în acest caz reprosul pentru lipsă de claritate în formulări, pe care Schelling i l-a aruncat alaltăieri lui Hegel, s-ar întoarce în mod inevitabil împotriva lui însuși, ceea ce, după aprecierea generală, se întîmplă, ce-i drept, de pe acum, în pofida făgăduitei claritățí a expunerii. Cine se lansează în perioade ca acelea care se întîlnesc în permanență la Schelling, cine folosește expresii ca quidditativ * și quoddditativ **, unitate orfică etc. și, nereușind s-o scoată la capăt nici cu ajutorul lor, se mai vede nevoit să recurgă în fiece clipă la cuvinte și expresii latinești și grecești, acela, bineînțeles, se privează de dreptul de a critica stilul lui Hegel.

Mai mult ca orice însă merită Schelling să fie compătimit pentru nenorocita lui confuzie în problema existenței. Bunul, naivul Hegel, cu a sa credință în existența rezultatelor filozofice, în dreptul rațiunii de a pătrunde în existență, de a domina ființarea ! Ar fi fost totuși ciudat dacă Hegel, care l-a studiat atît de temeinic pe Schelling și vreme îndelungată a avut cu el legături personale,

* — care se referă la noțiunea de esență. — *Nota trad.* ** — care se referă la noțiunea de existență. — *Nota trad.*

precum și toți ceilalți care au căutat să pătrundă sensul filozofiei identității n-ar fi observat de loc esențialul, și anume că toate acestea nu sînt decît fleacuri care au existat numai în capul lui Schelling și nici n-au avut pretenția de a exercita vreo influență asupra lumii exterioare. Lucrul acesta ar fi trebuit să fie scris undeva și fără îndoială că cineva l-ar fi găsit. Și te simți într-adevăr tentat să te îndoiești dacă aceasta a fost din capul locului părerea lui Schelling sau este pur și simplu ceva adăugat ulterior.

Dar noua versiune a filozofiei identității ? Kant a eliberat gîndirea rațională de spațiu și timp ; Schelling ne mai ia și existența. Ce ne mai rămîne atunci ? Nu este aici locul să dovedim că, contrar celor susținute de Schelling, existența ține, fără îndoială, de sfera gîndului, ființarea este imanentă spiritului, iar teza fundamentală a întregii filozofii moderne — cogito, ergo sum * — nu poate fi răsturnată prin cîteva fraze spuse la repezeală. Să mi se îngăduie însă să întreb dacă o potență lipsită de ființare poate genera o ființare, dacă o potență care nu se mai poate exterioriza mai este încă potență și dacă trihotomia potențelor nu corespunde în chip ciudat *trinității* ideii, naturii și spiritului, așa cum rezultă ea din „Enciclopedia" lui Hegel.

Și ce rezultă din toate acestea pentru filozofia revelației ? Ea ține, firește, de „*filozofia pozitivă*", de latura empirică. Singura ieșire pentru Schelling este să considere revelația ca un fapt și s-o fundamenteze într-un mod oarecare, dar nu prin rațiune, căci și-a tăiat singur toate căile care duc spre un asemenea mod de fundamentare. La Hegel totul nu e chiar atît de simplu, sau poate că Schelling mai are în buzunar și alte soluții ? Reiese, așadar, că pe bună dreptate această filozofie poate fi numită empirică, teologia ei — pozitivă, iar jurisprudența ei va fi mai curînd istorică. Un asemenea rezultat s-ar asemăna, firește, cu o înfrîngere, deoarece toate acestea le-am cunoscut înainte de sosirea lui Schelling la Berlin.

Sarcina *noastră* va fi să-i urmărim firul gîndirii și să apărăm de profanare mormîntul marelui maestru. Nu ne temem de luptă. Nu dorim nimic mai mult decît să ne aflăm cîtva timp în situația de ecclesia pressa **. Aici se produce o delimitare a spiritelor. Tot ce este autentic trece cu bine prin proba focului, iar de elementele șubrede ne despărțim cu dragă inimă. Adversarii trebuie să recunoască faptul că tineretul se adună, în număr mai mare ca oricînd, sub steagurile noastre, că niciodată ideile care ne stăpînesc nu au cunoscut o dezvoltare mai largă, că niciodată nu au fost de par-

* — gîndesc, deci exist. — *Nota trad.* ** — biserică prigonită. — *Nota trad.*

tea noastră atîția oameni curajoși, dîrji și talentați ca astăzi. Să pornim deci curajos la luptă împotriva noului dușman ; în cele din urmă se va găsi printre noi cineva care va dovedi că sabia entuziasmului este tot atît de bună ca și cea a geniului.

Iar *Schelling* n-are decît să încerce să înjghebeze în jurul lui o școală. Mulți i se alătură acum numai pentru că sînt, ca și el, împotriva lui Hegel și acceptă bucuros pe oricine îl atacă, fie el chiar Leo sau Schubarth. Cred însă că pentru aceștia Schelling este prea bun. Viitorul va arăta dacă va mai găsi și alți adepți. Deocamdată nu cred că va reuși, deși cîțiva dintre auditorii lui fac progrese și au ajuns deja la *indiferență*.

Scris de F. Engels în a doua jumătate a lunii noiembrie 1841
Publicat în revista „Telegraph für Deutschland" nr. 207 și 208 din decembrie 1841
Semnat : Friedrich Oswald
Se tipărește după textul apărut în revistă. Tradus din limba germană

SCHELLING ŞI REVELAŢIA

CRITICA RECENTULUI ATENTAT AL REACŢIUNII ÎMPOTRIVA FILOZOFIEI LIBERE

Sînt zece ani de cînd deasupra munţilor Germaniei de sud a apărut un nor de furtună care înaintează tot mai ameninţător şi mai întunecos asupra filozofiei nord-germane. Schelling reapăruse la München ; se spunea că elaborarea noului său sistem se apropie de sfîrşit şi că el se pregăteşte să-l opună preponderenţei şcolii hegeliene. Schelling însuşi se pronunţase cu hotărîre împotriva acestui curent, iar celorlalţi adversari ai şcolii hegeliene, atunci cînd toate argumentele lor se dovedeau neputincioase în faţa forţei biruitoare a acestei doctrine, le mai rămînea un ultim refugiu : să declare că Schelling va fi acela care, în ultimă instanţă, o va desfiinţa.

De aceea discipolii lui Hegel nu puteau decît să se bucure cînd cu şase luni în urmă Schelling a sosit la Berlin şi a promis să supună aprecierii publice sistemul său, acum gata elaborat. Ei puteau spera că de acum încolo nu le va mai fi dat să asculte discuţii goale şi plicticoase despre el, marele necunoscut, şi că, în sfîrşit, vor putea vedea ce reprezintă sistemul lui. Pentru şcoala hegeliană de altfel, cu spiritul de luptă prin care a excelat întotdeauna, cu încrederea în sine care o caracterizează, prilejul de a încrucişa spada cu un adversar renumit nu putea fi decît binevenit. Se ştie doar că pe Schelling încă de mult l-au provocat la discuţii Gans, Michelet şi „Athenäum", iar pe discipolii lui mai tineri „Deutsche Jahrbücher".

Astfel s-a ivit deasupra noastră norul de furtună şi s-a descărcat într-o avalanşă de tunete şi fulgere, care de la catedra lui Schelling au început să răscolească tot Berlinul. Acum tunetele au amuţit, fulgerele nu mai brăzdează cerul. Dar şi-au atins ele scopul ? A fost oare cuprins de flăcări întregul edificiu al sistemului hege-

lian, acest falnic palat al gîndirii ? Se grăbesc oare hegelienii să salveze tot ce mai poate fi salvat ? Pînă în prezent nimic nu arată că ar fi așa.

Și, totuși, de la Schelling se așteptase totul. Oare n-au stat în genunchi „pozitivii" [146] și nu s-au plîns de cumplita secetă care se abătuse peste pămîntul făgăduinței, rugîndu-se să vină odată norul de ploaie care se zărea departe la orizont ? Și oare nu semăna aceasta ca două picături de apă cu ceea ce s-a întîmplat în Izrael cînd poporul l-a implorat pe profetul Ilie să alunge pe preoții de tristă memorie ai lui Baal ? Și cînd, în sfîrșit, a sosit marele exorcist, toată această zgomotoasă și nerușinată campanie de denunțuri a amuțit, toată larma asurzitoare și toată turbarea s-au potolit pentru ca să nu se piardă nici un cuvînt din noua revelație ! Cu cîtă modestie s-au retras toți acești viteji cavaleri de la „Evangelische" și „Allgemeine Berliner Kirchenzeitung", de la „Literarischer Anzeiger" și de la revista lui Fichte [147], pentru a face loc sfîntului Gheorghe, care trebuie să strivească îngrozitorul balaur al hegelianismului, a cărui răsuflare este flacăra necredinței și fumul întunecării ! Oare nu se întronase pe pămînt o liniște de parcă sfîntul duh s-ar fi pregătit să pogoare, de parcă însuși dumnezeu ar fi vrut să vorbească dintre nori ?

Iar cînd filozoficul mesia s-a urcat pe tronul său de lemn și foarte prost capitonat din Auditorium maximum *, cînd a început să vestească lumii fapte ale credinței și minuni ale revelației, cu ce strigăte de entuziasm au fost întîmpinate cuvintele lui în tabăra de luptă a „pozitivilor" ! Pe buzele tuturor era numele lui, al aceluia în care reprezentanții curentului „creștin" își puseseră toate speranțele ! Oare n-am auzit că, asemenea lui Roland, acest neînfricat erou va porni de unul singur pe pămînt dușman pentru a-și înfige steagul în inima țării inamice, pentru a arunca în aer citadela cea mai ascunsă a fărădelegii, cetatea de nimeni încă cucerită a ideii, astfel încît, lipsiți de sprijin, dușmanii să nu mai poată găsi în propria lor țară nici sfat, nici refugiu sigur ? Nu se proclama oare deja prăbușirea hegelianismului, care era așteptată să se producă pînă la paștele anului 1842, precum și moartea tuturor ateilor și a necreștinilor ?

Totul s-a petrecut însă altfel. Filozofia hegeliană continuă să trăiască la catedră, în literatură, în rîndurile tineretului ; ea știe că toate loviturile îndreptate pînă acum împotriva ei nu i-au putut pricinui nici cel mai mic rău și continuă să pășească liniștită pe calea propriei ei dezvoltări interioare. Influența ei asupra națiunii, după cum arată furia crescîndă și activitatea tot mai intensă a

* — Marea sală de curs. — *Nota trad.*

adversarilor ei, creşte cu repeziciune, în timp ce Schelling i-a lăsat nemulţumiţi pe aproape toţi ascultătorii săi.

Acestea sînt fapte împotriva cărora nu vor putea aduce vreo obiecţie cît de cît întemeiată nici chiar puţinii adepţi ai înţelepciunii neoschellingiene. Cînd s-a observat că ideile preconcepute care s-au format în privinţa lui Schelling îşi găsesc o confirmare chiar mai mult decît suficientă, mai întîi nu s-a prea ştiut cum s-ar putea îmbina respectul cuvenit bătrînului maestru al ştiinţei cu acea respingere făţişă, categorică a pretenţiilor lui la care ne obliga datoria faţă de Hegel. Curînd însă Schelling ne-a făcut plăcerea să ne scoată chiar el din această dilemă, exprimîndu-se despre Hegel într-o formă care ne-a scutit de orice obligaţie de a-l menaja pe acest pretins urmaş şi pretins biruitor al lui Hegel. Iată de ce nu mi se va putea lua nici mie în nume de rău dacă în aprecierile mele voi urma un principiu democratic şi, fără a ţine seama de persoane, mă voi limita să expun doar fondul chestiunii şi istoricul ei.

Cînd în 1831 Hegel, murind, şi-a lăsat sistemul moştenire discipolilor săi, numărul acestora era încă relativ redus. Sistemul exista în acea formă, ce-i drept, riguroasă şi rigidă, dar şi trainică, care de atunci încoace a fost de atîtea ori criticată, dar care nu a fost altceva decît o necesitate. Însuşi Hegel, cu încrederea sa mîndră în forţa ideii, a făcut prea puţin pentru popularizarea doctrinei sale. Toate lucrările publicate de el au fost scrise într-un stil riguros ştiinţific, aproape inabordabil, şi, ca şi „Jahrbücher für vissenschaftliche Kritik", în care scriau în acelaşi stil discipolii lui, nu puteau conta decît pe un cerc restrîns de învăţaţi, şi chiar numai pe aceia dintre ei pe care îi preocupa această doctrină. Limba n-avea de ce să se ruşineze de cicatricele căpătate în lupta cu gîndirea ; pe primul plan se punea sarcina de a înlătura cu hotărîre tot ce era legat de reprezentări, de simţuri, tot ce era fantastic, şi de a înţelege gîndirea pură în autocrearea ei. Odată dobîndită această bază de operaţii sigură, se putea aştepta în linişte orice reacţie ulterioară din partea elementelor excluse şi se putea coborî chiar în sfera conştiinţei nefilozofice, căci spatele rămînea acoperit. Influenţa prelegerilor hegeliene rămînea mereu limitată la cadrul unui cerc restrîns, şi, oricît de însemnată a fost, ea nu putea să aducă roade decît în anii de mai tîrziu.

Cînd însă Hegel a murit, filozofia lui a început să trăiască. Editarea operelor lui complete, şi în special a prelegerilor lui, a exercitat o mare înrîurire. Se deschiseseră noi porţi spre minunata comoară care zăcea ascunsă în adîncurile tăcute ale muntelui şi a cărei splendoare strălucise pînă atunci numai pentru cîţiva. Destul

de mic fusese numărul acelora care avuseseră curajul să pătrundă fără îndreptar în acest labirint; acum însă se deschidea un drum drept și comod pe care se putea ajunge la fabulosul tezaur. Totodată doctrina lui Hegel căpăta la discipolii lui o formă mai omenească, mai concretă, opoziția din partea filozofiei însăși devenea tot mai slabă și mai neînsemnată și treptat s-a ajuns pînă acolo că numai teologii și juriștii închistați mai puteau fi auziți plîngîndu-se de impertinența cu care un nechemat pătrunsese în domeniul lor. Tineretul s-a aruncat cu atît mai avid asupra noilor idei, cu cît școala însăși înregistrase între timp un progres care dădea imbold discuțiilor foarte importante privind toate problemele vitale atît ale științei, cît și ale practicii.

Zăgazurile pe care Hegel însuși le pusese impetuosului și năvalnicului torent al concluziilor ce decurg din doctrina lui au fost în parte condiționate de timpul în care trăise el și, în parte, de personalitatea sa. În linii mari, sistemul fusese elaborat încă înainte de 1810, iar în 1820 concepția lui Hegel despre lume era deja definitiv formată. Concepțiile sale politice, a sa teorie a statului, formată sub influența instituțiilor engleze, poartă incontestabil amprenta perioadei Restaurației, ceea ce s-a reflectat și în faptul că el n-a înțeles revoluția din iulie ca o necesitate a istoriei universale. Astfel Hegel a verificat asupra lui însuși exactitatea maximei sale potrivit căreia orice filozofie nu este decît conținutul de idei al epocii ei. Pe de altă parte, dacă părerile lui personale s-au clarificat datorită sistemului, ele n-au rămas totuși fără influență asupra acestuia din urmă. Așa, de pildă, filozofia religiei și filozofia dreptului ar fi arătat la Hegel cu totul altfel dacă el ar fi făcut în mai mare măsură abstracție de elementele pozitive de care era îmbibat sub influența ambianței spirituale a timpului său, trăgînd în schimb mai multe concluzii din gîndirea pură. De aici toate inconsecvențele, toate contradicțiile pe care le întîlnim la Hegel. Tot ce este în filozofia sa a religiei prea ortodox și în filozofia dreptului prea pseudoistoric trebuie privit din acest punct de vedere. Principiile poartă întotdeauna amprenta independenței și a liberei-cugetări, însă concluziile — și aceasta nu o neagă nimeni — sînt adeseori prudente, chiar neliberale. Aici au intervenit o parte dintre discipolii lui, care, rămînînd fideli principiilor, au respins concluziile dacă acestea nu-și puteau găsi justificarea. S-a format un curent de stînga. Ruge i-a creat în „Hallische Jahrbücher" un organ de presă și îndată după aceasta a fost proclamat sfîrșitul dominației „pozitivului". Dar ei nu se încumetau încă să-și expună deschis toate concluziile. Reprezentanții acestui curent considerau, chiar și după Strauss, că mai stau pe terenul creștinismului și chiar

se făleau cu acest creştinism în faţa evreilor. Probleme ca aceea a persoanei lui dumnezeu şi a nemuririi individuale nu le erau încă nici lor destul de clare pentru a se putea pronunţa categoric asupra lor. Mai mult chiar, atunci cînd au simţit că concluziile inevitabile vor fi trase curînd, ei au început să se întrebe dacă n-ar fi indicat ca noua doctrină să rămînă un bun ezoteric al şcolii şi o taină pentru naţiune. Atunci a apărut Leo cu „Hegelingii" lui, făcînd astfel adversarilor săi un mare serviciu ; ca în genere tot ce urmărea desfiinţarea acestui curent, atacurile lui Leo n-au făcut decît să folosească curentului şi să-i dovedească cît se poate de clar că merge mînă în mînă cu spiritul universal. Atacurile lui Leo au contribuit la clarificarea ideii pe care o aveau hegelingii despre ei înşişi şi au trezit din nou în ei curajul mîndru care însoţeşte adevărul, fără a da înapoi în faţa celor mai extreme concluzii ale acestuia, şi-l rosteşte clar şi răspicat fără a se teme de urmări. Este amuzant să citeşti acum ce au scris atunci împotriva lui Leo hegelingii în apărarea lor, este amuzant să-i vezi pe aceşti sărmani hegelingi zbătîndu-se, apărîndu-se împotriva concluziilor lui Leo şi făcînd pe marginea lor tot felul de rezerve. Nimănui dintre ei nu-i mai trece acum prin minte să respingă capetele de acuzare ale lui Leo, atît de mare a devenit cutezanţa lor în ultimii trei ani. „Esenţa creştinismului" a lui Feuerbach [148], „Dogmatica" lui Strauss [149] şi „Deutsche Jahrbücher" arată ce roade a dat campania de denunţări a lui Leo, iar „Die Posaune" [150] demonstrează chiar că respectivele concluzii se găsesc în însăşi opera lui Hegel. Această carte este atît de importantă pentru elucidarea poziţiei lui Hegel chiar şi numai pentru că arată cît de frecvent, în el, gînditorul independent şi îndrăzneţ l-a biruit pe profesorul supus la mii de influenţe. Ea este o reabilitare a personalităţii omului căruia i s-a cerut să se ridice deasupra timpului său nu numai în sfera în care era genial, ci şi în domenii în care nu era. Aici avem o confirmare a faptului că Hegel a îndreptăţit şi această aşteptare.

Astfel „banda de hegelingi" nu mai ascunde acum că nu mai poate şi nu mai vrea să vadă în creştinism o limită a ei. Toate principiile fundamentale ale creştinismului, ba chiar tot ce în genere se numea pînă acum religie, s-a prăbuşit sub loviturile necruţătoare ale criticii raţiunii ; ideea absolută se pretinde a fi întemeietoare a unei ere noi. Marea revoluţie căreia filozofii francezi ai secolului trecut nu i-au fost decît precursori şi-a găsit încununarea în imperiul gîndirii, şi-a realizat autocrearea. Filozofia protestantismului, care a început de la Descartes, şi-a încheiat dezvoltarea ; a început o eră nouă, şi este datoria sfîntă a tuturor acelora care merg în pas cu autodezvoltarea spiritului să introducă în conştiinţa

națiunii acest rezultat grandios și să-l ridice la rangul de principiu vital al Germaniei.

În timp ce se săvîrșea această dezvoltare interioară a filozofiei hegeliene, n-a rămas neschimbată nici situația ei exterioară. Ministrul Altenstein, cu al cărui sprijin fusese pregătit în Prusia un leagăn al noii doctrine, a încetat din viață ; o dată cu schimbările ce au urmat nu numai că a încetat orice ocrotire a acestei doctrine, ci s-a manifestat chiar tendința de a o despărți treptat de stat. Aceasta a fost urmarea unei mai puternice afirmări a principiilor atît din partea statului, cît și din partea filozofiei. Întrucît aceasta din urmă nu se jena să spună ceea ce considera ea că trebuie spus, era cît se poate de firesc ca și statul să-și impună cu mai multă hotărîre concluziile. Prusia este un stat monarhic creștin și poziția ei în lume îi dă dreptul de a pretinde ca principiile ei să fie recunoscute ca efectiv valabile. Le poți împărtăși sau nu, dar ele există, iar Prusia e destul de puternică pentru ca în caz de nevoie să impună respectarea lor. La aceasta se adaugă faptul că filozofia hegeliană nu are nici un motiv să se plîngă de acest lucru. Situația ei anterioară o punea într-o lumină falsă și-i aducea o mulțime de pseudoadepți pe care nu se putea conta într-o perioadă de luptă. Falșii ei prieteni, egoiștii, superficialii, inconsecvenții, cei neliberi, s-au retras acum cu bine și ea știe astăzi în ce situație se află și pe cine poate conta. În plus, ascuțirea contradicțiilor nu poate decît s-o bucure, căci victoria finală îi este asigurată. A fost, așadar, cît se poate de firesc ca, în opoziție cu tendințele care au predominat pînă în ultimul timp, să fie invitați reprezentanți ai orientării opuse. Lupta împotriva filozofiei hegeliene s-a încins din nou, iar cînd fracțiunea istorică-pozitivă a prins curaj, a fost chemat la Berlin Schelling pentru a spune cuvîntul hotărîtor în această dispută și pentru a se răfui cu doctrina lui Hegel în propriul ei domeniu, în domeniul filozofiei.

Apariția lui Schelling la Berlin nu putea să nu trezească un viu interes general. El a jucat un rol atît de însemnat în istoria filozofiei moderne ; în pofida tuturor impulsurilor care i se datoresc lui, el n-a dat totuși niciodată un sistem închegat și a amînat mereu încheierea socotelilor lui cu știința, pînă cînd a promis în cele din urmă să prezinte acum acest bilanț definitiv al întregii sale activități. El s-a apucat într-adevăr să realizeze împăcarea credinței cu știința, a filozofiei cu revelația și multe alte lucruri promise în prima sa prelegere. Un alt moment important care făcea să crească interesul stîrnit de el era poziția lui față de acela pe care venise să-l doboare. Prieteni și colegi de cameră încă din anii de universitate, acești doi oameni au trăit apoi la Jena

într-o prietenie atît de strînsă, încît nici pînă în ziua de azi nu se ştie care a fost influenţa exercitată de fiecare dintre ei asupra celuilalt. Cert este un singur lucru, şi anume că Hegel a fost acela care i-a arătat lui Schelling în ce măsură acesta, fără să-şi dea seama, l-a depăşit pe Fichte *. Curînd însă după despărţirea lor, căile lor de dezvoltare, pînă atunci paralele, au început să se separe. Hegel, a cărui dialectică neliniştită, profund lăuntrică a început să se dezvolte cu adevărat abia acum, după ce influenţa lui Schelling trecuse pe ultimul plan, a făcut în 1806, în „Fenomenologia spiritului" [151], un uriaş pas înainte în comparaţie cu punctul de vedere al filozofiei naturii şi s-a declarat independent de ea. Schelling a început să-şi piardă tot mai mult speranţa în posibilitatea de a obţine pe calea aleasă de el marile rezultate la care năzuia şi a încercat încă de pe atunci să ajungă la noţiunea de absolut pe o cale nemijlocită, pornind de la premisa empirică a unei revelaţii superioare. În timp ce gîndirea creatoare a lui Hegel se manifesta tot mai energic, mai viu şi mai activ, Schelling, după cum arată chiar numai adoptarea unei asemenea ipoteze, a căzut într-o stare de sleire spirituală, care şi-a găsit curînd expresia şi în încetarea treptată a activităţii lui publicistice. Oricît de mulţumit de sine ne-ar povesti el acum despre îndelungata lui muncă filozofică săvîrşită în linişte, despre tainicele comori ale mesei sale de lucru, despre războiul lui de treizeci de ani cu gîndirea, nimeni nu-l mai crede. Este oare de conceput ca un om care şi-a concentrat întreaga sa forţă spirituală asupra unui singur punct, care se consideră încă în deplinătatea acelei forţe tinereşti care l-a depăşit cîndva pe un *Fichte*, un om care se pretinde a fi un erou al ştiinţei, un geniu de mîna întîi — şi doar numai un asemenea om l-ar fi putut răsturna pe Hegel, asta trebuie s-o recunoască oricine —, este oare de conceput ca un asemenea om să-şi irosească peste treizeci de ani pentru a obţine nişte rezultate atît de neînsemnate ? Dacă Schelling n-ar fi căutat să-şi facă atît de comodă activitatea filozofică, n-am fi avut oare în faţa noastră, expuse în diferite lucrări tipărite, toate etapele gîndirii lui ? De altfel, în această privinţă el a avut întotdeauna o atitudine nu tocmai reţinută, publicînd imediat, fără prea multă critică, tot ceea ce găsea nou. Dacă în tot acest timp el a continuat să se simtă rege al ştiinţei, cum a putut trăi fără a fi

* Dacă Schelling este într-adevăr animat de „francheţea şi sinceritatea" cu care se laudă, dacă este într-adevăr sincer convins de ceea ce afirmă despre Hegel şi are temeiuri pentru asa ceva, atunci s-o dovedească publicînd corespondenţa sa cu Hegel, pe care, după cum se spune, o deţine el sau a cărei publicare depinde numai de el. Dar tocmai aici e punctul vulnerabil al lui Schelling. Dacă ne pretinde, aşadar, să credem în sinceritatea lui, atunci să vină cu această dovadă, care va pune capăt tuturor controverselor iscate în jurul chestiunii în discuţie.

recunoscut de poporul său, cum s-a putut mulțumi cu existența jalnică a unui monarh detronat, a unui Carol al X-lea, cum s-a putut mulțumi cu purpura de mult uzată și decolorată a filozofiei identității ? Nu trebuia el oare să facă uz de toate mijloacele pentru a-și redobîndi drepturile pierdute, pentru a-și recuceri tronul, care-i fusese răpit de unul „venit mai tîrziu" ? În loc de a proceda astfel, el a părăsit calea gîndirii pure, cufundîndu-se în fantasmagorii mitologice și teozofice și, după cum trebuie să credem, și-a pus sistemul la dispoziția regelui Prusiei, căci la chemarea acestuia a fost îndată gata ceea ce nu-și putuse găsi pînă acum forma definitivă. Așa a sosit el aici, aducînd în valiza sa împăcarea credinței cu știința, și, după ce a făcut să se vorbească despre el, a urcat în sfîrșit la catedră. Și ce este acel ceva nou pe care l-a adus cu sine, acel ceva nemaiauzit cu care voia să facă minuni ? E filozofia revelației, pe care, „începînd din 1831", a predat-o „exact în aceeași formă" la München, și filozofia mitologiei, „care datează dintr-o perioadă și mai veche". Lucruri foarte vechi, care timp de zece ani au fost propagate fără nici un rezultat la München și care n-au fost în stare să-l captiveze decît pe un Ringseis sau pe un Stahl. Și aceasta numește Schelling „sistemul" său ! Iată deci unde stau forțele menite să izbăvească lumea, vrăjile chemate să alunge ateismul : în aceste semințe care n-au vrut să încolțească la München ! De ce nu și-a publicat Schelling aceste prelegeri, care sînt de zece ani gata întocmite ? La un om atît de încrezut și atît de sigur de succes cum e Schelling, trebuie să existe o cauză ascunsă, o tainică îndoială care îl reține de la un asemenea pas.

Luînd cuvîntul în fața publicului berlinez, el a pășit, firește, într-o arenă publică mai largă decît cea pe care a avut-o pînă acum la München. Ceea ce acolo a putut ușor să rămînă o învățătură ezoterică secretă, căci nimeni nu se sinchisea de așa ceva, se scoate aici fără cruțare la lumina zilei. Aici nimeni nu e lăsat să intre în împărăția cerurilor dacă n-a trecut mai întîi prin purgatoriul criticii. Orice lucru neobișnuit, spus azi la universitatea de aici, apare mîine în toate ziarele germane. De aceea toate motivele care l-au reținut pe Schelling de la publicarea prelegerilor sale ar fi trebuit să-l rețină și de la mutarea sa la Berlin, ba chiar în și mai mare măsură, căci cuvîntul tipărit nu îngăduie nici o confuzie, pe cînd cel rostit în treacăt, notat în pripă și, poate, auzit numai pe jumătate este inevitabil expus răstălmăcirilor. Bineînțeles însă că acum el nu mai avea de ales ; trebuia să plece la Berlin, altminteri prin refuzul său și-ar fi recunoscut incapacitatea de a înfrînge hegelianismul. Nici tipărirea cursului nu mai era oportună, căci la Berlin el trebuia să aducă ceva nou, nepublicat încă, iar că

în sertarul „mesei lui de lucru" nu mai era nimic altceva se vede din prelegerile pe care le-a ţinut aici.

În asemenea împrejurări s-a urcat Schelling la catedră şi, plin de încredere în sine, şi-a început cursul în faţa unei asistenţe de aproape patru sute de persoane din toate păturile sociale şi de toate naţionalităţile, promiţînd dinainte ascultătorilor săi ceva cu totul neobişnuit. Din aceste prelegeri voi împărtăşi, bazîndu-mă pe notiţele mele, confruntate cu altele pe cît posibil fidele, ceea ce este necesar pentru justificarea aprecierii mele.

Orice filozofie de pînă acum şi-a propus să conceapă lumea ca ceva raţional. Ceea ce este raţional este, bineînţeles, şi necesar ; ceea ce este necesar trebuie să fie sau, în orice caz, să devină real. Pe această punte s-a ajuns la marile rezultate practice ale filozofiei moderne. Şi întrucît Schelling nu recunoaşte aceste rezultate, era întru totul consecvent din partea lui să nege şi caracterul raţional al lumii. Neavînd însă curajul s-o spună de-a dreptul, el a preferat să nege raţionalitatea filozofiei. Astfel se strecoară el pe o cale foarte ocolită între raţional şi iraţional, numind raţionalul conceptibilul a priori, iar iraţionalul conceptibilul a posteriori şi declarînd că primul ţine de „ştiinţa pură a raţiunii sau de filozofia negativă", iar cel de-al doilea de „filozofia pozitivă" ce urmează a fi creată.

Aici avem prima fisură adîncă ce-l desparte pe Schelling de toţi ceilalţi filozofi, prima lui încercare de a strecura în ştiinţa liberă a gîndirii credinţa în autoritate, mistica sentimentului şi fantasmagoriile gnostice. Unitatea filozofiei, integralitatea oricărei concepţii despre lume este sfîşiată în numele celui mai nesatisfăcător dualism ; contradicţia care constituie însemnătatea istorică a creştinismului este ridicată la rangul de principiu şi în domeniul filozofiei. De aceea trebuie să protestăm de la bun început împotriva acestei scindări. Cît este de inconsistentă, în plus, această scindare se vede clar atunci cînd urmărim firul raţionamentelor prin care Schelling caută să-şi justifice incapacitatea de a concepe universul ca ceva raţional şi ca un tot unitar. El porneşte de la teza scolastică potrivit căreia în lucruri trebuie făcută deosebirea între quid şi quod, între ce (das Was) şi *că* (das Dass). Ce anume sînt lucrurile, asta ne învaţă raţiunea ; *că* ele există, asta ne-o arată experienţa. A încerca să suprimi această deosebire prin afirmarea identităţii gîndirii şi a existenţei înseamnă a abuza de această teză. Rezultatul procesului logic al gîndirii poate fi numai ideea de lume, dar nu lumea reală. Raţiunea, spune Schelling, este pur şi simplu incapabilă să dovedească existenţa a ceva, şi în această privinţă trebuie să se mulţumească cu mărturia experienţei. Dar filozofia

s-a ocupat și de lucruri care depășesc cadrul oricărei experiențe, cum e, de pildă, dumnezeu ; se pune deci întrebarea dacă rațiunea este în stare să demonstreze existența acestor lucruri. Pentru a putea răspunde la această întrebare, Schelling se lansează într-o lungă discuție, a cărei reproducere o considerăm cu totul de prisos aici, deoarece premisele amintite mai sus nu îngăduie nici un alt răspuns în afară de un *nu* categoric. Acesta e, de altfel, și rezultatul raționamentelor lui Schelling. De aici, spune el, rezultă în mod necesar că în gîndirea pură rațiunea nu trebuie să se ocupe de lucruri care există realmente, ci de lucruri ca posibile, nu de ființarea lucrurilor, ci de esența lor ; așa încît nu existența lui dumnezeu, ci numai esența lui poate constitui obiectul rațiunii. Reiese deci că pentru dumnezeul real trebuie căutată o altă sferă decît cea a rațiunii pure, trebuie să se atribuie dinainte existența unor lucruri care abia după aceea, a posteriori, se vor dovedi posibile sau raționale, iar în consecințele lor — accesibile experienței, adică reale.

Aici opoziția față de Hegel e deja cît se poate de categoric exprimată. Hegel, cu naiva lui credință în idee, credință deasupra căreia Schelling s-a ridicat atît de mult, afirmă : ceea ce este rațional e totodată și real. Schelling însă spune : ceea ce este rațional e posibil ; astfel el merge la sigur, căci această teză, dată fiind sfera largă a conceptului de posibilitate, este incontestabilă. În același timp însă el face să iasă astfel la iveală, după cum se va vedea mai tîrziu, lipsa lui de claritate în înțelegerea tuturor categoriilor pur logice. Aș putea arăta chiar acum acea breșă din sus-menționatul dispozitiv de luptă al deducțiilor arătate prin care spiritul nefast al dependenței s-a strecurat în rîndul ideilor libere, dar prefer să las asta pentru mai tîrziu, ca să nu mă repet, și să trec îndată la conținutul științei pure a rațiunii, așa cum l-a expus Schelling în fața auditoriului său spre marele amuzament al tuturor hegelienilor. Acest conținut se reduce la următoarele :

Rațiunea este potența infinită a cunoașterii. Potența e sinonimă cu facultatea (facultatea de cunoaștere la Kant). Ca atare ea pare lipsită de orice conținut, dar are totuși, în orice caz, un conținut, și aceasta fără nici o contribuție, fără nici un act din partea ei, căci altminteri ar înceta să mai fie potență, întrucît potență și act își sînt reciproc opuse. Acest conținut, necesarmente deci nemijlocit, înnăscut, poate fi numai potența infinită a ființării, corespunzătoare potenței infinite a cunoașterii, întrucît oricărei cunoașteri îi corespunde o ființare. Această potență a ființării, această infinită putință de a ființa este substanța din care trebuie să ne deducem conceptele. Gîndirea care operează cu această substanță este

gîndirea pură, imanentă sieşi. Această pură putinţă de a fiinţa nu este doar simplul fapt de a fi gata de a exista, ci conceptul fiinţării însăşi, ceva care prin natura sa trece veşnic în concept, sau acel ceva din concept care tinde să treacă în fiinţare nu poate fi reţinut de la fiinţare şi de aceea trece de la gîndire la fiinţare. Aceasta este natura mobilă a gîndirii în virtutea căreia aceasta din urmă nu se poate opri la simpla gîndire, ci este nevoită să treacă veşnic în fiinţare. Aceasta nu este totuşi o trecere în fiinţare reală, ci doar o trecere logică. Astfel în locul potenţei pure apare un existent logic. Deoarece însă potenţa infinită este prius în raport cu ceea ce în însăşi gîndirea ia naştere prin trecerea în fiinţare — şi numai potenţei infinite îi poate corespunde orice fiinţare reală —, raţiunea posedă, în calitate de conţinut contopit cu ea, potenţa de a ocupa o poziţie apriorică faţă de fiinţare şi de a ajunge astfel, fără să recurgă la ajutorul experienţei, la conţinutul oricărei fiinţări reale. Raţiunea a cunoscut ca posibilitate logic necesară tot ce se întîmplă în realitate. Ea nu ştie dacă lumea există ; ştie numai că, dacă lumea există, ea trebuie să aibă cutare şi cutare însuşiri.

Dacă raţiunea este potenţă, sîntem nevoiţi să considerăm că şi conţinutul ei este potenţial. Dumnezeu, aşadar, nu poate fi conţinutul nemijlocit al raţiunii, căci el este ceva real şi nu numai potenţial, posibil. În potenţa fiinţării descoperim mai întîi posibilitatea trecerii în fiinţare. Această fiinţare răpeşte potenţei puterea asupra ei înseşi. Înainte potenţa avea putere asupra fiinţării : putea să treacă în ea, dar putea şi să nu treacă. Acum însă ea este la discreţia fiinţării, se află sub puterea ei. Aceasta este o fiinţare lipsită de spiritualitate, lipsită de concept, căci spiritul este putere asupra fiinţării. Această fiinţare lipsită de concept nu se mai întîlneşte în natură, unde totul poartă deja amprenta formei, dar este lesne de văzut că această fiinţare cuprinsă în forme a fost precedată de o fiinţare oarbă, nelimitată, care se află, ca materie, la baza celei dintîi. Potenţa însă este acel ceva liber, infinit care poate să treacă, dar poate şi să nu treacă în fiinţare, astfel încît în ea doi opuşi contradictorii, fiinţarea şi non-fiinţarea, nu se exclud reciproc. Acest „poate-şi-să-nu-treacă" este egal cu „poate-să-treacă" atîta timp cît acesta din urmă rămîne în potenţă. Abia cînd această nemijlocită putinţă de fiinţare trece realmente în fiinţare, cea de-a doua este exclusă de către ea. Non-diferenţa amîndurora în potenţă încetează, deoarece acum prima posibilitate o exclude pe cea de-a doua. Acesteia din urmă putinţa de a se realiza îi este dată numai prin excluderea celei dintîi. Aşa cum în potenţa infinită putinţa-de-a-trece şi putinţa-de-a-nu-trece în fiinţare nu se exclud reciproc, tot aşa ele nu exclud nici ceea ce pluteşte liber între fiinţare şi non-

fiinţare. Astfel avem trei potenţe. Prima conţine un raport nemijlocit faţă de fiinţare, a doua unul mijlocit, care poate să fie numai prin excluderea primei potenţe. Avem aşadar : 1) ceea ce tinde spre fiinţare, 2) ceea ce tinde spre non-fiinţare, 3) ceea ce pluteşte liber între fiinţare şi non-fiinţare. Înainte de trecere, cea de-a treia potenţă nu se deosebeşte de potenţa nemijlocită şi va deveni deci fiinţare numai atunci cînd va fi exclusă de primele două ; ea se poate realiza numai atunci cînd primele două potenţe au trecut în fiinţare. Cu aceasta se încheie lanţul posibilităţilor şi organismul lăuntric al raţiunii este epuizat în această totalitate a potenţelor. Prima posibilitate este numai aceea înaintea căreia nu mai poate fi decît potenţa infinită însăşi. Există ceva care cînd părăseşte sfera posibilităţii este numai *unul*, dar atîta timp cînd nu s-a decis la aceasta rămîne instar omnium *, ceea-ce-este-pe-cale-să-se-producă nemijlocit, precum şi ceea-ce-se-opune, ce opune împotrivire acelui altceva care este menit să-i urmeze. Părăsindu-şi locul, el transmite puterea sa altuia, ridicîndu-l pe acesta la rangul de potenţă. Acestuia din urmă, ridicat la rangul de potenţă, i se va subordona el însuşi ca non-existent relativ. Mai întîi se manifestă ceea-ce-posedă-putinţă-de-fiinţare în sens tranzitiv, dar care de aceea este şi cel mai accidental, cel mai lipsit de temei, este ceea ce îşi poate găsi temeiul numai în ceea ce succedă şi nu în ceea ce precedă. Subordonîndu-se acestui ceea-ce-succedă, devenind în raport cu el un non-existent relativ, ceea-ce-posedă-putinţă-de-fiinţare capătă prin aceasta pentru prima oară un temei, devine ceva, căci lăsat în voia lui s-ar risipi în nimic. Acest cel dintîi care-poate-fiinţa este prima materia a oricărei fiinţări, care ajunge la fiinţare determinată numai atunci cînd pune deasupra sa ceva superior. Al doilea care-poate-fiinţa este pus şi înălţat în potenţa sa numai prin sus-arătata excludere a celui dintîi din calmul lui ; ceea ce în sine nu posedă încă putinţă-de-fiinţare o capătă acum datorită negării. Din iniţiala sa nu-nemijlocită-putinţă-de-fiinţare, el este pus ca voire calmă, liniştită şi va tinde necesarmente să-şi nege negaţia şi să se reîntoarcă în fiinţarea sa calmă. Aceasta poate avea loc numai prin aceea că cel dintîi este readus, din exteriorizarea sa absolută, în putinţa sa de fiinţare. Astfel obţinem o formă superioară de putinţă-de-fiinţare, o fiinţare readusă la putinţa ei, care, ca fiinţare superioară, reprezintă o fiinţare care-şi este sieşi stăpînă. Întrucît potenţa infinită nu se epuizează prin nemijlocita putinţă-de-fiinţare, ceea ce este în ea al doilea nu poate fi decît nemijlocita putinţă de a nu fiinţa. Dar ceea-ce-posedă-nemijlocit-putinţă-de-fiinţare a şi

* — în locul a tot. — *Nota trad.*

depăşit limitele putinţei ; de aceea a doua potenţă poate fi nemijlocit numai non-putinţa-de-fiinţare, fiinţarea întru totul pură, căci numai ceea ce fiinţează nu este ceea ce poate fiinţa. În orice caz, fiinţarea pură poate fi — oricît de contradictoriu ar părea aceasta — potenţă, căci ea nu este fiinţare reală, nu a trecut, ca aceasta din urmă, a potentia ad actum *, ci este actus purus**. Ea nu este, bineînţeles, potenţă nemijlocită, *dar de aici nu rezultă că în genere nu poate fi potenţă.* Ea trebuie să fie negată pentru a fi realizată ; ea nu este deci pretutindeni şi neapărat potenţă, dar prin negare poate deveni potenţă. Atîta timp cît ceea-ce-posedă-nemijlocit-putinţă-de-fiinţare a rămas numai potenţă, el a fost în fiinţare pură ; de îndată ce se ridică deasupra potenţei, el înlătură fiinţarea pură din fiinţarea sa pentru a deveni el însuşi fiinţare. Ceea ce posedă fiinţarea pură, negat ca actus purus, devine astfel potenţă. El nu are, prin urmare, nici o libertate de voinţă, ci e nevoit să acţioneze, să-şi nege din nou negaţia. În felul acesta, el ar putea să treacă ab actu ad potentiam *** şi să se realizeze în afara sa. Prima fiinţare, nelimitată, a fost acel ceva nedorit, acea hyle **** cu care demiurgul trebuie să lupte. Ea este pusă pentru a fi imediat negată de cea de-a doua potenţă. În locul fiinţării nelimitate trebuie să survină o fiinţare cuprinsă în forme ; ea trebuie readusă treptat în putinţa de a fiinţa, devenind atunci o putinţă care se stăpîneşte pe sine însăşi, şi este în cel mai înalt grad conştientă de sine. Reiese deci că între prima şi cea de-a doua posibilitate se află o serie întreagă de posibilităţi derivate şi de potenţe intermediare. Acestea constituie deja lumea concretă. De îndată ce potenţa pusă în afara ei este în întregime readusă în putinţă, în potenţă care se stăpîneşte pe sine însăşi, părăseşte scena şi cea de-a doua potenţă, deoarece ea nu există decît pentru a o nega pe cea dintîi, şi în acest act de negare a celei dintîi ea se desfiinţează pe sine însăşi ca potenţă. Pe măsură ce biruie ceea ce-i stă împotrivă, ea se desfiinţează pe sine însăşi. Acum *lucrurile nu se pot opri aici.* Pentru ca în fiinţare să fie desăvîrşitul, este necesar ca în locul fiinţării pe de-a-ntregul biruite de cea de-a doua potenţă să fie pusă o a treia potenţă, căreia cea de-a doua îi transmite în întregime puterea ei. Acest ceva nu poate fi nici pura putinţă de a fiinţa, nici pura fiinţare a fiinţării, ci numai ceea ce în fiinţare este putinţă de fiinţare, iar în putinţa de fiinţare este fiinţare ; aceasta este contradicţia dintre potenţă şi fiinţare, pusă ca identitate, ceea ce pluteşte liber între amîndouă, *spiritul*, un izvor inepuizabil de fiinţare, care este întru totul liber şi în fiinţare nu încetează să rămînă potenţă. Acest

* — de la potenţă la act. — *Nota trad.* ** — act pur. — *Nota trad.* *** — de la act la potenţă. — *Nota trad.* **** — materie. — *Nota trad.*

principiu nu poate acționa nemijlocit, ci se poate realiza numai prin cea de-a doua potență. Întrucît al doilea principiu este ceea ce mijlocește între primul și al treilea, acest al treilea principiu este pus prin aceea că primul îl biruie pe cel de-al doilea. Acest al treilea principiu, rămas nebiruit în ființare, este, ca spirit, ceea-ce-posedă-putință-de-ființare și ceea-ce-desăvîrșește-ființarea, astfel încît intrarea lui în ființare dă ființarea desăvîrșită. În putința care se stăpînește pe sine însăși, în spirit, natura își atinge desăvîrșirea. Această din urmă putință poate de asemenea să se lanseze într-o mișcare nouă, conștient provocată, și să-și construiască astfel deasupra naturii o lume nouă, intelectuală. Această posibilitate trebuie de asemenea epuizată de știință, care devine astfel filozofie a naturii și filozofie a spiritului.

Prin acest proces se exclude tot ce nu este imanent gîndirii, tot ce a trecut în ființare, și rămîne potența care nu mai trebuie să treacă în ființare, căci ființarea nu mai e în afara ei, iar putința ei de ființare constituie ființarea ei ; ființa care nu mai este subordonată ființării, ci este ființarea sa în adevărul ei, așa-numita ființă supremă. Astfel se îndeplinește legea supremă a gîndirii : potența și actul se îmbină într-o singură ființă, gîndirea rămîne acum în sine însăși și prin aceasta rămîne *gîndire liberă*, nesubordonată unei mișcări irezistibile, necesare. Aici s-a obținut ceea ce la început era doar dorit : conceptul care se stăpînește pe sine însuși (deoarece conceptul și potența sînt identice), care, pentru că e unic în felul lui, are un nume aparte și, pentru că e ceea ce a fost dorit de la început, se numește idee. Căci acela care în gîndire nu se interesează de rezultat și a cărui filozofie nu este conștientă de propriul ei scop, *acela se aseamănă cu un pictor care s-ar apuca să mîzgălească la întîmplare, fără a se întreba ce va ieși din lucrul lui.*

Iată în linii generale ce ne-a împărtășit Schelling din conținutul filozofiei lui negative, și acest rezumat e întru totul suficient pentru a învedera cît de fantezist și de nelogic este modul lui de a gîndi. El nu se mai poate mișca în sfera gîndirii pure nici măcar scurtă vreme ; în fiecare clipă îi taie calea fantome arhifantastice, arhibizare, astfel încît telegarii carului lui filozofic se sperie și se ridică în două picioare, iar el însuși se abate de la scopul inițial pentru a alerga după aceste năluci. De la prima privire se vede că cele trei potențe, reduse la nudul lor conținut logic, nu sînt altceva decît cele trei momente ale cursului hegelian al dezvoltării prin negare, dar rupte unul de altul, fixate în separarea lor și adaptate la scopul „filozofiei conștiente de propriul ei scop". E trist să-l vezi pe Schelling cum coboară ideea din eterul ei sublim, pur în domeniul reprezentărilor senzoriale, cum îi smulge de pe cap coroana de aur

curat şi, gătind-o cu o coroană de hîrtie poleită, o pune să umble împleticindu-se, ameţită de ceaţa şi de emanaţiile unei atmosfere romantice neobişnuite, spre marele amuzament al haimanalelor. Aceste aşa-zise potenţe nu mai sînt de loc idei, ci nişte figuri nebuloase, fantastice, în care, prin stratul de nori ce le învăluie tainic, pot fi clar întrezărite trăsăturile celor trei ipostaze dumnezeieşti. Mai mult chiar, ele posedă deja o anumită conştiinţă de sine : una „înclină" spre fiinţare, alta spre „non-fiinţare", iar cea de-a treia „pluteşte liber" între primele două. Ele îşi „cedează una alteia locul", au „locuri" diferite, „se înlătură" una pe alta, „se opun" una alteia, se luptă între ele, „caută să se nege una pe alta", „acţionează", „tind" etc. Această stranie transformare a ideii într-o reprezentare senzorială provine tot dintr-o greşită înţelegere a logicii hegeliene. Acea dialectică puternică, acea forţă motrice interioară care, simţindu-se parcă moralmente răspunzătoare pentru imperfecţiunea şi unilateralitatea determinaţiilor singulare ale ideii, le împinge mereu spre o nouă dezvoltare şi renaştere pînă cînd, ca idee absolută, reînvie pentru ultima oară din mormîntul negaţiei într-o splendoare nepieritoare şi imaculată, această puternică dialectică Schelling n-a fost în stare s-o înţeleagă altfel decît ca conştiinţă de sine a diverselor categorii, în timp ce ea este conştiinţa de sine a generalului, a gîndirii, a ideii. El vrea să ridice limba patosului la rangul de limbă absolut ştiinţifică, fără să ne fi înfăţişat în prealabil gîndirea pură expusă în singurul limbaj ce i se potriveşte. Pe de altă parte, el e tot atît de puţin capabil să înţeleagă ideea de fiinţare în abstracţia ei desăvîrşită, ceea ce se vede clar din faptul că foloseşte mereu ca echivalente determinaţiile „fiinţare" şi „ceea-ce-fiinţează". El concepe fiinţarea numai ca materie, ca hyle, ca haos. În plus avem acum mai multe asemenea materii : o „fiinţare nelimitată", o „fiinţare cuprinsă în forme", o „fiinţare pură", o „fiinţare logică", o „fiinţare reală", o „fiinţare calmă", iar mai tîrziu vom căpăta pe deasupra o „fiinţare din timpuri imemoriale" şi o „fiinţare contradictorie". E amuzant să vezi cum aceste diferite feluri de fiinţare se ciocnesc şi se înlătură reciproc, cum potenţei nu-i rămîne decît să aleagă între a se pierde în această masă dezordonată şi a rămîne o simplă fantomă. Şi să nu mi se spună că aici este vorba numai de un mod plastic de exprimare ; dimpotrivă, această fantasmagorică gîndire gnostic-orientală, pentru care orice determinaţie a ideii este sau personificare, sau materie, constituie temelia întregului proces. Înlăturaţi acest mod de a vedea şi totul se va prăbuşi. Chiar categoriile fundamentale — potenţă şi act — provin dintr-o perioadă foarte confuză, şi Hegel a avut perfectă dreptate cînd a eliminat din „Logică" aceste determinaţii

neclare. Pe deasupra Schelling mărește confuzia, folosind această opoziție alternativ și arbitrar în locul următoarelor determinații hegeliene : ființare în sine și ființare pentru sine, idealitate și realitate, forță și manifestare, posibilitate și realitate, iar în plus potența rămîne o esență aparte, senzorial-suprasenzorială. La Schelling ea înseamnă însă cu precădere posibilitate, așa încît avem aici o filozofie întemeiată pe posibilitate. În această privință, Schelling spune pe bună dreptate că la el știința rațiunii „nu exclude nimic", căci la urma urmei posibil este totul. Ceea ce importă însă e ca ideea să se justifice prin puterea ei lăuntrică de a se realiza. Nu cred că germanii vor aduce mulțumiri pentru o filozofie care-i tîrăște pe un drum impracticabil, prin Sahara nespus de plicticoasă a posibilității, fără a le oferi ceva real cu care să-și potolească foamea și setea și fără a-i aduce la alt rezultat decît acela că, după propria ei afirmație, lumea reală rămîne pentru rațiune o carte ferecată cu șapte peceți.

Să ne dăm însă osteneala să-l urmăm pe drumul care trece prin nimic. Schelling spune : esența e pentru concept, ființarea e pentru cunoaștere. Rațiunea este potența infinită a cunoașterii, conținutul ei este potența infinită a ființării, cum s-a arătat mai sus. Acum însă el începe dintr-o dată să cunoască realmente potența infinită a ființării *prin intermediul* potenței cunoașterii. Poate s-o facă ? Nu. Cunoașterea este un act, actului îi corespunde un act, „cunoașterii îi corespunde o ființare", prin urmare cunoașterii actuale de mai sus îi corespunde ființarea actuală, reală. Reiese deci că, fără voia ei, rațiunea este nevoită să cunoască ființarea reală, așa încît, în pofida tuturor străduaniilor de a ne menține în largul mării posibilității, ne trezim aruncați de-a dreptul pe țărmul odios al realității.

Dar, ni se va obiecta, potența ființării este cunoscută abia după trecerea ei, care este, firește, o trecere logică. Dar chiar Schelling ne spune că ființarea logică și potența ființării, conceptul și potența sînt identice. Așadar, dacă potența *cunoașterii* trece realmente în act, potența *ființării* nu se poate mulțumi cu o trecere iluzorie, fictivă. Din moment ce potența ființării nu trece realmente în act, ea rămîne potență, prin urmare nu poate fi cunoscută de rațiune, nu este deci „conținutul necesar al rațiunii", ci ceva absolut nerațional.

Sau poate că Schelling vrea să numească activitatea pe care rațiunea o îndreaptă asupra obiectului nu cunoaștere, ci, să zicem, concepere ? În cazul acesta rațiunea s-ar reduce în mod inevitabil

la potența infinită a conceperii, căci în propria ei știință n-ar ajunge nicidecum la cunoaștere.

Pe de o parte Schelling exclude existența din sfera rațiunii, iar pe de alta o include din nou în ea o dată cu cunoașterea. Pentru el cunoașterea este unitatea conceptului și existenței, unitatea logicului și empiricului. Prin urmare, încotro ne-am întoarce, numai contradicții. Cum se poate ?

Este oare rațiunea într-adevăr *potența* infinită a cunoașterii ? Este oare ochiul potența vederii ? Ochiul, chiar cînd e închis, vede întotdeauna : chiar atunci cînd i se pare că nu vede nimic, el vede totuși întunericul. Numai ochiul bolnav, ochiul orb, dar vindecabil, este potența vederii fără a fi totodată act, și numai rațiunea nedezvoltată sau vremelnic tulburată este simpla *potență* a cunoașterii. Dar nu-i așa că reprezentarea rațiunii ca potență pare totuși atît de plauzibilă ? Ea este într-adevăr potență, și nu numai posibilitate, ci și forță absolută, necesitate a cunoașterii. Această forță însă trebuie să se exteriorizeze, trebuie să cunoască. Separarea potenței de act, a forței de exteriorizarea ei aparține numai finității ; în infinit potența coincide cu actul ei, forța cu propria ei exteriorizare. Căci infinitul nu îngăduie în sine nici o contradicție. Dacă rațiunea este potență infinită, ea este, în virtutea acestei infinități, și act infinit. Altminteri potența însăși ar trebui și ea considerată finită. Acest lucru este pus deja în conștiința nemijlocită. O rațiune care nu merge mai departe de potența cunoașterii se numește non-rațiune. Adevărata rațiune este numai aceea care-și vădește eficiența în actul cunoașterii ; numai ochiul care vede este un ochi adevărat. Aici, așadar, opoziția dintre potență și act se dovedește îndată a fi o opoziție susceptibilă de rezolvare, neînsemnată în ultimă instanță, și această rezolvare constituie un triumf al dialecticii lui Hegel asupra mărginirii lui Schelling, care nu poate veni de hac acestei opoziții ; căci, chiar acolo unde în idee potența și actul trebuie să coincidă, el se limitează să afirme acest lucru, dar nu ne arată trecerea reciprocă efectivă a acestor determinații una în alta.

Dar dacă Schelling va spune : rațiunea este concepere, și, deoarece conceptul este potență, ea este potența cunoașterii, care devine cunoaștere reală abia atunci cînd găsește ceva real pentru a-l cunoaște ; dimpotrivă, în știința pură a rațiunii, unde rațiunea se ocupă de potența ființării, ea rămîne înăuntrul potenței cunoașterii și doar concepe ; și în acest caz, independent chiar de considerațiile de mai sus despre potență și act, nimeni nu va contesta că potența cunoașterii nu poate avea alt scop decît acela de a trece la cunoaștere reală și că, atîta timp cît nu o face, ea nu este

nimic. Reiese deci că conținutul științei pure a rațiunii e cu desăvîrșire lipsit de obiect, complet gol, inutil și că rațiunea, cînd își îndeplinește scopul și cunoaște efectiv, devine non-rațiune. Dacă Schelling recunoaște că esența rațiunii este non-rațiunea, eu nu mai am, bineînțeles, nimic de spus.

Iată de ce Schelling s-a încurcat din capul locului cu potențele, trecerile și corespunderile sale în așa măsură, încît, pentru a găsi o ieșire din confuzia ființării logice și a ființării reale de care vrea să scape, e nevoit să recunoască o altă cale de gîndire decît a lui. Să mergem însă mai departe.

Rațiunea, prin urmare, trebuie să conceapă conținutul oricărei ființe reale și să adopte față de el o poziție apriorică ; ea nu trebuie să dovedească că ceva există, ci că, dacă ceva există, el trebuie să aibă cutare și cutare proprietăți ; aceasta în opoziție cu afirmația lui Hegel că o dată cu ideea este dată și existența reală. Dar și aceste teze sînt extrem de confuze. Nici lui Hegel, nici altcuiva nu i-a trecut vreodată prin minte să încerce a dovedi existența unui lucru fără să aibă pentru aceasta premise empirice ; el demonstrează numai necesitatea existentului. Schelling își reprezintă aici rațiunea tot atît de abstract ca mai înainte potența și actul și de aceea e nevoit să-i atribuie o existență anterioară lumii *(vorweltliche Existenz)*, complet ruptă de orice altă existență. Concluzia filozofiei noi, concluzie pe care Schelling o avusese încă în filozofia sa anterioară, cel puțin în premisele acesteia, și pe care abia Feuerbach a formulat-o în mod expres și cît se poate de clar, este aceea că rațiunea poate exista numai ca spirit, care, la rîndul lui, poate exista numai în natură și împreună cu ea, iar nu așa cum prelind unii că ar duce, dumnezeu știe unde, complet izolat de toată natura, o viață separată. Aceasta o recunoaște și Schelling atunci cînd stabilește ca scop al nemuririi individuale nu eliberarea spiritului de natură, ci tocmai echilibrul corespunzător al amîndurora, precum și atunci cînd, mai departe, spune despre Hristos că *nu s-a dizolvat în univers*, ci s-a înălțat ca om la dreapta lui dumnezeu. (Ar urma deci că, în celelalte două ipostaze ale sale, dumnezeu s-a dizolvat totuși în univers ?) Dar din moment ce există rațiunea, propria ei existență constituie dovada existenței naturii. Rezultă deci în mod necesar că potența ființării trebuie să treacă imediat în actul ființării. Sau, ca să pornim de la o propoziție foarte obișnuită care poate fi înțeleasă și fără Feuerbach sau Hegel : atîta timp cît se face abstracție de orice existență, nu poate fi vorba, în genere, de ea. Dar, dacă pornim de la teza că ceva există, este cert că de la aceasta se poate trece la alte lucruri, care, dacă toate concluziile sînt juste, trebuie și ele să existe. Dacă existența premiselor este recunoscută,

existența consecințelor e de la sine înțeleasă. Dar baza oricărei filozofii o constituie existența rațiunii. Această existență este dovedită de activitatea rațiunii (cogito, ergo sum *). Așadar, dacă se pornește de la rațiune ca de la ceva existent, rezultă de la sine existența tuturor consecințelor ei. Că existența rațiunii este o premisă, aceasta n-a negat-o încă nici un filozof. Dacă Schelling nu vrea totuși să recunoască această premisă, atunci să lase în pace filozofia. Hegel, așadar, a putut dovedi, fără îndoială, existența naturii, adică a putut dovedi că ea este o urmare necesară a existenței rațiunii. Schelling însă, care ține neapărat la o imanență abstractă și lipsită de vigoare a gîndirii, uită că baza de la sine înțeleasă a tuturor operațiilor lui o constituie existența rațiunii și formulează cerința ridicolă ca rațiunea reală să nu aibă rezultate reale, ci doar logice, ca un măr real să nu aducă decît mere logice, potențiale. Un asemenea măr se numește, de regulă, neroditor ; Schelling ar spune : potența infinită a unui măr.

Prin urmare, dacă categoriile hegeliene sînt considerate a fi nu numai prototipurile după care au fost create lucrurile din această lume, ci și forțele creatoare care le-au creat, aceasta nu înseamnă decît că ele exprimă conținutul de idei al lumii și faptul că aceasta din urmă decurge ca o urmare necesară din existența rațiunii. Schelling însă, dimpotrivă, consideră într-adevăr că rațiunea e ceva care poate exista și în afara organismului lumii și în felul acesta transpune adevăratul ei imperiu în abstracția goală, lipsită de conținut, în „eonul dinainte de crearea lumii", care însă, din fericire, n-a existat niciodată și în care rațiunea a putut și mai puțin să se manifeste sau să încerce un sentiment de fericire. Aici însă se vede cît de adevărat e că extremele se întîlnesc ; Schelling nu este în stare să înțeleagă gîndirea concretă și de aceea o alungă în domeniul celei mai ametitoare abstracții, care se întruchipează pentru el imediat într-o imagine sensibilă, astfel încît acest haotic amestec de abstracție și de reprezentare constituie trăsătura caracteristică a modului de gîndire scolastic-mistic al lui Schelling.

În sprijinul spuselor noastre putem aduce noi dovezi dacă trecem la dezvoltarea conținutului „filozofiei negative". Potența ființării servește drept bază. Denaturarea caricaturală a dialecticii hegeliene este aici și mai izbitoare. După bunul ei plac, potența poate să treacă în ființare, dar poate și să nu treacă. În felul acesta, din potența neutră se degajează în retorta rațiunii două componente chimice : ființarea și non-ființarea. Dacă ar fi în genere posibil să readucem în sfera rațiunii sănătoase tot acest mișmaș de potențe, ar ieși la iveală aici un moment dialectic și s-ar vedea că

* — cuget, deci exist. — *Nota trad.*

Schelling pare a intui că esența potenței este necesitatea trecerii în ființare și că potența poate fi abstrasă abia din actul realității. Dar nu, el se încurcă tot mai mult în abstracția unilaterală. Cu titlu de experiență, el pune potența să efectueze o trecere în ființare și ajunge la marea descoperire că după această trecere ea și-a pierdut posibilitatea pe care o avusese înainte și în virtutea căreia putea și să *nu* treacă. O dată cu aceasta el descoperă în potență o a treia însușire : posibilitatea de a se abține atît de la una, cît și de la cealaltă și de a pluti liber între ființare și non-ființare. Aceste trei posibilități, sau potențe, trebuie să cuprindă orice conținut rațional, orice ființare posibilă.

Posibilitatea de a putea ființa devine ființare reală. Prin aceasta se neagă a doua posibilitate : aceea de a putea și să nu ființeze. Va căuta oare aceasta din urmă să se restabilească ? Cum poate ea s-o facă ? Căci aici ea este supusă nu unei simple negări în sens hegelian, ci e complet desființată, redusă la zero, la o non-ființare atît de radicală cum numai în filozofia posibilității poți întîlni. Cum mai poate această posibilitate strivită, înghițită, devorată să aibă forța de a se restabili ? Căci este negată nu numai a doua posibilitate, ci chiar potența primară *(Urpotenz),* subiectul al cărui simplu predicat este a doua posibilitate, și aici, la drept vorbind, nu aceasta din urmă, ci tocmai potența primară este aceea care ar trebui să caute să se restabilească. Dar aceasta nici nu poate fi intenția ei, ca să folosim limbajul plastic al lui Schelling, căci ea ar trebui să știe dinainte că, devenind act, se supune pe sine însăși, ca potență, negării. O asemenea restabilire poate avea loc, în genere, numai acolo unde se neagă reciproc *persoane,* și nu categorii. Numai o crasă lipsă de înțelegere, numai o patimă neverosimilă pentru denaturare puteau să ducă la o răstălmăcire atît de absurdă a principiului dialecticii hegeliene, care se află pus aici în mod evident la bază. Cît de nedialectic este întregul proces se vede și din următoarele : dacă ambele laturi ale potenței au aceeași putere, atunci fără un impuls din afară ea nicidecum nu se poate decide să efectueze trecerea și trebuie să rămînă în starea dinainte. În cazul acesta, firește, întregul proces n-ar mai avea loc, iar Schelling s-ar trezi într-o situație fără ieșire, căci n-ar ști de unde să-și procure prototipurile lumii, ale spiritului și ale trinității creștine. Nu se vede deci necesitatea întregului eșafodaj și rămîne neclar de ce își părăsește potența sublimul ei calm potențial, de ce se lasă ea în puterea ființării etc. ; întregul proces se sprijină de la bun început pe ceva arbitrar. Și dacă aceasta se întîmplă în gîndirea „necesară", ne putem închipui ce ne mai așteaptă în gîndirea „liberă" ! Dar chiar așa stau lucrurile, această trecere în ființare trebuie să

rămînă arbitrară, căci altminteri ar însemna că Schelling recunoaşte necesitatea lumii, ceea ce nu se potriveşte cu pozitivismul său. Aici avem însă o nouă dovadă că potenţa e potenţă numai ca act, iar fără act ea nu este decît o fantomă, ceva lipsit de conţinut, care nu-l poate satisface nici pe Schelling însuşi, căci în potenţa goală el nu are nici un conţinut ; conţinutul apare numai atunci cînd potenţa devine act, şi în felul acesta el — Schelling — este, fără voia sa, nevoit să recunoască neadevărul opoziţiei dintre potenţă şi act.

Să revenim la potenţa a doua, cu care Schelling face lucruri dintre cele mai năstruşnice. Am văzut mai sus cum ea a fost negată, redusă la nimic. Acum Schelling continuă : deoarece prima potenţă este ceea-ce-posedă-putinţă-de-fiinţare, înseamnă că cea de-a doua este opusul acestuia, este tot, dar numai nu ceea-ce-posedă-putinţă-de-fiinţare, este deci fiinţare pură, actus purus ! Acesta din urmă însă trebuie să fi fost deci cuprins chiar în potenţa primară ; dar cum îşi poate găsi el loc acolo ? În ce mod acel ceva „care a repudiat fiinţarea, care înclină spre non-fiinţare" etc. devine dintr-o dată fiinţare întru totul pură, cu ce se deosebeşte „fiinţarea pură" de „fiinţarea nelimitată", cum se explică că ceea-ce-posedă-putinţă-de-non-fiinţare nu are altă posibilitate decît aceea de a fi ceea-ce-fiinţează ? La aceste întrebări nu ni se dă nici un răspuns. În schimb ni se dau asigurări că această a doua potenţă o readuce în sfera putinţei pe cea dintîi, devenită nelimitată, şi prin aceasta se restabileşte şi totodată se nimiceşte pe sine însăşi. Înţeleagă cine poate ! Mai departe, diferitele trepte ale acestui proces de restabilire se cristalizează în treptele naturii. Cum se naşte în acest proces natura, asta nu va înţelege nimeni. De ce, de pildă, fiinţarea nelimitată este hyle ? Pentru că Schelling din capul locului a avut în vedere această hyle şi, sprijinindu-se pe ea, şi-a construit schema ; altminteri această fiinţare ar fi putut avea şi orice alt conţinut, atît senzorial, cît şi spiritual. Nu se vede, de asemenea, de ce diferitele trepte ale dezvoltării naturii trebuie concepute ca potenţe. Potrivit acestei teze, ar trebui să admitem că partea cea mai moartă a naturii, partea anorganică, este în cel mai înalt grad ceea-ce-fiinţează, iar partea organică cea care posedă într-un grad mai înalt putinţa-de-fiinţare. Dar în aceasta nu putem vedea decît o imagine mistică, în care a dispărut orice conţinut de idei.

În loc de a concepe potenţa a treia, spiritul — căci acesta pare a fi obiectivul spre care de multă vreme tinde Schelling —, ca cea mai înaltă treaptă cantitativă a potenţei celei dintîi biruite de cea de-a doua, potenţă în care totodată are loc o schimbare calitativă, Schelling se încurcă iarăşi, neştiind de unde să scoată această

potență. „Știința caută un al treilea principiu", „nu ne putem opri aici", „în locul ființării biruite de cea de-a doua potență trebuie pus un al treilea" — iată formulele magice cu ajutorul cărora el conjură *spiritul*. Și îndată se apucă să ne explice cum a fost creat acest spirit apărut prin generatio primitiva *. Cînd ne gîndim la natură, ne este clar în orice caz că, în conformitate cu premisele date, spiritul trebuie conceput ca putință-de-ființare (și nu simplă putință) care se stăpînește pe sine, ceea ce e din capul locului destul de rău. Dar dacă facem abstracție de această viitoare natură, care poate nici nu se va ivi vreodată, dacă rămînem în sfera potențelor pure, oricît ne-am strădui nu vom reuși să înțelegem că prima potență, readusă de cea de-a doua în putință-de-ființare, ar putea fi altceva decît potența primară. Schelling simte, poate, cît de profundă este la Hegel mijlocirea care a trecut prin negație și opoziție, dar nu este în stare să-l imite pe acesta. La el vedem că, din două lucruri reciproc indiferente, unul îl înlătură pe celălalt, după care cel de-al doilea își recucerește locul și îl silește pe cel dintîi să-și reocupe locul inițial. Este imposibil ca de aici să rezulte altceva decît starea inițială. În plus, dacă primul e destul de tare pentru a-l înlătura pe cel de-al doilea, de unde îi vine dintr-o dată acestuia din urmă, care n-a fost în stare să se apere, puterea de a trece la ofensivă și de a-l alunga pe cel dintîi ? De nefericita definiție a spiritului nici nu mai vreau să vorbesc ; ea se infirmă singură și infirmă totodată întregul proces al cărui rezultat îl constituie ea.

În felul acesta am fi ajuns cu bine la capătul acestui așa-zis proces de dezvoltare și am fi putut trece imediat la alte chestiuni dacă, după ce spiritul a fost declarat veriga finală care încheie totul, Schelling nu ne-ar fi schițat perspectiva unei alte lumi, a unei lumi intelectuale, a cărei verigă finală el o numește idee. Cum poate el să deducă, *după* natura concretă și *după* spiritul viu, încă și ideea abstractă (în această poziție ea nu poate fi decît abstractă), aceasta rămîne în orice caz ceva neînțeles, și Schelling ar fi trebuit să-și fundamenteze teza, căci el respinge raportul dintre ideea hegeliană și cea amintită mai sus. La aceasta el ajunge însă datorită dorinței sale fierbinți de a avea cu orice preț absolutul la sfîrșitul filozofiei, precum și datorită neînțelegerii modului în care Hegel a obținut efectiv acest rezultat. Absolutul însă este spiritul care e conștient de sine însuși, și același e, desigur, și sensul ideii schellingiene ; acest spirit conștient de sine însuși trebuie să fie, după Schelling, postulatul care încheie filozofia negativă. Aici avem însă iarăși o contradicție. Istoria nu poate fi inclusă în această

* — generație spontanee. — *Nota trad.*

filozofie, deoarece aceasta din urmă nu se ocupă de realitate ; pe de altă parte însă, ea este filozofia spiritului, şi se ştie doar că încununarea acesteia din urmă este filozofia istoriei universale, de aceea trebuie de asemenea ca ştiinţa negativă „să epuizeze această din urmă posibilitate a unui proces care se săvîrşeşte în mod conştient (dar un asemenea proces poate fi numai istoria)". Cum stau însă lucrurile în realitate ? Un lucru este cert, şi anume că, dacă Schelling ar fi avut o filozofie a istoriei, spiritul conştient de sine însuşi ar fi apărut la el nu ca postulat, ci ca rezultat. Dar spiritul conştient de sine însuşi este încă departe de a fi conceptul de dumnezeu personal cu care Schelling identifică ideea.

Isprăvind cu aceasta, Schelling declară că sarcina elaborării sistematice a acestei ştiinţe, expuse aici, el şi-a pus-o încă acum patruzeci de ani. Filozofia identităţii nu voia decît să fie această filozofie negativă. Ridicarea ei lentă, treptată deasupra filozofiei lui Fichte a fost, în parte cel puţin, deliberată ; „el a vrut să evite orice treceri bruşte, să păstreze continuitatea dezvoltării filozofice şi nutrea chiar speranţa că, mai tîrziu poate, îl va atrage de partea sa pe Fichte însuşi". Ca să-l putem crede, ar trebui să nu cunoaştem părerea sus-citată a lui Hegel şi să nu ştim, de asemenea, cît de puţin se cunoaşte Schelling pe sine însuşi. Subiectul, care în filozofia identităţii absorbea în sine orice conţinut pozitiv, e declarat acum potenţă. Încă în această filozofie a identităţii treptele naturii ar poseda fiinţare relativă în raport cu respectivele trepte mai înalte care le urmează, iar acestea, la rîndul lor, ar poseda în raport cu cele dintîi putinţă de fiinţare şi în raport cu treptele mai înalte fiinţare relativă, aşa încît ceea ce se numea acolo subiect şi obiect se numeşte aici ceea-ce-posedă-putinţă-de-fiinţare şi ceea-ce-fiinţează, pînă cînd în cele din urmă se ajunge la ceva ce nu mai posedă doar o fiinţare relativă, ci este un „supraexistent" absolut, este identitatea, nu simpla non-diferenţă dintre gîndire şi fiinţare, dintre potenţă şi act, dintre subiect şi obiect. Dar în această filozofie a identităţii totul ar fi fost enunţat „ca premisă a ştiinţei pure a raţiunii" şi a fost o neînţelegere profund regretabilă că totul în ansamblu a fost interpretat ca descriere a unui proces nu pur logic, ci şi real, că s-a considerat că filozofia identităţii deduce dintr-un principiu adevărat în sine adevărul a tot ce decurge din el. Numai ca verigă finală a acestei filozofii apare ceea ce nu se mai poate exterioriza : fiinţarea în toată splendoarea ei, care vede în natură şi în spirit tronul pe care a fost înălţată. Toate astea sînt cît se poate de sublime, dar ele nu reprezintă decît o construcţie pur mintală, şi numai printr-o inversare totală a întregului proces ne putem da seama cum se desfăşoară el în realitate.

Lăsăm deocamdată deschisă problema dacă această expunere a filozofiei identității nu este cumva o adaptare la actualele vederi ale lui Schelling și dacă acum patruzeci de ani el atribuia gîndurilor sale tot atît de puțină realitate ca în prezent, dacă n-ar fi fost mai bine ca, în loc să păstreze o tăcere distinsă, să fi înlăturat cu cîteva cuvinte — ceea ce era ușor de făcut — această „neînțelegere regretabilă"; vrem să trecem îndată la aprecierile făcute de Schelling la adresa omului care „l-a scos pe el din poziția sa" fără ca el, Schelling, să fi avut pînă acum „posibilitatea de a răspunde printr-o negare a ceea ce-l nega pe el".

Pe vremea cînd aproape toți, spune Schelling, înțelegeau greșit și plat filozofia identității, Hegel a fost acela care a salvat ideea ei fundamentală, căreia i-a rămas fidel pînă la capăt, după cum ne atestă ale sale „Prelegeri de istorie a filozofiei". Greșeala lui Hegel consta în aceea că el vedea în filozofia identității o filozofie absolută și nu recunoștea că există lucruri care depășesc limitele ei. Limita ei era putința-de-ființare; Hegel însă a depășit această limită și a inclus în sfera ei și ființarea. Greșeala lui fundamentală a fost aceea că a vrut să transforme această filozofie într-un fel de sistem al existenței. El credea că filozofia identității ar avea ca obiect absolutul nu numai sub raportul esenței, ci și sub acela al existenței. Incluzînd existența în sistemul său, Hegel depășește limitele dezvoltării rațiunii pure. El este deci consecvent cînd își începe știința cu ființa pură, negînd astfel prius-ul existenței. Așa se explică de ce a fost el imanent numai în ceea ce este neimanent, căci ființa este neimanentul în gîndire. În plus, el afirmă acum că în logică a demonstrat absolutul. Reiese, așadar, că la el avem absolutul de două ori: la sfîrșitul logicii, unde e definit exact ca la sfîrșitul filozofiei identității, precum și la sfîrșitul întregului proces. Aici iese la iveală, așadar, că logica nu poate fi pusă la început, ca prima parte a dezvoltării, ci trebuie să străbată întregul proces. La Hegel, logica se definește ca știință subiectivă, în care gîndirea rămîne numai în sine și cu sine, înaintea și în afara oricărei realități. Și totuși va avea drept punct final ideea *reală*. În timp ce filozofia identității se află, de la primul ei pas, în natură, Hegel elimină din logică natura, declarînd-o astfel nelogică. Tocmai conceptele abstracte ale logicii hegeliene nu au ce căuta la începutul filozofiei; ele își pot face apariția numai atunci cînd conștiința a inclus în sfera sa întreaga natură, căci ele nu sînt decît abstracțiile scoase din natură. Reiese deci că la Hegel nu poate fi vorba de o logică obiectivă, căci acolo unde începe natura, obiectul, ia sfîrșit logica. În logică, așadar, ideea se află în curs de devenire, dar numai în gîndirea filozofului; viața ei obiectivă începe abia

acolo unde ea a ajuns la conştiinţă. Dar ea apare ca realmente existentă încă la sfîrşitul logicii ; prin urmare, mai departe nu se mai poate merge cu ea. Căci ideea, ca subiect-obiect absolut, ca ideal-real, e în sine desăvîrşită şi nu mai e capabilă de nici un progres. Atunci cum mai poate ea să treacă în altceva, în natură ? Tocmai aici se vădeşte că în ştiinţa pură a raţiunii nu poate fi vorba de o natură realmente existentă. Tot ce priveşte existenţa reală trebuie să rămînă rezervat tocmai filozofiei pozitive.

Denaturările din această expunere se bazează în principal pe credinţa naivă că Hegel n-ar fi depăşit punctul de vedere schellingian şi că, pe deasupra, l-ar mai fi înţeles şi greşit. Am văzut că Schelling, în pofida tuturor eforturilor sale, nu poate depăşi cadrul existenţei, aşa încît, la drept vorbind, n-ar mai fi nevoie de nici o justificare a faptului că Hegel n-a formulat această pretenţie de idealitate abstractă. Chiar dacă Schelling ar putea să dăinuie în potenţă pură, propria sa existenţă ar fi trebuit să-i demonstreze că potenţa a trecut în fiinţare, că deci toate concluziile fiinţării pur logice trec acum în domeniul realului şi că, prin urmare, „absolutul" există. Ce mai vrea el deci cu filozofia sa pozitivă ? Dacă din lumea logică rezultă absolutul logic, înseamnă că din lumea existentă rezultă absolutul existent. Faptul însă că Schelling nu se poate mulţumi cu aceasta şi mai adoptă acum o filozofie pozitivă a credinţei arată cît de mult existenţa empirică, în afara lumii, a absolutului contrazice orice raţiune şi cît de mult simte Schelling însuşi că este într-adevăr aşa. Întrucît vrea să coboare la nivelul redus al propriului său punct de vedere ideea hegeliană, care este infinit mai înaltă decît absolutul din filozofia identităţii, căci ea e ceea ce absolutul numai pretinde că este, Schelling nu poate să înţeleagă raportul dintre idee, de o parte, şi natură şi spirit, de alta. Schelling îşi reprezintă şi ideea ca o fiinţă în afara lumii, ca dumnezeu personal, ceea ce lui Hegel nici nu i-a trecut prin minte. La Hegel, realitatea ideii nu este nimic altceva decît natură şi spirit. De aceea la el absolutul nici nu apare de două ori. La sfîrşitul „Logicii" avem ideea ca ideal-real, dar tocmai de aceea ea este îndată natură. Dacă este exprimată numai ca idee, e numai ideală, numai logic existentă. Ideal-realul, absolutul desăvîrşit în sine este tocmai unitatea naturii şi a spiritului în idee. Pentru Schelling însă, absolutul continuă să fie subiect absolut, căci, deşi umplut de conţinutul obiectivităţii, acesta rămîne totuşi subiect, fără a deveni obiect, adică pentru el — pentru Schelling — absolutul e real numai ca reprezentare a dumnezeului personal. Ar trebui deci ca el să-l lase la o parte pe acesta din urmă şi să se menţină în cadrul determinării pur mintale, în care nu este vorba de personalitate.

Aşadar, absolutul nu e real în afara naturii şi a spiritului. În caz contrar, amîndouă acestea din urmă ar fi superflue. Prin urmare, dacă în logică a fost vorba de determinările ideale ale ideii ca reală în natură şi în spirit, acum este vorba de însăşi această realitate, de demonstrarea prezenţei acestor determinări în existenţă, care este criteriul suprem al filozofiei şi totodată cea mai înaltă treaptă a ei. Rezultă, aşadar, că, pornindu-se de la rezultatele logicii, dezvoltarea în continuare e nu numai posibilă, ci şi necesară, şi tocmai această dezvoltare se reîntoarce la idee în spiritul infinit care e conştient de sine însuşi. Aşa se vădeşte inconsistenţa afirmaţiilor lui Schelling cum că Hegel ar declara nelogică natura (cum, de altfel, declară Schelling că e întreaga lume) şi că logica lui — această dezvoltare necesară, spontană a ideii — ar fi „ştiinţa subiectivă, iar logica obiectivă nici nu şi-ar putea găsi locul la el, pentru că ea este filozofia naturii, pe care el a eliminat-o din «Logica» sa". Ca şi cum obiectivitatea ştiinţei ar consta în aceea că ea consideră un obiect *exterior* ca atare ! Dacă Schelling numeşte subiectivă logica, nu există nici un temei pentru a nu considera subiectivă şi filozofia naturii, pentru că acelaşi subiect care gîndeşte aici gîndeşte şi acolo, iar conţinutul luat în considerare nici nu interesează în cazul de faţă. Dar logica obiectivă a lui Hegel nu dezvoltă ideea, ci *lasă* ideile să se dezvolte *ele însele,* iar subiectul care gîndeşte este aici, ca simplu spectator, pur accidental.

Îndată după aceasta, trecînd la filozofia spiritului, Schelling se ocupă de enunţurile lui Hegel în care filozofia acestuia intră în conflict cu simpatiile şi cu prejudecăţile lui. Latura filozofică-religioasă a sistemului lui Hegel îi oferă prilejul de a descoperi contradicţii între premise şi concluzie, care au fost de mult descoperite şi recunoscute de şcoala tinerilor hegelieni. Astfel el remarcă pe bună dreptate : această filozofie se vrea creştină, deşi nimic nu o constrînge la aceasta ; dacă ar fi rămas pe prima treaptă a ştiinţei raţiunii, ea şi-ar fi avut adevărul în ea însăşi. — În încheierea observaţiilor sale, el recunoaşte justeţea enunţului hegelian potrivit căruia arta, religia şi filozofia sînt ultimele forme de cunoaştere a absolutului. Dar, spune el, întrucît arta şi religia au depăşit cadrul ştiinţei pure a raţiunii, este necesar ca şi filozofia să facă acelaşi lucru şi să fie alta, diferită de cea de pînă acum ; şi tocmai în aceasta vede el momentul dialectic al acestui enunţ al lui Hegel. Dar unde spune Hegel acest lucru ? La sfîrşitul „Fenomenologiei", unde întreaga logică, ca a doua filozofie, abia urma să fie scrisă. Dar fenomenologia n-a fost — şi tocmai aceasta infirmă cît se poate de clar modul de a înţelege al lui Schelling — ştiinţă pură a raţiunii, ci numai drumul care duce spre ea, ridicarea empi-

ricului, a conștiinței senzoriale la punctul de vedere al științei pure a rațiunii. Nu conștiința logică, ci conștiința fenomenologică găsește în fața ei, ca ultime, aceste trei „posibilități de a căpăta certitudinea existenței a ceea ce este supraexistent absolut". Conștiința logică, liberă vede cu totul alte lucruri, care însă deocamdată nu trebuie să ne preocupe ; ea *are* deja în sine absolutul.

Pasul cel greu a fost, așadar, făcut : dezicerea de rațiunea pură a fost declarată deschis. De la scolastici încoace, Schelling este primul care s-a încumetat să facă un asemenea pas ; căci Jacoby și cei care au gîndit la fel cu el nu contează, întrucît ei au reprezentat numai unele curente din perioada lor, iar nu totalitatea acesteia din urmă. Pentru prima oară în ultimii cinci sute de ani se ridică un erou al științei și o declară pe aceasta slujnica credinței. El a făcut-o și trebuie să suporte consecințele. Pe noi nu poate decît să ne bucure faptul că omul care a fost ca nimeni altul un exponent al timpului său, omul prin care secolul său a ajuns la conștiință de sine, pe omul acesta și Schelling îl declară cel mai de seamă reprezentant al științei rațiunii. Toți cei care cred în atotputernicia rațiunii vor lua act de această mărturie din partea unui dușman.

Schelling prezintă filozofia pozitivă în felul următor : ea este întru totul independentă de filozofia negativă și nu poate să pornească, ca de la ceva existent, de la ceea ce a obținut în încheiere această filozofie, ci trebuie ea însăși să demonstreze existența. Ceea ce a obținut în încheiere filozofia negativă este în sfera celei pozitive sarcină, și nu principiu ; începutul filozofiei pozitive e prin sine însuși absolut. Unitatea amîndurora n-a existat niciodată și nu putea fi obținută nici prin asuprirea uneia dintre ele, nici prin amestecarea lor. Se poate demonstra că ambele filozofii au fost dintotdeauna în luptă una cu cealaltă. (Aici urmează încercarea unei asemenea demonstrații de-a lungul întregii istorii a filozofiei, de la Socrate pînă la Kant, în care empirismul și apriorismul sînt iarăși separate unul de altul. Noi sîntem nevoiți să trecem peste această încercare, întrucît rezultatele ei sînt complet nule.) Se știe însă că filozofia pozitivă nu este empirism pur și cu atît mai puțin un empirism bazat pe experiența lăuntrică, mistico-teologică, ci își are principiul în ceea ce nu este nici în gîndirea pură și nu are loc nici în experiență, deci în ceea ce este absolut transcendent, care se află în afara oricărei experiențe și a oricărei gîndiri și le precede pe amîndouă. De aceea începutul nu trebuie să fie prius relativ, ca în gîndire, unde potența precede trecerea în ființare, ci prius absolut, așa încît trecerea se efectuează nu de la concept la ființă, ci de la ființă la concept. Această trecere nu este o nece-

sitate, cum e prima, ci urmarea unei acțiuni libere care depășește ființarea și care se demonstrează a posteriori pe cale empirică. Căci dacă filozofiei negative, care se sprijină pe consecvență logică, îi poate fi indiferent dacă există o lume și dacă aceasta concordă cu construcția ei, a filozofiei negative, în schimb filozofia pozitivă se dezvoltă prin gîndire *liberă* și trebuie astfel să-și găsească o confirmare în sfera experienței, cu care trebuie să meargă în același pas. Dacă filozofia negativă este apriorism pur, cea pozitivă este empirism aprioric. Deoarece în aceasta din urmă se presupune o gîndire liberă, adică bazată pe voință, demonstrațiile ei sînt și ele valabile numai pentru cei voitori și „înțelepți" ; trebuie nu numai să le înțelegi, ci și *să vrei* să le simți forța. Dacă printre obiectele experienței se află, de pildă, și revelația, ea aparține filozofiei pozitive în aceeași măsură în care aparține naturii și omenirii, și de aceea nu are pentru această filozofie mai multă însemnătate decît pentru tot restul ; așa, de pildă, pentru astronomie au, desigur, o însemnătate decisivă mișcările planetelor, cu care trebuie să concorde calculele ei. Dacă se va spune că fără revelația care a precedat-o filozofia n-ar fi ajuns la acest rezultat, în asta este, bineînțeles, o oarecare doză de adevăr, dar în prezent filozofia își poate elabora și singură concluziile ; la fel cum există oameni care, după ce au văzut o dată la telescop micile stele fixe, le pot descoperi apoi și cu ochiul liber, și astfel nu mai depind de telescop. Filozofia trebuie să includă în sine și creștinismul, care este realitate în aceeași măsură ca și natura și spiritul. Dar nu numai revelația, ci și necesitatea lăuntrică a filozofiei pur logice o obligă pe aceasta din urmă să-și depășească propriile ei limite. Filozofia negativă aduce totul în stadiul simplei cognoscibilități și-l lasă apoi în seama celorlalte științe ; numai un „ce" ultim nu poate ea să aducă în acest stadiu și, totuși, acest ultim „ce" este ceea ce merită cel mai mult să fie cunoscut ; de aceea el trebuie să devină obiectul unei filozofii noi, a cărei sarcină e să-l demonstreze ca existent. În felul acesta, filozofia negativă devine filozofie numai prin raportarea ei la cea pozitivă. Dacă s-ar ține izolată, filozofia negativă n-ar ajunge la nici un rezultat real, iar rațiunea ar rămîne sterilă, pe cînd în filozofia pozitivă rațiunea triumfă ; în ea, rațiunea, care în filozofia negativă apare încovoiată, se îndreaptă din nou.

Nu-i nevoie, bineînțeles, să mai adaug ceva pentru explicarea acestor teze ale lui Schelling ; ele vorbesc de la sine. Dar să le comparăm cu ceea ce ne-a promis el la început. Ce discrepanță izbitoare ! Ni s-a promis o revoluționare a filozofiei și expunerea unei doctrine care va pune capăt negării din ultimii ani, se vestea o apropiată împăcare a credinței cu știința ; și ce am căpătat în

cele din urmă ? O doctrină care nu-şi are temeiul nici în ea însăşi, nici în altceva demonstrat ; care-şi caută sprijin ba într-o gîndire eliberată de orice necesitate logică, adică într-o gîndire arbitrară, lipsită de orice valabilitate, ba în revelaţie, a cărei realitate este ea însăşi pusă sub semnul întrebării şi ale cărei afirmaţii sînt ele însele contestate. Cît de naivă e cerinţa să lăsăm la o parte toate îndoielile ca să ne putem vindeca de îndoială ! „Da, dacă nu credeţi, nu puteţi fi ajutaţi !" Cu ce, propriu-zis, a venit Schelling la Berlin ? Dacă în locul comorii sale pozitive ar fi adus aici o infirmare a „Vieţii lui Iisus" de Strauss sau a „Esenţei creştinismului" de Feuerbach, el ar mai fi avut oarecare şanse de succes ; dar, aşa cum stau lucrurile acum, hegelienii vor prefera mai curînd să rămînă în cunoscutul lor „impas" decît „să se predea fără condiţii" în mîinile lui, iar teologii pozitivi vor prefera şi ei să pornească de la revelaţie, ca şi pînă acum, decît să introducă în ea ceva nou. Cu aceasta se împacă foarte bine şi mărturisirea, zilnic repetată de la începutul acestui an, că el nu-şi propune să dea o fundamentare a creştinismului şi nici o dogmatică speculativă, ci vrea doar să aducă o contribuţie la explicarea creştinismului. Cam tot aşa, după cum am văzut, stau lucrurile şi cu necesitatea pentru filozofia negativă de a-şi depăşi propriile ei limite. Dacă supoziţia trecerii a potentia ad actum duce necesarmente la dumnezeul logic, care depinde numai de această supoziţie, atunci trecerea reală, demonstrată de experienţă, trebuie să ducă la dumnezeul real, iar ştiinţa pozitivă devine superfluă.

Trecerea la filozofia pozitivă a fost împrumutată de Schelling de la demonstraţia ontologică a existenţei lui dumnezeu. Existenţa lui dumnezeu nu poate fi accidentală ; deci, *„dacă dumnezeu există"*, el există în mod necesar. Această inserţiune în breşa silogismului este întru totul justă. Rezultă deci că dumnezeu poate fi numai ceea-ce-fiinţează-în-sine-şi-*înaintea*-sa-însuşi (nu *pentru* sine ; — Schelling e atît de pornit împotriva lui Hegel, încît consideră că pînă şi expresiile lui sînt contrare spiritului limbii şi trebuie corectate), adică el există înaintea sa însuşi, înaintea divinităţii sale. El este, prin urmare, ceea-ce-fiinţează-orbeşte nemijlocit înaintea oricărei gîndiri. Întrucît însă este îndoielnic că el există, trebuie să pornim de la ceea-ce-fiinţează-orbeşte şi să vedem dacă, pornind de la acesta, nu se poate ajunge la noţiunea de dumnezeu. Aşadar, dacă principiul filozofiei negative este gîndirea care precedă orice fiinţare, atunci principiul filozofiei pozitive este fiinţarea care precedă orice gîndire. Această fiinţare oarbă este fiin-

ţarea necesară ; dumnezeu însă este nu acest „ceea-ce-fiinţează-în mod-necesar", ci „ceea ce" necesarmente „fiinţează în mod necesar" ; fiinţarea necesară este doar putinţa de fiinţare a fiinţei supreme. Acest ceea-ce-fiinţează-orbeşte este însă ceea ce n-are nevoie de nici o fundamentare, căci precedă orice gîndire. Reiese deci că filozofia pozitivă începe cu ceea ce nu-şi găseşte expresia în concept, pentru ca abia a posteriori să facă din el, ca dumnezeu, ceva conceptibil şi conţinutul imanent al raţiunii. Aceasta din urmă devine abia aici liberă, ieşind de sub puterea gîndirii necesare.

Acest „ceea-ce-fiinţează-orbeşte" este hyle, materia veşnică a filozofiei anterioare. Că această materie se dezvoltă şi devine dumnezeu, asta e în orice caz ceva nou. Pînă acum ea a fost întotdeauna principiul dualist opus lui dumnezeu. Să urmărim însă mai departe conţinutul filozofiei pozitive.

Acest ceea-ce-fiinţează-orbeşte, care poate fi numit şi „fiinţarea din timpuri imemoriale", este purus actus al existenţei şi identitatea esenţei şi a fiinţării (ceea ce se spune despre dumnezeu ca aseitate *). S-ar părea că această fiinţare nu poate servi drept bază pentru un proces, pentru că e lipsită de orice forţă motrice, iar aceasta din urmă rezidă numai în potenţă. Dar de ce să i se taie lui actus purus orice posibilitate de a deveni ulterior şi potenţă ? Concluzia că fiinţa care fiinţează nu poate deveni şi post actum ceea-ce-posedă-putinţă-de-fiinţare este nepotrivită aici. Fiinţarea din timpuri imemoriale poate căpăta posibilitatea — nimic nu se opune unei asemenea eventualităţi — de a genera din sine o a doua fiinţare. Prin aceasta, fiinţarea oarbă devine potenţă, căci capătă ceva pe care ea îl poate voi, şi în felul acesta devine stăpînul propriei sale fiinţări oarbe. Eliberînd din sine această a doua fiinţare, prima fiinţare oarbă devine numai potentia actus purus şi deci fiinţare care se stăpîneşte pe sine (deocamdată însă toate acestea nu sînt decît o ipoteză care urmează să fie demonstrată prin rezultatele ei) ; numai prin diferenţierea sa de cea de-a doua ea devine conştientă de sine însăşi ca ceva necesar prin natura sa. Fiinţarea oarbă apare ca accidentală, deoarece este neprevăzută, şi ea trebuie să-şi dovedească necesitatea prin biruirea opusului ei. Acesta este temeiul ultim al fiinţării care se ridică împotriva ei şi totodată temeiul ultim al lumii. Legea potrivit căreia totul iese la iveală şi nimic nu rămîne ascuns este legea supremă a oricărei fiinţări. Aceasta nu este, ce-i drept, o lege care stă deasupra lui dumnezeu, dar una în virtutea căreia acesta din urmă devine pentru prima oară liber, este deci o lege divină prin sine însăşi. Această mare lege univer-

* Termen folosit în scolastica medievală, format de la cuvintele latineşti „a se" (de la sine) ; înseamnă existenţa prin sine însuşi a lui dumnezeu. — *Nota trad.*

sală, această dialectică universală nu admite ca ceva să rămînă nedecis. Numai ea poate dezlega marile enigme. Da, dumnezeu e atît de drept, încît recunoaște pînă la capăt și pînă la epuizarea oricărei contradicții acest principiu care îi este opus. Orice ființare nevoluntară, din timpuri imemoriale este neliberă ; adevăratul dumnezeu însă este dumnezeul nou, care poate deveni altceva decît ceea-ce-ființează-din-timpuri-imemoriale. Altminteri ar trebui sau să admitem împreună cu Spinoza că totul emană în mod necesar de la natura divină, fără intervenția lui dumnezeu (panteismul rău), sau să acceptăm că noțiunea de creație nu poate fi concepută de rațiune (teismul plat, incapabil să învingă panteismul). În felul acesta, ființarea-din-timpuri-imemoriale devine potență a opusului, și, deoarece potențialitatea este pentru ea ceva insuportabil, ea va dori necesarmente să acționeze, să se restabilească în actus purus. De aceea a doua ființare va trebui să fie din nou negată de cea dintîi și readusă în potență. Ca urmare, ființarea-din-timpuri-imemoriale devine stăpînă nu numai a primei potențe, ci și a celei de-a doua, și capătă posibilitatea de a-și transforma ființarea-din-timpuri-imemoriale în ceva ce ființează și prin aceasta să-l îndepărteze pe acesta de sine, suprimîndu-și astfel întreaga sa existență. În aceasta rezidă de asemenea esența sa, care pînă acum era ascunsă sub vălul ființării. Ființarea pură, care devenise potență, datorită împotrivirii, este acum independentă ca esență. Ca urmare, stăpînului primei posibilități îi este dată acum și aceea de a se arăta pe sine ca pe sine însuși, de a se afirma ca liber de ființare necesară, ca *spirit*, căci spirit este ceea ce posedă libertatea de a acționa și de a nu acționa, ceea ce în ființare se stăpînește pe sine și rămîne în ființă chiar atunci cînd nu iese la iveală. Aceasta însă nu este *ceea-ce-posedă-nemijlocit-putință-de-ființare* și nici *ceea-ce-trebuie-să-ființeze*, ci *ceea-ce-trebuie-să-ființeze-și-posedă-putință-de-ființare*. Aceste trei momente apar ființării din timpuri imemoriale ca ceea ce propriu-zis *trebuie să fie*, așa încît în afara acestor trei momente nu mai este nimic altceva și toate lucrurile viitoare sînt excluse.

După cum vedem, modul de a gîndi al filozofiei pozitive este extrem de „liber". Schelling nu face aici nici un secret din faptul că el emite simple ipoteze, a căror justețe abia urmează să fie dovedită prin rezultate, adică prin concordanța lor cu revelația. Una dintre urmările acestei gîndiri libere, îndrumată de voință, este aceea că el pune „ființarea din timpuri imemoriale" să se comporte în așa fel ca și cum ea ar fi deja ceea ce abia urmează să se dezvolte din ea, și anume dumnezeu. Ființarea din timpuri imemoriale nici nu poate încă să vadă, să voiască, să admită, să readucă.

Ea nu e nimic mai mult decît o abstracție goală a materiei, care este foarte departe de tot ce e personal, de orice conștiință de sine. Nici un fel de raționamente nu pot introduce conștiința de sine în această categorie imobilă atîta timp cît nu e concepută ca materie și ca dezvoltîndu-se prin natură spre spirit, cum se întîmplă în filozofia negativă cu „ființarea nelimitată", de care ea se deosebește numai prin determinația că e din timpuri imemoriale. Această determinație nu poate duce decît la materialism și, cel mult, la panteism, dar nicidecum la monoteism. Și aici se adeverește cuvintele lui Cuvier : „Schelling oferă metafore în loc de dovezi și, în loc de a dezvolta concepte, schimbă după cum îi convine imaginile și alegoriile" [152]. În plus, pînă acum cel puțin, filozofia n-a cunoscut raționamente în care orice posibilitate de a merge înainte să fie anihilată cu ajutorul unor întorsături de frază ca „nu există nici un motiv ca aceasta să nu se întîmple ; nu se poate demonstra în mod logic că acest lucru ar fi imposibil" etc. În felul acesta poți deduce din „ființarea din timpuri imemoriale" și religia chineză sau cea otaheiteană *, căci și ele își găsesc confirmarea în aceea că țin — tot atît de bine ca și creștinismul — de domeniul faptelor. Cît privește nou descoperita lege universală că totul iese la iveală, e de netăgăduit că *aici*, în orice caz, foarte puține ies la iveală și foarte multe rămîn ascunse. Abia aici se vede cum claritatea gîndirii se cufundă în hăul neguros al fantasticului. Dacă însă această lege trebuie înțeleasă în sensul că totul trebuie să-și justifice existența în fața rațiunii, înseamnă că și aici avem de-a face cu una dintre ideile fundamentale ale lui Hegel, ba chiar cu una pe care Schelling însuși nici nu o aplică măcar. Nu puțină vreme va trebui să mai irosim pînă să reușim a clarifica totul în încheierea expunerii de mai sus, cu ale ei : „posibilitate", „necesitate" și „trebuie să fie". Este cazul să ne întrebăm, în primul rînd, în ce raport se află aceste trei potențe pozitive cu cele trei potențe negative ? Un lucru devine clar, și anume că ele sînt în orice caz posibilități care, deși trebuie să fie, nu pot fi totuși posibilități care trebuie să fie.

Numai cu ajutorul acestei dialectici „arhienergice", afirmă Schelling, se poate trece de la actu ** necesarmente existentul al lui Spinoza la ceea-ce-ființează-necesarmente natura sua ***. Căci el nici nu a urmărit altceva, întrucît voia să demonstreze nu existența divinului, ci divinitatea existentului (exact același lucru îl face și filozofia tinerilor hegelieni), și anume divinitatea a ceea-ce-ființează actu de la sine, veșnic. Cine însă ne poate demonstra

* De la Otaheiti — denumirea veche a insulei Tahiti. — *Nota trad.* ** — în realitate. — *Nota trad.* *** — prin natura sa. — *Nota trad.*

că ceva există dintotdeauna? Acest ceea-ce-ființează actu de la sine ne poate conduce numai la veșnicia materiei, dacă e să judecăm logic. Concluziile nelogice sînt lipsite de orice valabilitate chiar dacă sînt confirmate de revelație.

„Dacă, urmînd dialectica *slabă*, am spune: dumnezeu acceptă potența ființării opuse numai pentru a transforma afirmarea oarbă a existenței sale într-una mijlocită de negare, este cazul să ne întrebăm: *de ce* face el aceasta? E clar că nu pentru sine însuși, căci el își cunoaște puterea; numai pentru alții poate el să facă obiect al vrerii ființarea diferită de el. Tocmai în această ființare-în-afara-sa-însuși rezidă esența lui dumnezeu, beatitudinea sa; toate gîndurile lui sînt numai în afara lui, în creație. Avem aici, desigur, un proces de înlăturare temporară și de restabilire, dar între aceste două momente se află întregul univers".

Cît de ridicolă apare aici aroganța cu care caricaturala dialectică arhienergică își privește de sus prototipul „slab"! Ea nici n-a fost în stare să-l priceapă atît cît trebuie pentru a-l putea expune în mod just. De ar fi să-l credem pe Schelling, rezultă că Hegel însuși gîndește în imagini senzoriale; Schelling îl pune să deducă aproximativ în felul următor: aici e dumnezeu. El creează lumea. Aceasta din urmă îl neagă pe dumnezeu. De ce îl neagă ea? Nu cumva pentru că ea reprezintă principiul răului? Nicidecum, ci prin simplul fapt că ea există. Ea ocupă întregul spațiu, și dumnezeu, care nu știe unde să-și găsească și el un colțișor, se vede nevoit s-o nege din nou. În asemenea condiții, dumnezeu ar fi trebuit, desigur, s-o nimicească. Schelling însă, deoarece dumnezeul său este liber, adică arbitrar în acțiunile sale, nu este în stare să înțeleagă toată profunzimea concepției în care negarea decurge în mod necesar abia din ceea-ce-ființează-în-sine, ca dezvoltare a esenței lăuntrice, ca factor ce trezește conștiința, pînă cînd în activitatea ei supremă ea este de la sine nevoită să se nege din nou pe sine însăși, permițînd astfel să se nască ceva dezvoltat, original, liber.

Dumnezeu, sau ființa-din-timpuri-imemoriale, a creat, așadar, lumea, sau ființa opusă. Lumea se menține numai prin voința divină și depinde de ea. A distruge dintr-o lovitură lumea în vederea propriei sale restabiliri este ceva ce nu poate admite dreptatea divină, căci opusul are acum într-o anumită măsură un drept, o voință independentă de dumnezeu. De aceea opusul acesta e readus treptat, potrivit unui principiu care determină treptele dezvoltării, prin cele două din urmă potențe. Dacă prima potență a fost, așadar, cauza care a generat întreaga mișcare și ființarea opusă, a doua a fost cea pusă ex actu*; ea s-a realizat în procesul biruirii celei dintîi și, acționînd asupra ființării opuse, a subordonat-o pe aceasta celei de-a treia potențe, astfel încît ființarea opusă a apărut ca lucru concret între cele trei potențe. Acestea din urmă se dovedesc a fi

* — prin act. — *Nota trad.*

deci : causa materialis, ex qua, causa efficiens, per quam, causa finalis, in quam (secundum quam) omnia fiunt *.

Dacă fiinţarea din timpuri imemoriale este acum o condiţie a dumnezeirii, o dată cu actul creaţiei îl avem şi pe dumnezeu ca atare, ca stăpîn al fiinţării, în a cărui putere stă să transforme sau nu în realitate aceste posibilităţi. El rămîne în afara întregului proces şi se înalţă deasupra acestei triade a cauzelor, în calitate de causa causarum **. Şi pentru ca lumea să nu apară ca emanaţie a esenţei lui, dumnezeu a trebuit să încerce toate poziţiile posibile ale potenţelor una faţă de alta, adică *să cuprindă dintr-o privire universul viitor*. Căci numai atotputernicia şi atotştiinţa nu sînt de ajuns pentru aceasta, ci făptuirile există ca viziuni ale creatorului. De aceea potenţa primară, prima cauză a fiinţării opuse, a fost întotdeauna deosebit de venerată ; la indieni ea este acea *maya* (cuvînt înrudit cu germanul „Macht", potenţă) care ţese mrejele aparentului pur, pentru a-l îndemna pe creator la creaţie reală, asemenea Fortunei primigenia din Preneste [153].

Nu mai adaug nimic la aceasta, pentru a nu risipi fumul mistic al acestei viziuni.

Nu se poate demonstra a priori că dumnezeu creează realmente : aceasta se explică prin nevoia unică, admisibilă la dumnezeu, de a se face cunoscut, nevoie care este în cel mai înalt grad proprie firilor celor mai nobile. Dumnezeul creaţiei nu este simplul fără altă determinare, ci simplul într-o pluralitate, şi, deoarece această pluralitate (potenţele amintite mai sus) este închisă în sine, creatorul este *a-tot-unul*, şi aceasta este monoteism. Deoarece precede totul, el nu poate avea egal cu sine, căci fiinţarea fără potenţă este în genere lipsită de capacitatea de *a putea* (!). Dumnezeul despre care numai în treacăt se spune că e unicul nu este decît dumnezeul teiştilor ; monoteismul reclamă unicitatea, fără de care dumnezeu nu este dumnezeu, în timp ce teismul se opreşte la ideea despre dumnezeu ca substanţă infinită. Pasul înainte care duce de aici la ceea ce în raport cu lucrurile este dumnezeu reprezintă panteismul ; în el lucrurile sînt determinări ale lui dumnezeu. Abia în monoteism dumnezeu apare ca dumnezeu real, viu, în care unitatea substanţei a dispărut în potenţă, cedînd locul unei unităţi suprasubstanţiale, astfel încît dumnezeu este nebiruitul unul contra trei. Cu toată pluralitatea, există însă nu o pluralitate de *dumnezei*, ci numai un dumnezeu, şi nu o pluralitate *în dumnezeire*. Reiese deci că monoteismul şi panteismul reprezintă un pas înainte în comparaţie cu teismul, care este ultima expresie a absolutului în filo-

* — cauză materială, din care, cauză eficientă, prin care, cauză finală, în vederea căreia (potrivit căreia) se întîmplă totul. — *Nota trad.* ** — cauza cauzelor. — *Nota trad.*

zofia negativă. Monoteismul reprezintă trecerea la creștinism, căci a-tot-unitatea își găsește în trinitate expresia determinată.

Oricum ați încerca să înțelegeți această trinitate, nu veți obține nimic altceva decît trei contra unul, unul contra trei. Dacă dumnezeu este unitatea acestor trei, el poate fi unic numai ca al patrulea, sau rămîn trei dumnezei. Dacă numai dumnezeirea constituie unitatea lor, se poate spune tot atît de bine că omenirea e unitatea tuturor oamenilor, și în acest caz avem atît un dumnezeu unic cît și numai un om unic. Dar după cum nu poți înlătura pluralitatea, tot astfel nu poți înlătura nici triplicitatea, și din trei persoane nu poți obține nicidecum una. Vechea contradicție a trinității se menține aici în chip vădit și pe noi nu poate decît să ne *mire* îndrăzneala cu care Schelling afirmă că ar fi fost rezolvată. Ideea că numai triplicitatea este adevărata expresie a unității este și ea împrumutată de la Hegel, dar, ca de obicei, aplatizată și golită de orice conținut. La Hegel, triplicitatea rămîne o gradată succesiune de momente în dezvoltarea lui dumnezeu, dacă se ține neapărat să se descopere la Hegel ideea de dumnezeu. Aici însă aceste trei momente trebuie să coexiste ca *ființe înzestrate cu personalitate* și se afirmă cît se poate de original că adevărata personalitate a *unei* persoane constă în aceea că ea ar constitui *trei* persoane.

Pînă în prezent însă avem numai o persoană, tatăl, căci dacă ceea-ce-ființează dinainte degajează din sine ceva ce pînă acum a fost o parte din el însuși, dar în așa fel încît acest ceva se realizează necesarmente pe sine însuși, aceasta se numește, pe bună dreptate, generare. Dacă însă în acest proces de realizare ființarea opusă *(B)* este realmente biruită, înseamnă că și a doua potență îi este stăpînă în aceeași măsură ca și prima potență și în felul acesta divinitatea fiului este egală cu cea a tatălui. Același lucru se întîmplă și cu potența a treia, care, ca esență liberă de ființare, se poate reîntoarce în ființare numai după biruirea lui *B*, dar atunci dobîndește aceeași măreție și aceeași personalitate ca și celelalte două potențe și apare ca spirit. În felul acesta avem în încheiere trei ființe înzestrate cu personalitate, dar nu trei dumnezei, căci, dacă ființa este una, înseamnă că și măreția lor poate fi numai una (ca și cum cei doi regi ai Spartei ar fi fost un singur rege, pentru că puterea lor era una !). În potență, atîta timp cît se află în stare de tensiune, vedem numai latura naturală a procesului („tensiunea" pare a fi ceea ce e procesul în filozofia negativă) ca naștere a lumii ; și numai o dată cu persoanele se dezvăluie lumea *dumnezeiescului* și semnificația divină a procesului în care ființa, inițial inerentă — ca posibilitate — tatălui, este transmisă fiului și, ca limită,

retrocedată de acesta tatălui. Pe lîngă că este dată fiului, tatăl și fiul o mai dau și spiritului ; acesta din urmă are numai ființa comună celor doi dintîi. Tensiunea potențelor străbate întreaga natură și fiecare lucru are o anumită relație cu aceasta. Tot ce se naște este un al patrulea între potențe ; omul însă, în care această tensiune se rezolvă pe deplin, are deja relații *cu aceste ființe înzestrate cu personalitate,* căci în el se exprimă acel ultim moment al realizării în care potențele devin realmente ființe înzestrate cu personalitate. Acest proces este, așadar, pentru lucruri proces de creație, iar pentru *ființele înzestrate* cu personalitate proces teogonic.

În felul acesta, printr-o adevărată vrăjitorie, Schelling a scos din genunea ființării-din-timpuri-imemoriale nu numai pe dumnezeul personal, ci și pe dumnezeul trinitar — tatăl, fiul și spiritul —, acestuia din urmă, ce-i drept, numai cu mare greutate reușind să-i găsească un loc, iar apoi a scos de acolo și lumea arbitrar creată, dependentă de arbitrariu, deci goală și inconsistentă, și în felul acesta a obținut o bază pentru creștinism. Nu-mi propun să înșir aici toate inconsecvențele, construcțiile arbitrare, afirmațiile riscate, lacunele, salturile, substituirile și confuziile de care se face vinovat Schelling. Dacă și în gîndirea subordonată unei anumite necesități lucrurile au stat atît de prost în această privință, era cazul ca în gîndirea liberă să ne așteptăm la un și mai pestriț mișmaș de scolastică și de misticism, căci tocmai în aceasta constă esența neoschellingianismului. Nici cititorul nu-mi poate pretinde o asemenea doză de răbdare supraomenească, nici eu nu-i pot cere lui să dea dovadă de un asemenea interes pentru chestiunile în discuție. În plus, ceea ce este evident pentru toată lumea nu mai are nevoie de lămuriri. Eu nu-mi propun decît să urmăresc în linii generale firul gîndirii lui și să arăt că raportul dintre Hegel și Schelling este diametral opus celor afirmate de acesta din urmă. Iar acum, pe terenul creștinismului, avem în și mai mare măsură posibilitatea de a lăsa faptele să vorbească de la sine. Mai întîi de toate, Schelling se declară incapabil să înțeleagă lumea, deoarece nu este în stare să conceapă răul. Omul a avut posibilitatea să rămînă întru dumnezeu, dar și să nu rămînă ; că n-a făcut-o, aceasta a fost din partea lui un act de liberă voință. Prin aceasta el s-a pus în locul lui dumnezeu și, acolo unde totul părea orînduit, totul a fost din nou pus sub semnul întrebării. Lumea, spune Schelling, s-a despărțit de dumnezeu, ea a ajuns în puterea exteriorității, iar esențialul și-a pierdut poziția ca atare. Dumnezeu-tatăl a fost „ca și cum" înlăturat de pe poziția sa (ulterior, acest „ca și cum" a fost omis).

Deocamdată însă, zice Schelling, nu avem încă trinitatea creștină : voința proprie a fiului, independentă de tatăl, nu s-a manifes-

tat încă. Dar acum, la sfîrşitul creaţiei, apare ceva nou, şi anume principiul *B*, care se stăpîneşte pe sine în om. De alegerea lui depinde să fie una cu dumnezeu sau nu. Omul *nu* vrea şi prin aceasta obligă potenţa superioară să se reîntoarcă în starea de potenţialitate, care abia acum, ruptă de tatăl prin voinţa omului, este în aceeaşi măsură *fiu al omului* ca şi fiu al lui dumnezeu (acesta este sensul expresiei din „Noul testament") şi are o fiinţare divin-extradivină. Acum ea poate să urmeze fiinţarea în sfera extradivină şi s-o readucă la dumnezeu. Tatăl şi-a întors acum faţa de la lume şi nu mai acţionează în ea potrivit voinţei lui (*mit seinem Willen*), ci potrivit nemulţumirii lui (*mit seinem Unwillen*) (aceasta este semnificaţia reală a mîniei lui dumnezeu). Aşa se face că tatăl n-a nimicit această lume păcătoasă, ci a păstrat-o de dragul fiului său, cum se spune în scriptură. Întru dînsul, adică de dragul lui, au fost create toate lucrurile. Avem aici, aşadar, două ere : eonul tatălui, cînd fiinţa (lumea) se mai afla, ca potenţă, în tatăl, iar fiul încă nu era de sine stătător, şi eonul fiului, era lumii, a cărei istorie e istoria fiului. La rîndul ei, această eră se împarte în două perioade : în prima perioadă, omul se află în întregime sub puterea fiinţării opuse, a principiului *B*, a potenţelor cosmice. Aici fiul se află în stare de negaţie, de profundă suferinţă, de pasivitate : e temporar exclus din sfera fiinţării (adică din lume), e neliber, în afara conştiinţei umane. Pentru a cuceri fiinţarea, această potenţă poate acţiona numai pe cale naturală. Aceasta este vremea vechiului legămînt, cînd nu din voinţa sa, ci prin natura sa fiul tinde spre dominaţie asupra fiinţării ; semnificaţia acestei perioade a rămas pînă azi neînţeleasă de ştiinţă, nimeni n-a înţeles-o încă. În această privinţă, „Vechiul testament" se exprimă cît se poate de clar, şi anume în capitolul 53 din Isaia, unde despre suferinţele lui Mesia se vorbeşte la *timpul prezent*. Abia o dată cu întărirea potenţei a doua, o dată cu cucerirea dominaţiei asupra fiinţării începe perioada a doua, în care potenţa acţionează liber şi potrivit voinţei sale. Aceasta este perioada apariţiei ei în Hristos, perioada revelaţiei. Aceasta este cheia creştinismului ; cu ajutorul acestui fir al Ariadnei, „oricine se poate orienta în labirintul argumentării mele". — Ca urmare a răzvrătirii omului, fiinţele înzestrate cu personalitate care au apărut în actul creaţiei datorită biruirii principiului *B* redevin simple posibilităţi, sînt readuse în starea de potenţialitate şi excluse din conştiinţă, devin extradivine. Tot aici trebuie căutată cauza unui nou proces care se desfăşoară în conştiinţa omului şi din care este exclusă divinitatea, căci în tensiunea lor potenţele sînt extradivine. Acest proces în care conştiinţa devine subordonată dominaţiei potenţelor a luat în păgînism forma dezvoltării mitologice. Premisa istorică mai pro-

fundă a revelației este mitologia. În filozofia mitologiei, sarcina noastră constă în a stabili diferitele potențe din conștiința mitologică și felul cum au fost ele înțelese în misterele grecești.

Este cazul să ne întrebăm dacă această influență a omului asupra autodezvoltării lui dumnezeu — căci numai așa o putem numi —, afirmată aici de Schelling, corespunde reprezentărilor creștinismului. Se știe doar că dumnezeul creștin este conceput ca fiind dintotdeauna un dumnezeu desăvîrșit, al cărui calm nu este cîtuși de puțin tulburat de vremelnica viață pămîntească a fiului. În general se poate spune că, după Schelling, creația se încheie într-un mod lamentabil. Abia a apucat să fie înjghebat castelul de cărți al „potențelor intermediare, care posedă ființare relativă și putință de ființare", și cele trei potențe sînt tocmai pe punctul de a deveni ființe înzestrate cu personalitate, cînd deodată omul, în prostia lui, comite o faptă ușuratică și toată această arhitectonică artificială se dărîmă, iar potențele rămîn în continuare potențe. Este exact ca în basmul cu comoara care, sub puterea unor formule magice, se ridică din adîncuri înconjurată de duhuri care răspîndesc o lumină orbitoare ; iat-o plutind deja la marginea prăpastiei, cînd deodată se rostește un cuvînt nepotrivit, duhurile dispar, comoara recade în adîncuri și deasupra ei pămîntul se închide pentru totdeauna. Dumnezeul schellingian și-ar fi putut aranja ceva mai inteligent treburile, cruțîndu-se astfel pe sine de multe osteneli și scutindu-ne pe noi de filozofia revelației. Dar punctul culminant al misticii schellingiene îl constituie tema patimilor fiului. Această obscură și misterioasă relație de extradivinitate divină, de inconștiență conștientă, de inactivitate activă, de voință involuntară, această îngrămădire de contradicții ce se exclud reciproc reprezintă, firește, pentru Schelling o adevărată mină de aur ; ea îi furnizează tot felul de concluzii, căci din ea se poate deduce orice. Și mai puțin clară este relația dintre această potență și conștiința omului. Aici toate potențele acționează ca potențe cosmice, naturale, dar cum ? Ce sînt potențele cosmice ? Nici un discipol al lui Schelling și nici el însuși nu ne poate da un răspuns judicios la aceste întrebări. Aici avem de-a face iarăși cu una dintre acele confuze și mistice determinări mintale la care el este nevoit să recurgă pentru a putea ajunge, chiar și „pe calea gîndirii libere călăuzite de voință", la revelație. „Reprezentările mitologice nu pot fi explicate altfel decît ca produs necesar al conștiinței care a căzut sub puterea potențelor cosmice". Dar potențele cosmice sînt potențele divine aflate în tensiunea lor, ele sînt divinul ca nedivin. Tot prin aceasta trebuie explicat și raportul dintre mitologie și natură și în felul acesta urmează să fie obținute fapte cu desăvîrșire noi și o reconstituire a conținutului pe-

rioadei preistorice a omenirii, a acelor „mari emoții care au însoțit procesul de creare a reprezentărilor despre zei".

Ne putem cruța de osteneala unei expuneri a „filozofiei mitologiei", întrucît nu ține nemijlocit de filozofia revelației ; în afară de aceasta, în semestrul viitor Schelling intenționează s-o trateze mai amănunțit în cursul său. Această parte a prelegerilor a fost, de altfel, incomparabil mai bună decît tot restul și conține idei care, debarasate de modul denaturat și mistic de a gîndi, ar putea deveni acceptabile și pentru cei care privesc aceste faze de dezvoltare a conștiinței dintr-un punct de vedere liber, pur omenesc. Se pune numai întrebarea în ce măsură aceste idei îi aparțin chiar lui Schelling și dacă nu cumva sînt împrumutate de la Stuhr. Caracterul eronat al punctului de vedere al lui Schelling constă mai ales în faptul că acesta nu concepe procesul mitologic ca o autodezvoltare liberă a conștiinței în cadrul necesității istorice universale, ci recurge mereu la intervenția unor principii și forțe supraumane, totul fiind expus într-o manieră atît de confuză, încît aceste potențe sînt în același timp „substanța conștiinței" și totuși ceva mai mult decît atîta. Asemenea mijloace sînt, desigur, inevitabile dacă ții cu orice preț să stabilești existența unor influențe absolut supraumane. Eu accept bucuros, așadar, concluziile lui Schelling referitoare la principalele rezultate ale mitologiei în ceea ce privește creștinismul, dar le accept sub altă formă, căci pentru mine amîndouă aceste fenomene nu sînt ceva introdus în conștiință din afară, în mod supranatural, ci produse profund lăuntrice ale conștiinței, ceva pur uman și natural.

Am ajuns, așadar, în sfîrșit la revelația pregătită de mitologie. Revelația este întregul creștinism. De aceea filozofia revelației nu se ocupă de dogmatică etc. ; ea nici nu vrea măcar să elaboreze vreo doctrină, ci se limitează să explice faptul istoric al creștinismului. Vom vedea însă cum treptat se deduce de aici întreaga dogmatică. Vom vedea cum consideră Schelling „creștinismul numai ca fapt, la fel ca păgînismul". Cînd a fost vorba de faptele din păgînism, el nu le-a luat drept ceea ce se pretind ele a fi, adică drept adevăr ; pe Dionysos, de pildă, el nu l-a luat drept zeu real. Faptele din creștinism însă sînt pentru el ceva absolut ; cînd Hristos se declară mesia, cînd Pavel afirmă cutare sau cutare lucru, Schelling îl crede fără rezervă. Cînd a fost vorba de faptele din păgînism, Schelling *le-a explicat*, fie și în maniera sa ; pe cele din creștinism însă el le afirmă. Și cu toate acestea el mai nutrește iluzia că „prin francheța și sinceritatea sa și-a cîștigat dragostea tineretului, și nu numai dragostea, ci și entuziasmul lui"

Pentru a explica revelația, el pornește de la pasajul din epistola lui Pavel către filipeni, cap. 2, 6—8, pe care-l reproduc aici:

„Hristos, fiind în chipul lui dumnezeu (ἐν μορφῇ θεοῦ), n-a ținut ca la o pradă (ἁρπαγμα) la egalitatea sa cu dumnezeu, ci s-a golit (ἐκένωσε) pe sine, a luat chip de rob, făcîndu-se oamenilor asemenea și la înfățișare dovedindu-se ca un om. S-a smerit pe sine, ascultător făcîndu-se pînă la moarte, și încă moarte de cruce".

Fără a mă lansa în amplele cercetări exegetice întreprinse de Schelling în legătură cu explicația sa filozofică, aș vrea doar să expun aici, în maniera lui Schelling, faptul relatat de Pavel. În starea sa de suferință, Hristos a devenit treptat, datorită procesului mitologic, stăpîn al conștiinței. Independent de tatăl, el avea o lume a sa proprie și putea să dispună de ea după placul său. El era dumnezeul lumii, dar nu dumnezeul absolut. El ar fi putut să rămînă în această stare extradivin-divină, pe care Pavel o numește a fi în chipul lui dumnezeu, ἐν μορφῇ θεοῦ. Dar el n-a vrut să rămînă. A devenit om; a renunțat la această măreție a sa ca s-o transmită tatălui, unind astfel lumea cu dumnezeu. Dacă n-ar fi făcut acest lucru, lumea n-ar mai fi avut nici o posibilitate de a se uni cu dumnezeu. În aceasta constă adevărata semnificație a ascultării de care a dat dovadă Hristos. În acest sens trebuie înțeleasă și povestea ispitirii. Diavolul, principiul cosmic orb, e adus pînă acolo încît îi oferă lui Hristos împărăția sa dacă acesta va consimți să i se închine, adică dacă va consimți să rămînă potență cosmică, ἐν μορφῇ θεοῦ. Hristos însă respinge această posibilitate și subordonează ființa sa tatălui, făcînd-o să fie creată și devenind om.

„Dumnezeu să mă ferească de greșeala de a prezenta drept creștine teorii filozofice despre care creștinismul nu știe nimic", așa își încheie Schelling deducția de mai sus. Orice controversă pe tema caracterului creștin al acestor teorii ar fi superfluă, căci, chiar dacă ar fi dovedit, tot nu i-ar folosi la nimic lui Schelling. Eu însă socot că ele contrazic întregul mod de a vedea fundamental al creștinismului. Pornind de la pasaje biblice izolate, nu-i de loc greu să demonstrezi cele mai mari enormități, dar nu despre asta e vorba aici. Creștinismul are în urma sa o istorie de aproape două mii de ani și a avut tot timpul să se cunoască pe sine însuși. Conținutul lui și-a găsit expresia în biserica creștină, și e cu neputință ca în afara acestuia creștinismul să mai conțină vreun element pozitiv de importanță cît de cît apreciabilă sau chiar ca abia acum adevăratul lui sens să fi fost înțeles pentru prima oară. Ar fi și prea tîrziu, de altfel, să se descopere acum acest sens adevărat. Dar, independent de toate acestea, explicația de mai sus mai conține multe lucruri pline de învățăminte. A fost oare din partea lui Hristos un act liber

faptul că s-a supus tatălui? Nicidecum; a fost o necesitate naturală. Posibilitatea răului nu poate fi presupusă în persoana lui Hristos, fără ca prin aceasta să fie anihilată divinitatea lui. Cine poate săvîrși răul nu poate să devină niciodată dumnezeu. Cum se poate în genere *deveni* dumnezeu? Dar ce s-ar fi întîmplat în cazul cînd Hristos și-ar fi păstrat pentru sine lumea? O stare atît de comică și de absurdă ca aceea care ar fi rezultat într-un asemenea caz este pur și simplu de neimaginat. Aici Hristos trăind în măreție și bucurie cu lumea sa frumoasă, o înflorire a elenismului în ceruri și pe pămînt, iar dincolo bătrînul dumnezeu trăind singur și fără copii, mîhnit de eșecul uneltirilor sale împotriva lumii. Principalul neajuns al dumnezeului schellingian e că are mai mult noroc decît minte. Totul a decurs încă destul de bine, dar ar fi putut să se termine și cu totul altfel. În general toată teoria schellingiană a dumnezeirii este pe de-antregul antropopatică. Dacă diavolul i-ar fi oferit lui Hristos împărăția lumii înainte ca acesta să fi devenit om, ar fi avut cel puțin șansa de a-l atrage de partea sa și atunci cine știe ce s-ar fi întîmplat! Cînd însă Hristos devenise om, prin aceasta el se supusese lui dumnezeu, astfel încît cauza bietului diavol era dinainte pierdută. În afară de aceasta, nu ne-a spus chiar Schelling că în procesul mitologic Hristos a devenit stăpînul lumii? Atunci ce mai putea să-i ofere diavolul?

Cu aceasta am redat în esență cele spuse de Schelling în explicarea creștinismului. Restul nu mai conține decît citate, invocate în sprijinul teoriei sale, și exegeza lor, precum și dezvoltarea amănunțită a concluziilor. Dintre acestea aș vrea să le redau pe cele mai importante.

În virtutea teoriei de mai sus a succesiunii potențelor în dominația lor asupra lumii, este explicabil că fiecare potență dominantă este vestitoarea celei următoare. Astfel, în „Vechiul testament", tatăl vestește venirea fiului, iar în „Noul testament", fiul vestește venirea duhului sfînt. În cărțile profeților, lucrurile se petrec invers: potența a treia proorocește ivirea celei de-a doua. Aici mișcarea potențelor e în funcție de curgerea timpului, și anume în „îngerul Domnului" („malah Iehova"), care, deși nu e chiar persoana a doua, e totuși a doua potență, cauza apariției potenței a doua în *B*. În timpuri diferite el apare sub chipuri diferite, astfel încît după chipul sub care se înfățișează putem stabili perioada de apariție a diferitelor cărți, iar din această succesiune a potențelor putem obține astfel rezultate „uimitoare", care întrec tot ce a făcut critica pînă acum. Aceasta constituie „cheia pentru înțelegerea «Vechiului testament», cu ajutorul căreia putem dovedi realitatea reprezentărilor lui în adevărul lor relativ".

Temeiul și premisa „Vechiului testament" sînt identice cu cele ale păgînismului. De aici caracterul păgîn al multor ritualuri mozaice. Așa, de pildă, ritualul circumciziei este, fără doar și poate, forma atenuată a castrării, care are un rol atît de important în păgînismul străvechi, menit fiind să reprezinte într-un chip mimic-simbolic victoria treptei următoare asupra străvechiului zeu Uranus. La fel stau lucrurile cu interdicțiile în materie alimentară, alcătuirea cortului sfînt, care amintește sanctuarele egiptene, după cum chivotul legii amintește lada sfîntă a fenicienilor și egiptenilor.

Însăși ivirea lui Hristos nu este întîmplătoare, ci predeterminată. Epoca romană a fost sfîrșitul mitologiei, întrucît religia romanilor, fără a aduce vreun element nou, absorbise în sine toate reprezentările religioase ale lumii, inclusiv reprezentările celor mai vechi religii orientale, arătîndu-și astfel incapacitatea de a crea în acest domeniu ceva nou. În același timp, lipsa de conținut a acestor forme perimate generase sentimentul că ceva nou trebuie să se ivească. Lumea amuțise în așteptarea celor ce urmau să vină. Din acest imperiu mondial roman exterior, din această desființare a naționalităților s-a născut lăuntrica împărăție a lui dumnezeu. Astfel, cînd s-a împlinit sorocul, dumnezeu l-a trimis pe fiul său.

Hristos, renunțînd la μορφὴ θεοῦ*, la ființarea extradivină ca divin, a devenit om, demonstrînd astfel în fapt, în modul cel mai clar și mai strălucit, continuitatea divinității sale. Sărăcia la care pentru binele nostru s-a condamnat Hristos nu trebuie înțeleasă ca o renunțare la divinitatea sa, ca non-usus al acesteia, ci ca o lepădare a μορφὴ θεοῦ, a chipului divin. Esența divină rămîne în el. Numai el putea să fie mijlocitorul; purcezînd de la dumnezeu, el era totodată purtător al conștiinței umane. Prin ivirea lui în păgînism și în iudaism n-a fost suprimat principiul care încătușează și aproape anihilează omenirea ; jertfele mereu repetate nu puteau să înlăture decît simptomele bolii, dar nu și cauza ei. Nemulțumirea tatălui putea fi biruită numai de o altă voință, care să fie mai puternică decît el, mai puternică decît moartea, mai puternică decît orice altă voință. Nu era posibilă o biruire fizică a acestei voințe, ci numai una morală, și anume printr-un suprem act de supunere voluntară din partea mijlocitorului în locul omului. Cel mai înalt act de supunere din partea omului n-a fost niciodată întru totul voluntar, în timp ce supunerea din partea mijlocitorului este liberă, este — fără voia și vina lui — liberă față de dumnezeu. De aici necesitatea procesului de dezvoltare prin păgînism, pentru ca mijlocitorul să se

* — chipul lui dumnezeu. — *Nota trad.*

poată afirma ca exponent al conştiinţei. Hotărîrea în această privinţă a fost cea mai mare minune a îndurării divine.

Latura fizică a întruchipării în om nu poate fi, desigur, clarificată în toate amănuntele ei. Posibilitatea materială a acestei întruchipări el o are în sine. A fi material înseamnă a servi drept substanţă unei potenţe superioare, a fi subordonat acesteia. Supunîndu-se lui dumnezeu, Hristos devine material în raport cu el. Dar numai devenind o făptură a lui dumnezeu el are dreptul să fie în afara lui. Iată de ce el trebuie să devină om. Ceea ce a fost mai întîi la dumnezeu, ceea ce în chip de dumnezeu a stăpînit în păgînism conştiinţa, devine la Betleem om născut din femeie. Împăcarea a fost întotdeauna doar subiectivă, de aceea au fost de ajuns chiar numai fapte subiective. Aici însă trebuia biruită mînia tatălui, şi aceasta putea s-o facă numai un fapt obiectiv : întruchiparea în om.

În aceasta din urmă, potenţa a treia se afirmă ca fiinţă mijlocitoare înzestrată cu personalitate. Hristos a fost zămislit de la sfîntul duh, adică în virtutea acestuia, dar nu este fiul lui. Funcţia demiurgică trece în potenţa a treia. Prima ei manifestare este omul material Iisus. Potenţa a doua este substanţa, iar cea de-a treia o modelează pe aceasta din urmă. Procesul acesta e cu totul neobişnuit, de neconceput din punct de vedere material, dar pe deplin inteligibil pentru o gîndire superioară. Substanţa întruchipării în om a fost luată de Hristos din el însuşi. Această primă modelare, a cărei natură nu ne mai interesează aici, a fost receptată în procesul organic al mamei. Orice alte întrebări ar fi mai mult decît micrologie.

Dacă dumnezeu acţionează undeva din voinţa sa, aceasta este o minune. În natură totul e fără voinţă. La fel şi Hristos. Funcţia demiurgică el o are natura sua, fără voia sa, şi de aceea nu poate renunţa la ea în calitatea lui de om ; ea devine aici îndrumătorul voinţei lui. Faptul că fiul se află cu voia sa în natură depinde de voinţa tatălui şi astfel fiul săvîrşeşte minuni prin puterea tatălui. Cei care după aceste prelegeri vor citi „Noul testament" vor găsi în el multe lucruri pe care nu le-au observat pînă acum.

Moartea lui Hristos a fost hotărîtă încă înainte ca el să se fi întruchipat în om şi a fost aprobată de Hristos şi de tatăl. Ea n-a fost deci întîmplătoare, ci o jertfă reclamată de îndurarea divină. Principiul răului trebuia deposedat de orice putere, trebuia biruit în potenţa sa. Acest lucru putea să-l facă numai potenţa mijlocitoare, dar nu opunîndu-se acestui principiu în calitate de potenţă pur naturală. Deoarece biruirea răului era dorită de dumnezeu însuşi, potenţa a doua a fost nevoită să i se supună acestuia din urmă. Căci în ochii lui dumnezeu potenţa a doua, devenită naturală, nu

valorează mai mult decît principiul care-l neagă pe el, chiar dacă a devenit naturală nu din vina ei, ci din vina omului. Această din urmă împrejurare îi dă ei şi oarecare drept de a fi, deci în afara lui dumnezeu. Dumnezeu e atît de drept, încît nu înlătură unilateral principiul opus lui ; mai mult, e atît de uman, încît iubeşte mai mult acest principiu — în fond pur întîmplător, care i-a dat posibilitatea să fiinţeze ca dumnezeu — decît momentul necesar, potenţa izvorîtă din el însuşi. El este în egală măsură dumnezeul principiului opus, ca şi al potenţei a doua. Aceasta este natura sa, care e chiar mai presus de voinţa sa. Această a-tot-unitate a tuturor principiilor constituie maiestatea sa divină, care nu îngăduie ca amintitul principiu să fie înfrînt în mod unilateral. Pentru suprimarea lui este necesar ca potenţa a doua să-şi asume iniţiativa şi să se supună întru totul lui dumnezeu în fiinţarea ei extradivină. Numai întruchiparea în om nu era de ajuns pentru aceasta. Îndată după păcatul originar, Hristos l-a urmat pe om în lumea lui înstrăinată de dumnezeu şi s-a interpus între lume şi dumnezeu. Situîndu-se de partea principiului opus, el s-a contrapus tatălui, a intrat în luptă cu el, a devenit părtaş al păcătoşeniei acestei fiinţări şi a trebuit să-şi primească pedeapsa ca vinovat fără vină, ca răspunzător pentru fiinţarea înstrăinată de dumnezeu. Această echivalare a sa cu principiul opus, împreună cu păcatele lumii pe care le-a luat asupra sa, el a trebuit să le ispăşească prin moarte. Ea constituie temeiul morţii sale. Mor, ce-i drept, şi ceilalţi oameni, dar el a murit cu totul altfel decît ei. Această moarte este o minune, în care nici nu ne-am fi încumetat să credem dacă n-ar fi atît de certă. La moartea lui a fost de faţă întreaga omenire în persoana reprezentanţilor ei ; au fost de faţă atît iudei cît şi păgîni. Principiul păgîn trebuia să moară de o moarte păgînă, de moarte pe cruce ; în aceasta, de altfel, nu trebuie căutat nimic deosebit. *Răstignirea* lui Hristos a fost o destindere a îndelungatei stări de *tensiune* ★ în care s-a aflat el în păgînism, cum ne spune scriptura ; prin moartea sa, el a fost izbăvit de judecată şi de teamă (adică de starea de tensiune). Aceasta este marea taină pe care pînă în ziua de azi iudeii (moraliştii) o consideră ca o jignire adusă moralei, iar păgînii (raţionaliştii puri) ca o faptă nechibzuită.

Învierea lui Hristos a fost dintotdeauna considerată ca o chezăşie a nemuririi individuale. Despre această dogmă, lăsînd la o parte învierea lui Hristos, ar fi de spus următoarele. În viaţa pămîntească, natura domneşte asupra spiritului ; aceasta presupune o a doua viaţă, în care raportul de mai sus este compensat prin domnia spiri-

★ În original, joc de cuvinte : „Ausspannung am Kreuz" — „răstignire", „Spannung" — „tensiune, încordare". — *Nota trad.*

tului naturii, și o a treia viață, ultima, în care ambele momente se echilibrează și se află în armonie. Filozofia n-a avut pînă acum nici un scop liniștitor pe care să-l atribuie nemuririi ; aici, în creștinism, el este dat.

Însăși învierea lui Hristos constituie dovada irevocabilității întruchipării lui în om. În ea, ființarea umană a fost din nou primită de dumnezeu. Nu cutare sau cutare faptă a omului nu fusese pe placul lui dumnezeu, ci întreaga stare în care se aflase omul, deci și fiecare om în parte încă înainte de a fi păcătuit. De aceea nici o voință umană, nici o faptă nu putea fi cu adevărat bună înainte ca tatăl să fi fost împăcat. Prin învierea lui Hristos, această stare a fost recunoscută de dumnezeu, iar lumii i-a fost redată bucuria. Absolvirea de vină s-a produs, așadar, numai datorită învierii, căci Hristos *nu s-a dizolvat în univers,* ci ca om șade de-a dreapta lui dumnezeu. Învierea este un fulger țîșnit din sfera istoriei interioare spre cea a istoriei exterioare. Cine o înlătură nu mai rămîne decît cu latura exterioară fără conținut divin, fără acel ceva transcendent care e singurul datorită căruia istoria devine istorie ; el găsește în ea numai material pentru memorizare și stă în fața lui asemenea gloatei în fața evenimentelor zilei, ale căror resorturi lăuntrice îi rămîn necunoscute. În plus, el mai nimerește și în iad, adică „pentru el momentul săvîrșirii din viață se extinde la nesfîrșit și devine veșnicie".

În cele din urmă vine duhul sfînt și rezolvă totul. El poate să pogoare numai după ce s-a produs împăcarea deplină cu tatăl, iar venirea lui este semnul că această împăcare a avut loc.

Aici și-a expus Schelling părerea despre critica contemporană așa cum s-a manifestat ea de la Strauss încoace. Această critică, afirmă el, n-a fost niciodată în stare să-l provoace la o polemică sub nici o formă, ceea ce se dovedește prin faptul că din 1831 și pînă în prezent el ține aceste prelegeri fără nici o modificare sau completare. Filozofia mitologiei, spune Schelling, datează dintr-o vreme și mai îndepărtată. Apoi a început să vorbească despre „intelectul plat, eminamente filistin" al acestor oameni, despre „modul lor școlăresc de a trata teze nefinisate", despre „neputința filozofiei lor" etc. Cît privește pietismul și creștinismul pur subiectiv, el n-are nimic de spus împotriva lor, dar trebuie să se știe că ele nu reprezintă nici singurul și nici cel mai înalt mod de a înțelege creștinismul.

Mai este oare cazul să expun și demonologia ? Diavolul nu este o ființă înzestrată cu personalitate, dar nici nu e fără personalitate ; el este o potență ; îngerii răi sînt potențe, dar potențe care nu trebuie să ființeze și care au apărut numai datorită căderii în păcat a

omului ; îngerii buni sînt şi ei potenţe, dar care trebuie să fiinţeze şi care, datorită căderii în păcat a omului, nu fiinţează. Deocamdată ajunge atît.

Biserica şi istoria ei se dezvoltă pe baza învăţăturilor lăsate nouă de apostolii Petru, Iacob (împreună cu urmaşul său Pavel) şi Ioan. Neander e de aceeaşi părere. Biserica catolică este biserica lui Petru, e conservatoare, iudaică-formalistă ; biserica protestantă e biserica lui Pavel ; cea de-a treia, care mai trebuie aşteptată şi pe care a pregătit-o, bineînţeles, Schelling, este biserica lui Ioan, care îmbină în sine simplitatea naivă a lui Petru şi agerimea dialectică a lui Pavel. Petru este reprezentantul tatălui, Pavel — al fiului, iar Ioan este reprezentantul spiritului. „Celor pe care îi iubeşte, dumnezeu le încredinţează desăvîrşirea operei. Dacă ar trebui să zidesc o biserică, aş închina-o sfîntului Ioan. Cîndva va fi zidită o biserică închinată în comun tuturor acestor trei apostoli şi ea va fi adevăratul panteon al creştinătăţii".

Acesta este principalul conţinut al prelegerilor lui Schelling în măsura în care a putut fi reconstituit prin confruntarea a trei caiete de notiţe. Pot considera că mi-am îndeplinit misiunea cu maximum de conştiinciozitate şi nepărtinire. Avem aici întreaga dogmatică : trinitatea, creaţia din neant, căderea în păcat, păcatul ereditar şi neputinţa de a face binele, împăcarea prin moartea lui Hristos, învierea, pogorirea duhului, soborul sfinţilor, învierea din morţi şi viaţa veşnică. Schelling însuşi suprimă astfel din nou separaţia stabilită de el între fapt şi dogmă. Să examinăm însă lucrurile mai îndeaproape : mai coincide oare acest creştinism cu cel tradiţional ? Oricine va aborda problema fără idei preconcepute va trebui să răspundă : da şi nu. Imposibilitatea de a îmbina filozofia cu creştinismul a devenit atît de categorică, încît Schelling însuşi cade într-o contradicţie şi mai flagrantă decît cea a lui Hegel. Acesta din urmă a mai avut totuşi o filozofie, chiar dacă paralel cu aceasta a rezultat un creştinism doar aparent. Ceea ce ne oferă însă Schelling nu e nici creştinism, nici filozofie, şi în faptul că el pretinde că ar fi şi una şi alta constă „francheţa şi sinceritatea" lui, meritul lui „de a fi dat celor care îi cereau pîine — pîine adevărată, şi nu piatră, zicînd că *aceasta este pîine*". Că Schelling nu se cunoaşte de loc pe sine însuşi, aceasta ne-o dovedeşte încă o dată prelegerea din care am reprodus cuvintele de mai sus. Cînd dai de astfel de doctrine, te convingi o dată în plus cît de slabe sînt bazele creştinismului de azi.

Aruncînd o privire de ansamblu asupra acestei doctrine, pe lîngă concluziile arătate mai sus ajungem şi la o serie de alte constatări care ne ajută să definim trăsăturile gîndirii neoschellingiene. Confuzia dintre libertate şi arbitrar ajunge aici la culme. Dumnezeu e

întotdeauna reprezentat ca acţionînd în mod arbitrar, asemenea omului. Această reprezentare e, desigur, inevitabilă atîta timp cît dumnezeu e conceput ca singular, dar nu e filozofică. Adevărată e numai *acea* libertate care conţine în sine necesitatea ; mai mult chiar, numai aceea care este adevărul, raţionalitatea necesităţii. Dumnezeul lui Hegel nu poate fi nicidecum şi niciodată persoană singulară, tocmai pentru că din el a fost îndepărtat tot ce este arbitrar. Şi tocmai de aceea este Schelling nevoit să recurgă la gîndirea „liberă" cînd vorbeşte despre dumnezeu, pentru că gîndirea necesară exclude, cu consecvenţă logică, noţiunea de fiinţă divină înzestrată cu personalitate. Dialectica hegeliană, această puternică şi mereu neliniştită forţă motrice a gîndirii, nu este decît conştiinţa omenirii în gîndirea pură, conştiinţa generalului, conştiinţa hegeliană zeificată. Acolo unde, ca la Hegel, totul se săvîrşeşte de la sine, este superfluă orice fiinţă divină înzestrată cu personalitate.

O altă contradicţie iese la iveală acum în scindarea filozofiei. Dacă filozofia negativă nu se află în nici un raport cu existenţa, „nu există nici un temei logic" ca ea să nu conţină şi lucruri care nu se găsesc în lumea reală. Schelling recunoaşte că aşa e atunci cînd spune despre filozofia negativă că nu ţine seama de lume şi că numai în mod întîmplător lumea concordă cu construcţiile acestei filozofii. Dar în cazul acesta ar însemna că filozofia negativă este o filozofie goală, complet lipsită de conţinut, care pluteşte în sfera celei mai arbitrare posibilităţi şi-şi deschide larg porţile fanteziei. Pe de altă parte însă, dacă ea conţine numai ceea ce există realmente în natură şi în spirit, înseamnă că ea include în sine realitatea şi atunci filozofia pozitivă devine superfluă. Acest lucru reiese şi dintr-un alt considerent. La Schelling, natura şi spiritul sînt singurele raţionale. Dumnezeu nu este ceva raţional. Reiese şi aici, aşadar, că infinitul poate fi considerat în mod raţional ca realmente existent numai atunci cînd apare ca finitate, ca natură şi spirit, iar existenţa transcendentă, în afara lumii, a infinitului trebuie socotită ca făcînd parte din imperiul abstracţiilor. Această filozofie pozitivă aparte depinde, după cum am văzut, numai de credinţă şi există numai pentru credinţă. Dacă un iudeu sau un mahomedan recunoaşte premisele lui Schelling în ştiinţa negativă, el îşi va crea necesarmente şi o filozofie pozitivă iudaică sau mahomedană. Mai mult, una va fi ea pentru catolicism, alta pentru biserica anglicană. Şi toate vor fi la fel de îndreptăţite, căci „nu este vorba de dogmă, ci de fapt", iar cu ajutorul gîndirii „libere", atît de agreată de Schelling, orice poate fi construit ca absolut. În mahomedanism, faptele sînt chiar mai bine construite decît în creştinism.

Cu aceasta am încheiat, pare-se, expunerea filozofiei lui Schel-

ling și nu putem decît să regretăm că un om ca el a căzut în capcana credinței și a nelibertății. Cînd era încă tînăr, era altul. Din mintea sa în plină efervescență țîșneau pe atunci idei luminoase asemenea chipului zeiței Atena, iar unele dintre ele au adus foloase reale în luptele de mai tîrziu. Pe vremea aceea el se avînta liber și cutezător în largul oceanului gîndirii pentru a descoperi absolutul, această Atlantidă a cărei imagine el a întrezărit-o atît de des licărind fantomatic, ca o fata morgana, în zarea îndepărtată a oceanului. Tot focul tinereții se revărsa din el ca o flacără a entuziasmului ; profet inspirat de dumnezeu, el vestea ivirea unor timpuri noi ; însuflețit de spiritul care pogorîse asupra lui, el însuși nu înțelegea adesea semnificația reală a cuvintelor sale. El a deschis larg porțile filozofării, pentru ca în chiliile gîndirii abstracte să pătrundă suflarea proaspătă a naturii, iar calda rază a soarelui de primăvară să cadă pe sămînța categoriilor și să trezească în ele toate forțele adormite. Dar focul s-a stins, curajul a dispărut, mustul care fierbea s-a oțețit încă înainte de a fi devenit vin curat. Corabia cutezătoare care se legăna voios pe valuri a făcut cale-ntoarsă și, intrînd în micul port al credinței, s-a trezit cu cala atît de adînc împotmolită în nisip, încît nici pînă azi nu se poate urni de acolo. Acolo mai zace ea și azi și nimeni nu mai recunoaște în vechea epavă corabia de altădată, care plecase cîndva pe mare cu toate pînzele întinse și cu steagurile fluturînd în bătaia vîntului. Pînzele au putrezit de mult, catargele s-au rupt, prin spărturile vasului pătrund valurile mării și pe zi ce trece nisipul se depune tot mai mult în cală.

Dar să ne întoarcem privirile de la această priveliște a distrugerilor pricinuite de curgerea timpului. Sînt lucruri mai atrăgătoare care ne pot reține atenția. Și să nu ni se spună că această epavă este singura navă în stare să facă față navigației pe mare cînd într-un alt port staționează o întreagă flotă de mîndre fregate care se pregătesc să iasă în larg. Salvarea noastră, viitorul nostru e undeva în altă parte. Hegel este omul care ne-a deschis o nouă eră a conștiinței, deoarece a încheiat-o pe cea veche. Este semnificativ faptul că tocmai în momentul de față el este atacat din două părți : de precursorul său Schelling și de tînărul său urmaș Feuerbach. Dacă acesta din urmă îi reproșează lui Hegel că e încă adînc împotmolit în ceea ce este vechi, el ar trebui să țină seama de faptul că a aduce în sfera conștiinței vechiul înseamnă deja a spune ceva nou, că vechiul tocmai de aceea trece în domeniul istoriei pentru că a fost pe deplin adus în sfera conștiinței. În realitate, Hegel este deci nou ca vechi și vechiul ca nou și tot astfel critica feuerbachiană a creștinismului este o completare necesară a teoriei speculative a religiei, întemeiată de Hegel. Această teorie a atins apo-

geul la Strauss, iar dogma se rezolvă *obiectiv*, prin propria ei istorie, în gîndirea filozofică. În acelaşi timp, Feuerbach reduce determinaţiile religioase la relaţii umane *subiective*, şi prin aceasta nu numai că nu suprimă concluziile lui Strauss, ci le supune unei verificări din care ele ies, dimpotrivă, întărite, şi amîndoi ajung la aceeaşi concluzie că misterul teologiei îl constituie antropologia.

S-au ivit zorile unei noi epoci în istoria omenirii, asemenea celei în care din amurgul Orientului a ţîşnit, luminoasă şi liberă, conştiinţa elenă. Soarele a răsărit, salutat fiind cu ruguri de jertfă pe toate culmile munţilor, iar răsăritul lui a fost anunţat cu puternice sunete de corn din toate turnurile de pază. Omenirea tînjise după lumina lui. Acum ne-am trezit din somnul greu ; coşmarul care ne apăsa s-a risipit, iar noi ne frecăm ochii şi privim miraţi în jurul nostru. Totul s-a schimbat. Lumea care ne-a fost atît de străină, natura ale cărei forţe ascunse ne speriau ca nişte fantome ne-au devenit acum atît de înrudite, atît de apropiate ! Lumea care mi s-a părut o închisoare se arată acum în adevărata ei lumină, ca un măreţ palat împărătesc care ne este accesibil tuturor : săraci şi bogaţi, oameni sus-puşi şi oameni de rînd. Natura se deschide în faţa noastră şi ne cheamă : nu fugiţi de mine, doar nu sînt o lepădătură, nu m-am dezis de adevăr ; veniţi şi veţi vedea că tocmai propria voastră esenţă lăuntrică este aceea care-mi dă vigoare şi frumuseţe juvenilă ! Cerul a coborît pe pămînt, comorile lui zac risipite asemenea pietrelor la margine de drum, şi cine vrea n-are decît să se aplece ca să şi le ia. Orice ruptură, orice teamă, orice scindare a dispărut. Lumea a redevenit un tot unitar, a redevenit independentă şi liberă. Ea a sfărîmat porţile sumbrei sale mănăstiri, a lepădat cămaşa pocăinţei şi şi-a ales ca lăcaş eterul pur, liber. Ea nu mai trebuie să se justifice în faţa non-raţiunii, care nu fusese în stare s-o înţeleagă ; drept justificare îi servesc splendoarea şi măreţia ei, plinătatea şi vigoarea ei, însăşi viaţa ei. Şi a avut dreptate acela care, cu optsprezece secole în urmă, bănuind vag că lumea, cosmosul îl va înlătura cîndva, a lăsat ucenicilor săi poruncă să se lepede de lumea aceasta.

Iar copilul preferat al naturii, omul, întorcîndu-se ca bărbat liber la mama sa după îndelungata luptă din anii tinereţii şi după lungi peregrinări printre străini şi apărînd-o pe ea împotriva fantomelor duşmanilor biruiţi în luptă, şi-a învins totodată şi propria sa ruptură lăuntrică, sciziunea din propriul său piept. După o îndelungată şi chinuitoare perioadă de luptă şi năzuinţe, s-a ivit deasupra lui ziua luminoasă a conştiinţei de sine. Şi iată-l acum stînd liber şi puternic, mîndru şi plin de încredere în sine, căci a ieşit cu bine din bătălia bătăliilor, s-a biruit pe sine însuşi şi şi-a

pus pe cap cununa libertății. Totul a devenit accesibil cunoașterii sale și nimic nu are destulă putere ca să rămînă închis în fața lui. Abia acum începe pentru el adevărata viață! Lucrurile care înainte erau doar obiectul unor vagi năzuințe, azi el le obține prin libera și deplina sa voință. Lucrurile care păreau a se afla în afara lui, undeva în zarea învăluită în ceață, el le descoperă în sinea lui ca propria sa carne și propriul său sînge. Și el nu consideră că, plătind pentru aceasta cu sîngele cel mai bun al inimii sale, a dat un preț prea mare; căci cununa a meritat acest sînge. Timpul îndelungat al petitului n-a fost pentru el un timp irosit de pomană, căci mîndra și adorabila mireasă pe care și-o aduce acum în casă i-a devenit astfel și mai scumpă. Tezaurul, sanctuarul pe care el l-a găsit după îndelungate căutări a meritat atîtea rătăciri. Și această cunună, această mireasă, acest sanctuar este *conștiința de sine a omenirii*, acel nou Graal [154] în jurul tronului căruia se adună jubilînd popoarele și care pe toți devotații săi îi face regi, aruncînd la picioarele lor și punînd în serviciul gloriei lor toată splendoarea și puterea, toată măreția și vigoarea, toată frumusețea și plinătatea acestei lumi. Noi sîntem chemați să devenim cavalerii acestui Graal, să ne încingem săbiile în serviciul lui și să ne dăm cu bucurie viața în războiul sfînt, ultimul război, după care va urma împărăția de o mie de ani a libertății. Și puterea Ideii este atît de mare, încît oricine a cunoscut-o se simte dator s-o proslăvească mereu și să vestească pretutindeni atotputernicia ei, renunțînd bucuros și de bunăvoie la tot restul dacă așa cere ea și fiind oricînd gata să-și jertfească ființa și viața, avutul și sîngele pentru a o înfăptui pe ea, numai pe ea. Cei cărora ea li s-a arătat măcar o singură dată, cărora în tăcerea nopții li s-a ivit măcar o singură dată în toată splendoarea ei nu se mai pot despărți de ea și trebuie s-o urmeze oriunde i-ar duce, chiar și la moarte. Căci ei îi cunosc puterea, știu că e mai tare decît tot ce există în cer și pe pămînt, că își croiește victoriosul drum în luptă cu toți dușmanii ce-i stau împotrivă. Și această credință în atotputernicirea Ideii, în triumful adevărului veșnic, această convingere fermă că Ideea, adevărul veșnic, niciodată nu poate să ezite și să se abată din drum, chiar de-ar fi ca lumea întreagă să i se ridice împotrivă, — iată adevărata religie a fiecărui filozof autentic, iată baza adevăratei filozofii pozitive, a filozofiei istoriei universale. Aceasta este suprema revelație, revelația omului către om, revelație în care orice negație din partea criticii este pozitivă. Acest iureș și avînt al popoarelor și eroilor, deasupra căruia Ideea plutește în eternă pace, iar în cele din urmă coboară în mijlocul luptei și devine sufletul ei cel mai lăuntric, cel mai viu și mai conștient de

sine însuși, — iată izvorul oricărei salvări și izbăviri, iată tărîmul pe care fiecare dintre noi trebuie să lupte și să acționeze la postul său. Ideea, conștiința de sine a omenirii, este acea miraculoasă pasăre fenix care își face rugul din tot ce e mai scump în lume și renaște, întinerită, din flacăra ce mistuie vechea eră.

Să aducem deci pe rugul păsării fenix tot ce ne-a fost mai scump și mai drag, tot ce a fost pentru noi sfînt și mare înainte ca noi să fi devenit liberi ! Să nu existe pentru noi nici o iubire, nici un avantaj și nici o avuție care să ne fie atît de scumpe încît să nu le jertfim cu bucurie ideii ; ea ne va răsplăti înmiit ! Să luptăm și să sîngerăm pe cîmpul de bătaie, să privim fără tremur în ochii fioroși ai dușmanului și să ne batem pînă la ultima suflare ! Nu vedeți cum steagurile noastre fîlfîie pe piscurile munților ? Cum sclipesc săbiile tovarășilor noștri, cum flutură panașurile pe coifurile lor ? Ei vin, vin spre noi din toate văile, de pe toate culmile, cu cîntecul pe buze și în sunete de corn. Ziua marelui deznodămînt, ziua bătăliei popoarelor se apropie și victoria va fi a noastră !

Scris de F. Engels la sfîrșitul anului 1841 — începutul anului 1842
Publicat în broșură, la Leipzig, în 1842
Se tipărește după textul apărut în broșură. Tradus din limba germană

SCHELLING — FILOZOFUL ÎNTRU HRISTOS, SAU TRANSFORMAREA ÎNȚELEPCIUNII LUMEȘTI ÎN ÎNȚELEPCIUNE DIVINĂ

PENTRU CREȘTINII CREDINCIOȘI CĂRORA LE ESTE NECUNOSCUT LIMBAJUL FILOZOFIC

„Zic vouă că așa va fi bucurie în cer pentru un păcătos care se pocăiește, mai multă decît pentru nouăzeci și nouă de drepți cărora nu le trebuiește pocăință" (Luca, 15, 7). Aceste cuvinte ale scripturii îmi vin în minte ori de cîte ori aud vorbindu-se de Schelling, pentru că în persoana lui s-au arătat minunile îndurării divine întru proslăvirea numelui lui dumnezeu. Căci Domnul s-a îndurat de el cum s-a îndurat odinioară de Pavel, care, înainte de a se converti, voia și el să distrugă comunitățile, proferînd amenințări împotriva ucenicilor lui Hristos și amenințîndu-i cu moartea. Dar cînd s-a apropiat de Damasc, i s-a arătat o lumină din cer și el a căzut cu fața la pămînt ; însă Domnul a început să-i vorbească și l-a atras spre sine, astfel încît Pavel s-a convins îndată de adevărul noii credințe, s-a botezat, a propovăduit tuturor popoarelor numele lui dumnezeu și a devenit un instrument ales în fața Domnului. În același mod harul Domnului a pogorît asupra lui Schelling și, cînd a venit sorocul, i s-a arătat o lumină mare. Căci cine ar fi putut vreodată să prezică, în virtutea previziunii omenești, că omul care la începutul secolului nostru a pus împreună cu prietenul său de atunci, faimosul *Hegel*, bazele acelei odioase înțelepciuni lumești care astăzi nu se mai furișează în întuneric, ci își trimite săgețile ucigătoare ziua-n amiaza mare, că omul acesta își va mai lua vreodată asupră-și crucea și-l va urma pe Hristos ? Dar tocmai așa s-a întîmplat. Acela care călăuzește inimile omenești asemenea unor șuvoaie de apă s-a îndurat să-l aleagă și pe el, și n-a așteptat decît clipa potrivită ca să-l atragă spre sine. Și acum a făcut-o, luminîndu-l pe Schelling și transformîndu-l într-un oștean al său în lupta împotriva necredinței și a ateismului. Nu mai încape nici o îndoială ; Schelling însuși o spune de la catedră credincioșilor : veniți și vedeți cu ochii voștri și aduceți laudă milostivirii lui dumnezeu față de mine ! Căci straja în Izrael nu doarme, vechiul dumnezeu mai trăiește, în pofida tuturor hulitorilor săi, și mai trimite

semne și face minuni pentru toți cei care vor să vadă. Ei fac larmă, necredincioșii, și-și spun în sinea lor : nu este dumnezeu ; dar cel ce sălășluiește în ceruri își rîde de ei și Domnul dumnezeu își bate joc de ei. El a triumfat asupra lor de cînd lumea și va triumfa asupra lor în vecii vecilor. El a ținut cu mînă tare frînele cîrmuirii și a făurit pretutindeni instrumente pentru proslăvirea numelui său. Iar acum a repurtat o izbîndă strălucită asupra filozofilor, care i-au inspirat întotdeauna dezgust, și alegînd din mijlocul lor pe cel mai bun și mai priceput, pe adevăratul întemeietor al învățăturii lor, l-a făcut slujitor al său. Căci din scrierile anterioare ale lui Schelling reiese cît se poate de clar că a fost un timp cînd el însuși era în chip lamentabil adînc împotmolit în acest așa-zis panteism, în această divinizare a lumii și a sa însuși. El încă nu vedea destul de clar conexiunea întregului și nu știa cu precizie încotro îl va duce acest drum. Să aducă mulțumire deci Domnului din ceruri că l-a abătut din calea aceasta și l-a îndreptat pe cărarea îngustă ce duce spre cer, arătîndu-și limpede astfel asupra lui puterea, în pofida tuturor vrăjmașilor credinței. Acum ei nu mai pot spune : Unde e dumnezeul vostru ? Ce face el ? Pe unde umblă el ? De ce nu mai săvîrșește minuni ? Aici este Domnul dumnezeu ; mîna lui, asemenea trăsnetului, coboară chiar în mijlocul lor și face din apă foc, din negru alb, din cei nedrepți oameni drepți. Cine mai poate tăgădui deci că aici se vede mîna lui dumnezeu ?

Dar asta încă nu e totul. Luminîndu-l pe Schelling, Domnul ne-a pregătit și o altă biruință asupra ateilor și a hulitorilor săi. El l-a ales pe Schelling tocmai pentru că acesta, ca unul care cunoaște înțelepciunea lumească, era omul cel mai potrivit pentru combaterea orgolioșilor și aroganților filozofi, și astfel, în nemărginita lui milă și dragoste, le-a deschis acestora din urmă calea ce duce spre el. Ce i se mai poate cere în plus ? Celor care îl acoperă de hulă, care tăgăduiesc cu încăpățînare existența lui, care sînt cei mai neghiobi, cei mai turbați, cei mai înverșunați dușmani ai lui, el, în loc să-i șteargă de pe fața pămîntului și să-i azvîrle în fundul iadului, le întinde mereu mîna sa salvatoare pentru a-i scoate la lumină din prăpastia pieirii în care zac acum ; căci bunătatea lui dumnezeu umple toate cerurile de la răsărit și pînă la apus, iar milosîrdia lui e nemărginită. Cine s-ar mai putea împotrivi unei răbdări atît de îndelungate și unei asemenea dragoste ? Dar inimile lor sînt atît de înrăite și împietrite în păcate, că pînă în prezent ei continuă să respingă mîna care vrea să-i salveze, atît de orbiți sînt de ispitele lumii și de diavolul propriei lor trufii. Ei își sapă fîntîni găurite și resping izvorul de viață care curge în sîngele lui Hristos. Ei își astupă urechile ca să n-audă chemarea

salvatoare ce le vine de sus ; pe ei îi bucură ceea ce nu-i pe placul Domnului. Înfăţişarea lor trufaşă mărturiseşte împotriva lor, căci ei se laudă cu păcatele lor ca cei din Sodoma, în loc să le ascundă. Vai lor, căci şi-au pricinuit singuri pieirea (Isaia, 3, 9). Şi totuşi Domnul n-a încetat să-i cheme la dînsul, ca să nu le rămînă nici o scuză. Prin Schelling el le-a arătat cît de slabă şi de neputincioasă e raţiunea umană. Dacă nici acum nu se vor îndrepta, vina va fi numai a lor şi ei nu vor putea spune că n-au cunoscut evanghelia.

Şi deoarece dumnezeu a făcut o faptă atît de măreaţă şi a dat întregii creştinătăţi un semn atît de îmbucurător că el este aproape şi nu vrea să-i lase în nevoie şi în frămîntările acestei lumi, orice credincios e dator să împărtăşească această veste îmbucurătoare fraţilor săi întru Hristos. Dar, dat fiind că Schelling şi-a expus sub formă de prelegeri mărturisirea credinţei întru Hristos, aceasta, pe de o parte, a devenit cunoscută doar unui număr mic de oameni, iar pe de altă parte este exprimată într-o limbă specific filozofică atît de dificilă, încît poate fi înţeleasă numai de cei care s-au ocupat vreme îndelungată cu înţelepciunea lumească ; la aceasta se mai adaugă însă faptul că multe lucruri sînt destinate filozofilor, iar altele credincioşilor, astfel încît creştinului de rînd i-ar veni foarte greu să se descurce în toate acestea. De aceea autorul rîndurilor de faţă a considerat că, pentru a nu sta cu braţele încrucişate în via Domnului, n-ar fi de prisos să expună clar şi concis miezul chestiunii, pentru edificarea acelora care n-au nici timp şi nici dorinţă de a se ocupa cu studiul steril al înţelepciunii lumeşti, dar care ar dori totuşi să ştie ce anume s-a întîmplat cu vestitul Schelling. Dumnezeu să binecuvînteze această strădanie, pentru ca ea să fie spre folosul şi binele împărăţiei lui.

În prealabil însă trebuie să remarcăm că Schelling, cu toate meritele sale faţă de adevăratul creştinism, nu se poate debarasa totuşi în întregime de vechea şi falsa lui înţelepciune. Unele dintre vederile sale ne îndreptăţesc să credem că el tot mai continuă să nu fie în stare să-şi biruie trufia propriei sale raţiuni şi că întrucîtva se mai ruşinează parcă să mărturisească înaintea lumii întregi, cu bucurie şi recunoştinţă faţă de Hristos, schimbarea totală ce s-a produs în cugetul lui. Noi nu vom atribui acestui fapt o importanţă prea mare ; cel ce şi-a revărsat harul asupra lui în chip atît de miraculos va şterge de pe el şi această pată ; cine începe o treabă trebuie s-o ducă la bun sfîrşit. Dar curajosului oştean al adevărului despre care vorbim aici nu i-ar strica să-şi amintească de acest spin din inima sa ori de cîte ori se simte frămîntat şi ispitit de duhul rău al trufiei. El ar trebui să nu se mai mîndrească

cu filozofia sa de odinioară, care n-a născut decît copii ce nu cred în dumnezeu, și să se mîndrească numai cu acela care din libera și nemărginita sa milă l-a salvat de la pieire.

Primul lucru pe care Schelling l-a făcut aici la catedră a fost acela că a atacat direct și deschis filozofia și i-a smuls terenul de sub picioare, adică rațiunea. Cu argumente arhiconvingătoare, împrumutate din propriul lor arsenal, el le-a demonstrat că rațiunea naturală nu este capabilă să dovedească nici măcar existența unui firicel de iarbă ; că ea, cu toate demonstrațiile, argumentele și concluziile ei, nu poate ademeni pe nimeni și nu se poate ridica la înțelegerea divinului, că stîngăcia ei o condamnă să rămînă mereu lipită de pămînt. Acest lucru noi îl știam, ce-i drept, de multă vreme, dar nimeni nu l-a spus încă atît de frumos și atît de răspicat încăpățînaților de filozofi. El a făcut-o în cadrul unui întreg și amplu sistem al așa-numitei filozofii negative, în care le explică cît se poate de clar că rațiunea lor poate să cunoască numai posibilul, dar nu este în stare să cunoască realul, și cu atît mai puțin pe dumnezeu și tainele creștinismului. Această osteneală pe care el și-a dat-o cu un obiect atît de steril cum sînt fantomele înțelepciunii lumești merită multă recunoștință în numele împărăției lui dumnezeu. Căci, atîta vreme cît acești filozofi se mai puteau lăuda cu rațiunea lor, era cu neputință să li se vină de hac. Acum însă, cînd și din punctul lor de vedere li s-a demonstrat că rațiunea lor e complet inaptă pentru cunoașterea adevărului și nu face decît să rodească plăsmuiri goale, găunoase, lipsite de orice drept la existență, trebuie să fie cineva într-adevăr încăpățînat și încăruntit în rele ca să mai poată persevera pe calea învățăturii păgîne, și de aceea se prea poate ca, cu ajutorul harului divin, unul sau altul să se lase de purtările sale rele. Este foarte adevărat, și acest lucru trebuie repetat mereu, că rațiunea care s-a întunecat a omului e cu desăvîrșire neputincioasă și nu merită fala pe care se pretindea că o are înaintea lui dumnezeu, căci principalul bastion al necredincioșilor este afirmația că rațiunea lor le spune altceva decît cuvîntul Domnului. Dar este un sacrilegiu față de cel atotputernic să vrei să-l cunoști pe el, dușmanul oricărui păcat, prin intermediul rațiunii, care e pătată și orbită de păcat, și chiar să pui mai presus de dumnezeu această rațiune dedată tuturor plăcerilor lumii și supusă tuturor ispitelor satanei ; și tocmai asta este ceea ce fac reprezentanții înțelepciunii lumești atunci cînd cu ajutorul viciatei lor rațiuni critică cuvîntul Domnului, respinge tot ce nu e pe placul lor, și chiar nu numai că atentează cu mîinile lor păcătoase la sfințenia Bibliei, ci și neagă însăși existența lui dumnezeu pentru a se diviniza pe ei înșiși în locul lui. Acestea

sînt urmările firești ale faptului că rațiunea, la fel ca odinioară acea desfrînată din sîngeroasele zile ale revoluției franceze, este înălțată pe tronul lui dumnezeu și se încumetă să critice poruncile atotputernicului stăpîn al lumii. Aici trebuie tămăduită boala, și nu la suprafață, ci la rădăcina răului. Cine a mai văzut petic nou pe un veșmînt zdrențuit? Cum să-l împaci pe Hristos cu Belial? E cu neputință, e o blasfemie să vrei să înțelegi cu ajutorul rațiunii naturale moartea ispășitoare a mîntuitorului, învierea din morți și înălțarea la cer. De aceea trebuie să pornim energic la treabă împreună cu *Schelling* și să alungăm rațiunea din creștinism în păgînism, căci acolo îi este locul, acolo poate ea să se răzvrătească împotriva lui dumnezeu și să declare drept divină lumea, cu plăcerile și cu lăcomia ei, la care noi am renunțat, să prezinte drept virtuți și slujire de dumnezeu toate păcatele și relele, grozăviile beției și ale desfrînării și să dea drept pildă omenirii sinuciderea unui Cato, imoralitatea unei Lais sau a unei Aspasii, uciderea de către Brutus a unor ființe înrudite cu el, stoicismul lui Marc-Aureliu și crîncena lui prigoană împotriva creștinilor. Atunci rațiunea va fi fățiș contrară creștinismului și fiecare va ști cum stau lucrurile cu ea. Dar a fost un mare vicleșug din partea satanei că a strecurat-o pe furiș în creștinism, unde ea a plodit apoi o puzderie de copii nelegitimi cum sînt: pelagianismul, socinianismul [155], raționalismul și teologia speculativă. Dumnezeu însă și-a ales pe cele nebune ale lumii ca să rușineze pe înțelepți (Epistola I către corinteni, 1,27); de aceea omul neduhovnicesc nu primește cele ce sînt de la duhul lui dumnezeu, căci le socoate nebunie, dar ele trebuie judecate duhovnicește (1 cor., 2, 14).

Cu adevărat creștinească trebuie socotită rîvna cu care în știința pură a rațiunii, care nu este altceva decît filozofia negativă, *Schelling*, în loc să îngăduie rațiunii să-și dea aere de superioritate, o umilește și o înjosește profund pentru a o face să-și dea seama de slăbiciunea și de păcătoșenia ei și, pătrunsă de hotărîrea de a se pocăi, să facă apel la milosîrdie, căci numai ca o poate sfinți, lumina și regenera astfel încît să devină vrednică de a-l cunoaște pe dumnezeu. A răstigni rațiunea e ceva mai greu și deci mai important decît a răstigni trupul. Acesta din urmă se supune totuși cugetului, care le este dat și păgînilor pentru înfrînarea poftelor lor, ca judecător lăuntric al păcatelor lor; rațiunea însă se pune deasupra cugetului și se împacă chiar foarte bine cu el, și numai creștinului îi este dată posibilitatea de a pune pe ea jugul blînd al credinței. Dar acest lucru ne este cerut de scriptură, și aici nu încape nici o obiecție, nici un tertip: sau supui rațiunea ta credinței, sau treci în partea stîngă, în tabăra încăpățînaților

(cei mai răi dintre aceşti autodivinizatori n-au mai găsit pentru ei alt nume decît — în batjocură parcă — acela de partea *stîngă*), acolo ţi-e locul!

Prin aceasta *Schelling* şi-a pregătit acum terenul. Toate rămăşiţele de păgînism care în vremea noastră sînt din nou scoase la iveală şi date drept adevăr nou, toate produsele schiloade ale imoralei şi voluptoasei raţiuni sînt înlăturate, şi acum auditorii lui sînt în stare să primească în sinea lor laptele evangheliei. Acesta este drumul drept. Păgînii puteau fi recunoscuţi după plăcerile şi patimile lor lumeşti; filozofii noştri însă, cel puţin în momentul de faţă, se mai pretind a fi gata să recunoască morala creştină. De aceea, dacă apostolii cereau păgînilor ca inimile lor să fie gata de pocăinţă, umilite şi zdrobite, trufaşilor reprezentanţi ai înţelepciunii lumeşti din zilele noastre trebuie să le cerem ca raţiunea lor să fie gata de pocăinţă, umilită şi zdrobită, înainte ca ei să fie în stare să se bucure de harul evangheliei. În felul acesta, abia acum a putut *Schelling* să-l aprecieze la justa lui valoare pe fostul său tovarăş de necredinţă, faimosul *Hegel*. Căci acest *Hegel* era atît de mîndru de raţiune, încît, văzînd că prin intermediul ei nu poate să ajungă la un alt dumnezeu, adevărat, care se află deasupra omului, a proclamat-o pe ea dumnezeu. De aceea a şi declarat *Schelling*, în auzul lumii întregi, că nu mai vrea să aibă nimic comun cu acest om şi cu doctrina lui şi după aceea nici n-a mai pomenit de el.

După ce s-a smerit şi s-a arătat dornică de mîntuire, raţiunea se poate înălţa iarăşi şi poate fi luminată de duhul adevărului. Aceasta se întîmplă în filozofia pozitivă, unde, prin intermediul gîndirii libere, adică luminate, şi cu ajutorul revelaţiei divine, raţiunii i se îngăduie să se bucure de darurile harului creştinismului. Acum, cînd înţelegerea lumii de sus i-a devenit accesibilă, ea sesizează dintr-o dată toată legătura minunată ce i se dezvăluie în istoria împărăţiei lui dumnezeu, şi ceea ce înainte i se părea de neînţeles, este acum clar şi inteligibil, ca şi cum nici nu se putea să fie altfel. Căci numai ochii pe care îi luminează dumnezeu sînt ochi adevăraţi şi care văd; acolo însă unde domneşte întunericul, iar plăcerile şi patimile lumii acesteia îşi fac de cap, nimeni nu poate să vadă nimic. Această înrîurire a harului divin este exprimată de *Schelling* atunci cînd spune că această filozofie există numai pentru cei înţelepţi şi care vor să şi-o însuşească, şi că ea îşi găseşte confirmarea în revelaţie. Prin urmare, pentru cei care nu cred în revelaţie nici filozofia nu există. Cu alte cuvinte, aceasta nu este propriu-zis o filozofie adevărată; denumirea de filozofie a fost adoptată numai pentru reprezentanţii înţelepciunii lumeşti, cum se spune în scriptură: fiţi dar înţelepţi ca şerpii şi fără răutate ca porumbeii (Matei, 10, 16); în toate celelalte privinţe însă avem

de-a face aici cu un creştinism de cea mai pură speţă, după cum se va vedea îndată. *Schelling* a restabilit bunele vremuri de altădată, cînd raţiunea era prizoniera credinţei, iar înţelepciunea lumească, supunîndu-se, ca slujnică a teologiei, înţelepciunii divine, se transfigura în înţelepciune divină. Căci cine se va înălţa pe sine se va smeri şi cine se va smeri pe sine se va înălţa (Matei, 23, 12).

Urmînd această cale a gîndirii luminate, bărbatul vrednic de care vorbim aici ajunge îndată la adevărata dogmă fundamentală a întregului creştinism, şi anume la trinitatea lui dumnezeu. Cititorului cu frică de dumnezeu nu i se poate cere să meargă şi el pe această cale, căci el ştie şi crede că ea poate să ducă numai la adevăr ; asta se spune doar pentru necredincioşi, ca să li se arate cum pot ei să ajungă la adevăr şi cît mai trebuie să fie purificată şi sfinţită raţiunea lor pentru a putea cunoaşte şi înţelege ispăşirea întru Iisus Hristos. De aceea preferăm să trecem peste aceste lucruri, de care credincioşii nu au nevoie pentru cunoaşterea mîntuirii. Urmînd sfînta scriptură, *Schelling* descrie cum a creat dumnezeu lumea din nimic, cum, ademenit de diavol în chip de şarpe, omul şi-a pierdut traiul său originar şi a căzut pradă prinţului întunericului. Prin aceasta el a rupt de dumnezeu toată lumea şi a dat-o în puterea diavolului. Toate forţele pe care înainte le ţinuse laolaltă unitatea divină s-au destrămat acum şi au devenit ireconciliabil ostile una alteia pentru ca diavolul să-şi poată face mendrele în lume. Nu trebuie să ne lăsăm induşi în eroare de modul de exprimare filozofic al teologilor noştri. În aceste vremuri de ateism, reprezentanţii înţelepciunii lumeşti nu mai înţeleg limba simplă, sugerată chiar de dumnezeu, a sfintei scripturi ; trebuie să le explicăm lucrurile într-o formă accesibilă pentru ei, pînă cînd vor fi din nou în stare să înţeleagă biblia, cum se spune în evanghelie : te laud pe tine, părinte, doamne al cerului şi al pămîntului, că ai ascuns acestea de cei înţelepţi şi le-ai descoperit pruncilor (Matei, 11, 25). De aceea *Schelling*, vorbind despre îngerii care nu şi-au păzit vrednicia, ci au părăsit locaşul lor (Iuda, 6), despre diavol şi nelegiuitele lui cete, foloseşte expresia „potenţe cosmice", ceea ce nu înseamnă altceva decît prinţii acestei lumi. Acum, firesc, lumea nu mai poate fi pe placul lui dumnezeu. În marea lui dreptate, el o respinge de la sine, iar acolo unde intervine în treburile ei el o face cu mînie şi fără voinţa sa întru totul liberă. Dar cel veşnic milostiv n-o poate lăsa în părăsire : cuvîntul, prin care s-au făcut toate şi fără care nimic nu s-a făcut din tot ce s-a făcut (Ioan, 1, 3), fiul unul-născut al lui dumnezeu, rămîne, cu marea sa dragoste şi milă, alături de sărmana lume respinsă de dumnezeu.

Suferințele lui încep o dată cu căderea în păcat și nu abia o dată cu întruchiparea lui în om sub domnia lui Irod, căci prin căderea în păcat el a fost cu desăvîrșire înlăturat din omenire, în care a trăit mai mult chiar decît tatăl. Da, cînd s-a interpus între dumnezeul mînios și lumea păcătoasă pe care acesta voia s-o nimicească, cînd a stat alături de lume, el s-a despărțit de tatăl și în felul acesta a devenit oarecum părtaș la vină și nu mai putea cere să i se recunoască măreția divină atîta timp cît tatăl nu fusese împăcat. Marea faptă a împăcării, lupta cu prințul acestei lumi, a fost începută de el în această stare nedivină și neomenească, în această stare de separație de tatăl, care constituie suferința și durerea lui. Că această interpretare își are temeiul în sfînta scriptură se vede cît se poate de clar din capitolul 53 din cartea profetului Isaia, unde se vorbește despre suferință la timpul prezent și nu viitor. Această mare luptă își are începutul în iudaism și în păgînism. Istoria poporului lui Izrael, expusă în „Vechiul testament", arată cum și-a supus dumnezeu acest popor, iar căile glorioase pe care l-a condus sînt bine cunoscute creștinilor. Dar în păgînism ? Nu cumva a fost diavolul dumnezeul păgînilor ? La această întrebare vom încerca să dăm un răspuns fără a ne abate de la cuvintele sfintei scripturi.

Fiecare a auzit, desigur, că și la păgîni, în cărțile sibiline și în alte scrieri, se întîlnesc preziceri cu privire la Hristos. Chiar și numai de aici reiese că păginii n-au fost cu totul părăsiți de dumnezeu, cum se crede de obicei, căci aceste preziceri sînt de origine divină. Dar asta încă nu e totul. Dacă e așa, atunci de ce ar trebui ca dumnezeu, în milosîrdia sa, să-i lase să meargă pînă la capăt pe calea rătăcirii și să cadă în ghearele diavolului ? Se știe doar că el lasă ploaia să cadă atît pentru cei buni, cît și pentru cei răi, iar soarele să lumineze atît pentru cei drepți, cît și pentru cei nedrepți ! Da, dacă păginii, complet lipsiți de ocrotire și îndrumare divină, ar fi ajuns astfel în puterea spiritului rău, n-ar fi fost oare păcatele lor mai mari și mai grele decît sînt în realitate ? N-ar fi fost oare toate plăcerile rușinoase și patimile nefirești, păcatele trupești și de altă natură, amorul, adulterul, desfrîul, hoția, perfidia și nerușinarea atît de strigătoare la cer încît dumnezeu ar fi fost nevoit să-i nimicească fără întîrziere ? Sau nu s-ar fi apucat chiar ei să se omoare și să se mănînce unul pe altul ? Reiese deci că dumnezeu a trebuit să se îndure și de păgîni și să le dăruiască oarecare lumină de sus, astfel încît, treptat și fără ca să-și dea seama, ei să străbată toate stadiile idolatriei și să fie aduși la adorarea adevăratului Hristos, dar fără a ști că dumnezeul lor și cel al creștinilor e unul și același și că acela care le era necunoscut

în păginism li s-a revelat acum în creştinism. Aceia însă care n-au recunoscut aceasta cînd li s-a propovăduit evanghelia, de atunci nu s-au mai închinat lui Hristos cel ascuns, deoarece l-au prigonit pe cel care s-a revelat, iar dumnezeul lor a fost de aici înainte duşmanul lui Hristos — diavolul. E un mare merit al lui *Schelling* că el este primul care se străduieşte să descopere manifestările providenţei în rîndurile păgînilor, aducînd astfel laudă nouă dragostei lui Hristos pentru oamenii cei păcătoşi.

După ce iudeii au fost aduşi cu ştirea lor, iar păgînii fără ştirea lor şi într-o formă falsă, la cunoaşterea adevăratului dumnezeu, cînd palatele semeţe ale lumii greceşti s-au prăbuşit şi mîna de fier a împăratului roman s-a lăsat asupra lumii întregi, s-a împlinit sorocul şi dumnezeu l-a trimis pe fiul său pentru ca toţi cei care cred în el să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică. Iată cum s-au petrecut lucrurile. Cînd Hristos şi-a supus păgînitatea, el era dumnezeul ei, dar nu adevăratul dumnezeu, căci fără tatăl el nu putea să aibă această calitate. Prin urmare, el cucerise de la diavol lumea şi putea să facă cu ea tot ce voia ; putea s-o păstreze pentru sine şi s-o stăpînească singur în acest *chip dumnezeiesc ;* dar el, ascultător fiind de bunăvoie, n-a păstrat-o pentru sine, ci a transmis-o tatălui său, renunţînd la chipul dumnezeiesc şi devenind om. Se ştie doar că, fiind în chipul lui dumnezeu, n-a ţinut ca la o pradă la egalitatea sa cu dumnezeu, ci s-a golit pe sine, a luat chip de rob, făcîndu-se oamenilor asemenea şi la înfăţişare, dovedindu-se ca un om. S-a smerit pe sine, ascultător făcîndu-se pînă la moarte, şi încă moarte de cruce (Epistola către filipeni, 2, 6—8). În sfînta scriptură mai sînt multe alte pasaje care dovedesc justeţea acestei interpretări, şi în felul acesta totul poate fi înţeles cît se poate de simplu şi textual, fără prea multe subtilităţi şi savantlîcuri.

Măreţia ascultării de care a dat dovadă Hristos constă tocmai în faptul că el, mîntuitorul, putea să stăpînească singur lumea întreagă şi să se despartă de tatăl, dar n-a vrut să procedeze astfel, ci a depus la picioarele tatălui său lumea cucerită de la diavol şi a primit moartea pentru răscumpărarea multora.

Aici vedem, de asemenea, care este sensul naraţiunii cu privire la ispitirea lui Hristos. Dacă Iisus n-ar fi fost liber să aleagă între a se supune şi a nu se supune tatălui, diavolul nu l-ar fi putut ispiti cîtuşi de puţin, căci el nu putea să nu ştie că încercarea sa va fi zadarnică. Prin urmare, sus-menţionata interpretare dată de Schelling este neîndoielnic justă.

Că Hristos este, aşadar, dumnezeu adevărat, aceasta am auzit-o, iar acum învăţatul nostru trece la cea de-a doua natură a lui, la cea umană. Schelling e şi el pătruns de credinţa nestrămutată că

Hristos a fost într-adevăr om adevărat și nu, cum își închipuie mulți eretici, numai o manifestare a lui dumnezeu sau duhul lui dumnezeu care a pogorît asupra unui om deja existent.

Luînd apărarea lumii în fața lui dumnezeu, punîndu-se chezaș pentru ea, Hristos acționa în afara lui dumnezeu și împotriva lui. Așadar, cît timp lumea nu se împăcase iarăși cu dumnezeu, Hristos nu era dumnezeu, ci se afla într-o stare intermediară, care, datorită biruinței asupra păgînismului, devenise chip dumnezeiesc, dar ea însăși nu era adevărata stare dumnezeiască. Pentru a trece din nou în această stare, Hristos a trebuit să transmită tatălui său lumea pe care o cucerise de la diavol, a trebuit să renunțe la chipul dumnezeiesc și să se supună smerit tatălui spre a lua asupra sa pedeapsa pentru nelegiuirea lumii. El a dat dovadă de această smerenie, devenind om născut din femeie și făcîndu-se ascultător pînă la moarte, și chiar pînă la moartea pe cruce. Toate purificările și jertfele nu l-au putut îmbuna pe dumnezeu și n-au fost decît prologul unei singure și mari jertfe, în care nu numai că a fost nimicit răul, dar a și fost îmbunată mînia lui dumnezeu. Dumnezeu putea fi îmbunat numai printr-o supremă și smerită supunere de bunăvoie, și aceasta putea s-o facă numai fiul, dar nu omul, pe care teama și zbuciumul sufletesc, precum și cumplita mînie a lui dumnezeu, îl constrîngeau la supunere. Acum Hristos putea să-i apere pe oameni în fața lui dumnezeu, căci, datorită faptului că ei, fără știrea lor, îl venerau, el devenise stăpînul lor, apărătorul lor. Și, pentru a primi efectiv în locul omului pedeapsa pe care acesta o merita, el a devenit om ; hotărîrea de a deveni om este o minune a milosîrdiei divine. Astfel s-a născut acum la Betleem, ca om, acela care a fost mai întîi la dumnezeu, a fost el însuși dumnezeu, iar după căderea în păcat a fost „în chipul lui dumnezeu" ; el s-a născut din Maria, de la duhul sfînt, fără participarea vreunui bărbat.

Cine s-ar fi încumetat să spere vreodată că în 1842 un filozof, ba chiar întemeietorul școlii moderne a hulitorilor de dumnezeu, va suferi o schimbare atît de îmbucurătoare și va mărturisi cu atîta însuflețire dogmele fundamentale ale creștinismului ? Ideea care a fost întotdeauna și în primul rînd pusă la îndoială, pe care semicreștinii au respins-o de multă vreme și care este totuși piatra de temelie a credinței creștine, ideea nașterii lui Hristos din Maria fără participarea vreunui bărbat, a fost și ea exprimată de *Schelling* ca o convingere a sa, și aceasta constituie unul dintre cele mai îmbucurătoare semne ale timpului, iar bărbatul plin de har care a avut curajul să facă acest lucru are tot dreptul la recunoștința fiecărui credincios. Dar cine nu recunoaște aici mîna lui dumnezeu în această miraculoasă înlănțuire a evenimentelor ? Cine nu vede că aici el dă

bisericii sale un semn că n-a părăsit-o și că se gîndește la ea ziua și noaptea ?

Despre moartea mîntuitorului vorbește *Schelling* în termeni tot atît de autentic creștinești și cît se poate de edificatori. Ea a fost hotărîtă, zice el, încă de la începutul lumii, la sfatul străjilor, și a fost o jertfă pe care o cerea milosîrdia divină. Dumnezeu este drept și cu diavolul, și a ținut seama de dreptul lui în așa măsură, încît a trimis la moarte pe propriul său fiu pentru ca toți cei care cred în el să nu piară, ci să aibă viață veșnică, iar diavolul să n-aibă nici cel mai mic motiv să spună că a fost doborît pe nedrept numai datorită faptului că puterea lui dumnezeu e mai mare. Măreția și gloria lui dumnezeu însuși nu îngăduie nici măcar aparența unei asemenea pete. De aceea a trebuit Hristos să devină om și să ia asupră-și nelegiuirea omenirii părăsite de dumnezeu și să îndure moartea pe cruce, pentru ca prin moartea unuia să dobîndească mulți viață. De aceea Hristos, în marea lui milosîrdie și îndurare, a trebuit să se jertfească pentru noi, să se pună chezaș în fața tatălui pentru cei păcătoși și să ispășească vina noastră, ca să ne putem înfățișa iarăși în fața tronului ceresc. Cu toate că și ceilalți oameni sînt cu toții supuși morții, nimeni n-a murit așa cum a murit mîntuitorul, nimeni n-a îndurat o moarte ispășitoare ca aceea a lui Iisus Hristos. Astfel și această cunună a credinței, spălarea de păcate în sîngele lui Hristos, a fost din nou în chip miraculos salvată din ghearele vechiului balaur, care azi se înfățișează sub chipul înțelepciunii lumești și al nefastului spirit al vremii, iar dumnezeu și-a adeverit din nou prețioasa lui făgăduință că porțile iadului nu vor birui biserica lui. Mai departe *Schelling* spune foarte frumos despre Hristos : această moarte este o minune atît de mare, încît nici nu ne-am încumeta s-o credem dacă n-am ști că e atît de certă. La moartea lui au fost de față reprezentanți ai întregii omeniri ; au fost de față atît iudei, cît și păgîni, și ei reprezentau ambele laturi ale întregii specii umane. Principiul păgîn, sub forma în care Hristos l-a biruit prin lupta sa împotriva satanei în păgînism, trebuia să moară de o moarte păgînă, de moarte pe cruce. Răstignirea lui Hristos a fost o destindere a îndelungatei stări de tensiune în care s-a aflat el în păgînism, adică starea lui extradivină a luat sfîrșit, și prin moarte el s-a unit iarăși cu dumnezeu, cum ne spune scriptura : el a fost izbăvit de judecată și de teamă, și neamul lui cine-l va spune ? Căci s-a luat de pe pămînt viața lui ! Pentru fărădelegile poporului meu a fost adus spre moarte (Isaia, 53, 8).

Cît privește însă învierea lui Hristos, *Schelling* spune că ea ar constitui dovada faptului că nu de ochii lumii a luat Hristos chipul său de om, ci a devenit om în modul cel mai serios și pentru

totdeauna, și că chipul uman și esența umană au aflat din nou har de la dumnezeu, și anume nu numai umanitatea întru Hristos, ci toată umanitatea în general, pe care Hristos nu făcea decît s-o reprezinte. Căci nu cutare sau cutare păcat îl nemulțumise pe dumnezeu în așa măsură încît să fi fost nevoit să părăsească din această cauză omenirea, ci lucrul cel mai rău era toată starea de păcătoșenie, dedată răului, a întregii specii umane, și de aceea omul încetase să fie pe placul lui dumnezeu încă înainte de a fi păcătuit, așa încît însuși faptul de a fi om însemna oarecum un păcat în fața lui dumnezeu. De aceea nu se putea găsi în lume nici o vrere bună, pe placul lui Dumnezeu, nici o faptă bună, dreaptă în fața celui atotputernic, înainte ca Hristos să fi murit ; de aceea și astăzi numai credincioșii pot săvîrși fapte bune și pot avea vreri bune. Prin învierea lui Hristos însă, starea umană a redevenit îndreptățită în fața lui dumnezeu și recunoscută de el ca purificată de păcate și în felul acesta îndreptățirea *s-a săvîrșit numai* datorită învierii. Așa a fost înălțat la cer Hristos și acum șade de-a dreapta lui dumnezeu-tatăl, ca om adevărat și dumnezeu adevărat, fiind apărătorul omenirii în fața tatălui.

Apoi, învierea lui Hristos constituie pentru noi o dovadă a nemuririi propriului nostru suflet și a învierii trupului. *Schelling* recunoaște și această dogmă, adăugînd că, dacă în această viață trupul domnește asupra spiritului, trebuie să urmeze o a doua viață, în care spiritul învinge trupul, iar în cele din urmă trebuie să survină un echilibru între cele două laturi. Aceasta concordă întru totul cu ceea ce ne învață scriptura, pentru că ultima stare după învierea din morți și după judecata de apoi, după transfigurarea trupului, nu este altceva decît ceea ce *Schelling* numește echilibrul dintre suflet și trup. În privința stării în care se vor afla nepocăiții și osîndiții, care au murit cu inimi împietrite în necredință și păcat, *Schelling* de asemenea emite unele presupuneri. El consideră că moartea a doua, veșnică, înseamnă agonizare veșnică, care nu poate să ducă la o moarte reală. S-ar fi putut renunța, desigur, la orice considerații pe această temă, lăsînd la aprecierea lui dumnezeu cum să pedepsească și să chinuiască pe cei care-l disprețuiesc și-l hulesc.

În sfîrșit, venerabilul *Schelling* aduce următoarea mărturie prețioasă cu privire la învierea Domnului și mîntuitorului nostru Iisus Hristos : această înviere este un fulger țîșnit din sfera istoriei interioare în sfera istoriei exterioare. Pentru acela care înlătură asemenea fapte, istoria împărăției lui dumnezeu nu mai rămîne decît ca o înșiruire de evenimente exterioare, întîmplătoare, lipsite de orice conținut divin, lipsite de acel ceva transcendent (depășind

limitele raţiunii) care constituie istoria propriu-zisă. Fără înviere, istoria nu mai este decît material pentru memorizare, şi nicidecum o cunoaştere adevărată, deplină a evenimentelor. — Acestea sînt cuvinte frumoase şi creştineşti, în timp ce flecăreala reprezentanţilor înţelepciunii lumeşti despre dumnezeu în istorie şi despre dezvoltarea conştiinţei generice nu e decît o dezgustătoare sporovăială şi hulire de dumnezeu. Căci dacă aceşti trufaşi corupători ai tineretului îşi au dumnezeul în istoria tuturor păcatelor şi crimelor omeneşti, atunci unde mai rămîne dumnezeu în afara acestor păcate ? Aceşti campioni ai batjocurii nu vor să vadă că întreaga istorie universală este o înşiruire de nedreptăţi, fărădelegi, crime, adultere, desfrînări, hoţii, huliri de dumnezeu, nelegiuiri, izbucniri de mînie şi orgii, care s-ar prăvăli negreşit în iad, tîrînd cu ele lumea toată, dacă nu s-ar vedea pretutindeni mîna salvatoare a lui dumnezeu, care se opune răului şi-i pune stavilă ; şi această ruşinoasă arenă a viciului este cerul lor, întreaga lor nemurire ; ei înşişi au spus-o deschis. Toate acestea însă nu sînt decît frumoasele urmări ale faptului că acţiunile divine sînt înlăturate din istorie. Dumnezeu se răzbună pe ei, ascunzîndu-le adevărata sa esenţă şi lăsîndu-i să-şi facă un dumnezeu care e mai prejos chiar decît un idol mut, făcut din lemn şi paie, şi care nu e decît o fantomă vagă, un aşa-zis spirit universal şi spirit al istoriei. Am văzut unde duce un asemenea mod de a concepe istoria, al cărui principal autor moral este *Hegel,* omul cu faimă proastă printre bunii creştini ; să comparăm cu aceasta tabloul istoriei aşa cum ni-l înfăţişează un om al lui dumnezeu cum e *Schelling.*

Dintre cei doisprezece, spune *Schelling,* care au stat întotdeauna în preajma Domnului şi pe care el i-a numit apostoli, au fost mai cu seamă trei, şi anume Petru, Iacob şi Ioan, pe care el îi prefera de fiecare dată înaintea celorlalţi. În aceşti trei apostoli ne sînt date prototipurile întregii biserici creştine, dacă în locul lui Iacob, cel înainte de vreme ucis pentru credinţa sa în Hristos, îl vom pune ca urmaş al său pe apostolul Pavel, care fusese convertit cam tot pe vremea aceea. Petru, Pavel şi Ioan domină trei perioade diferite din istoria bisericii creştine, după cum în „Vechiul testament" Moise, Ilie şi Ioan Botezătorul au fost cei trei reprezentanţi ai altor trei perioade. Moise a fost dătătorul de lege, prin intermediul căruia dumnezeu a pus temelia ; Ilie a fost spiritul înflăcărat care a reînviat şi trezit la fapte poporul care căzuse în amorţire şi părăsise credinţa străbună ; Ioan Botezătorul a fost acela care a desăvîrşit opera predecesorilor : prin el se înfăptuieşte trecerea de la „Vechiul" la „Noul testament". La fel şi pentru

biserica „Noului testament", Petru este Moise întemeietorul, prin care esența iudaică a acelor vremuri a fost reprezentată în biserica creștină ; Pavel a fost înflăcăratul Ilie care îndemna la acțiune, nu lăsa pe credincioși să adoarmă și să cadă în amorțire și reprezenta esența păgînismului : cultura, erudiția și înțelepciunea lumească în măsura în care se supunea credinței ; Ioan însă va fi și el acela care desăvîrșește opera predecesorilor, care arată calea viitorului, căci celor pe care îi iubește, Domnul le încredințează desăvîrșirea operei. Tocmai de aceea a și scris Ioan „Apocalipsul", vestind, încă în viață fiind, cele viitoare. Biserica apostolului Petru este biserica catolică, al cărei serviciu divin împovărat de ceremonii, ca și învățătura ei despre faptele bune, corespunde legii iudaice ; și nu se poate tăgădui că cuvintele Domnului : „...Tu ești Petru și pe această piatră voi zidi biserica mea și porțile iadului nu vor birui-o" se referă la biserica întemeiată de acesta. Și după cum Petru s-a lepădat de trei ori de Hristos, tot astfel se poate arăta că și biserica romană s-a lepădat de el de trei ori. O dată cînd a început să tindă spre dominație laică, a doua oară cînd a știut să folosească în propriile ei scopuri puterea laică și a treia oară cînd s-a pus la dispoziția puterii laice ca mijloc pentru realizarea scopurilor acesteia. A doua biserică, cea a apostolului Pavel, este biserica protestantă, în care predomină erudiția și înțelepciunea cuvioasă, deci esența creștinilor proveniți din lumea păgînătății, iar în locul principiului stabil și de nezdruncinat pe care-l reprezintă biserica catolică apare viața agitată, generatoare de partide, a bisericii evanghelice, care se destramă în numeroase secte. Cine știe dacă gîndurile și năzuințele acestor creștini păgîni nu sînt, la urma urmelor, mai folositoare pentru împărăția lui dumnezeu decît acelea ale creștinilor iudaici !

Dar nici unul dintre aceste două partide nu este adevărata și ultima biserică a Domnului ; o astfel de biserică va fi numai aceea care, pornind de la Petru ca temelie, se înalță prin Pavel pînă la Ioan și în felul acesta pregătește vremurile de apoi. Această ultimă biserică este biserica iubirii, după cum și Ioan a fost solul iubirii ; în ea biserica va ajunge la acea desăvîrșire în timpul căreia se va produce marea lepădare de credință care a fost prezisă pentru vremurile de apoi și după care va urma judecata de apoi. Tuturor apostolilor li s-au zidit multe biserici, dar foarte puține au fost închinate sfîntului Ioan. Dacă ar trebui să zidesc o biserică, i-aș închina-o lui ; cîndva însă va fi zidită o biserică închinată în comun acestor trei apostoli, și ea va fi ultimul, adevăratul panteon al creștinătății.

Acestea sînt cuvintele cu care primul filozof cu adevărat creș-

tin şi-a încheiat prelegerile, astfel încît s-ar părea că am reprodus pînă la capăt esenţa expunerii sale. Autorul acestor rînduri socoate că a arătat în suficientă măsură ce instrument ales a făurit Domnul pentru biserica sa, în persoana acestui vrednic bărbat. El este acela care va alunga pe păgînii din zilele noastre, care îşi săvîrşesc opera sub diverse chipuri : ca laici, ca aderenţi ai „Tinerii Germanii", ca filozofi sau mai ştiu eu cum se vor fi intitulînd ei ! Într-adevăr, cînd veneai în sala în care *Schelling* îşi ţinea prelegerile şi auzeai pe aceşti oameni glumind pe seama celui ales dintre înţelepţii lumii şi bătîndu-şi joc de el, îţi aminteai de apostolul Pavel propovăduind la Atena. Lucrurile se petrec în aşa fel încît s-ar părea că se repetă cele povestite în „Faptele apostolilor", 17, 16 şi urm., unde se spune :

„Aşteptîndu-i Pavel la Atena, duhul lui era îndîrjit cînd privea acest oraş plin de idoli. Şi stătea de vorbă în sinagogă cu iudeii şi cu prozeliţii iar în piaţă, în fiecare zi, cu cine se întîlnea. Cîţiva dintre filozofii epicurei şi stoici s-au nimerit în cale. Şi unii întrebau : ce voieşte să ne spună acest semănător de vorbe ? Alţii ziceau : se pare că este crainicul unor dumnezei străini, fiindcă binevestea pe Iisus şi învierea".

Firește că şi *Schelling* ar fi putut să se îndîrjească aici, la Berlin, la vederea acestui oraş atît de dedat închinării la idoli. Căci unde dacă nu aici se închină oamenii cel mai mult lucrurilor pămînteşti, se închină mamonei şi onorurilor acestei lumi, propriului lor „Eu" preţios, şi unde este adevăratul dumnezeu mai desconsiderat decît aici, la Berlin ? Unde a atins viaţa mondenă, cu fastul şi cu luxul ei, cu deşarta ei splendoare, cu viciile ei scînteietoare şi cu păcatele ei tăinuite un grad mai înalt decît aici la Berlin ? Nu cumva vor să vă flateze învăţaţii voştri, superficialii voştri scriitori necreştini, cînd compară atît de des oraşul vostru cu Atena ? O, ce adevăr amar vă spun ei ! Da, firește, Atenă plină de trufaşă cultură şi civilizaţie păgînă, care v-au orbit în aşa măsură încît nu sînteţi în stare să vedeţi adevărul simplu al evangheliei ; Atenă plină de strălucire, de aparenţă înşelătoare şi de măreţie pămîntească, unde oamenii, obişnuiţi cu traiul bun şi cu confortul, se întind şi cască alene în culcuşul lor moale şi consideră prea plicticos cuvîntul crucii şi prea obositoare pocăinţa ; Atenă plină de trufie şi sălbatică ameţeală şi beţie a simţurilor, în care glasul limpede al conştiinţei este acoperit de larma înconjurătoare, iar neliniştea şi chinul lăuntric sînt ascunse sub un văl strălucitor ! Da, firește, Atenă plină de trufaşi reprezentanţi ai înţelepciunii lumeşti, care îşi bat capul cu fiinţarea şi cu neantul şi cu alte absurdităţi, şi au terminat de mult cu dumnezeu şi cu

lumea, dar care iau în derîdere cuvintele despre smerenie și despre cei săraci cu duhul, socotindu-le neghiobii și ciudățenii din vremuri de mult apuse ; Atenă plină de mari învățați, care cunosc pe de rost toate speciile de infuzori și toate capitolele dreptului roman, și de aceea uită de mîntuirea veșnică, care este fericirea sufletelor ! Aici ar fi putut să se îndîrjească, firește, și un *Schelling*, ca pe vremuri Pavel cînd a intrat în asemenea oraș. Și cînd el și-a făcut apariția, reprezentanții înțelepciunii lumești, asemenea epicurienilor și stoicienilor de altădată din Atena, au zis : ce vrea să spună acest semănător de vorbe ? Ei l-au vorbit de rău încă înainte ca el să fi deschis gura și l-au ponegrit încă înainte să fi apărut în orașul lor. Și totuși vedem că, după cum ne povestește mai departe sfînta scriptură, „atunci l-au luat cu ei, l-au dus în Areopag și i-au spus : putem să știm și noi care este această învățătură nouă pe care o înveți tu ? Căci tu aduci la auzul nostru ceva străin ; voim deci să știm ce poate fi aceasta ? Fiindcă toți atenienii, ca și străinii care stăteau în Atena, cu nimic nu-și treceau vremea decît să spună ori să audă ce mai este nou".

Nu seamănă cu ei oare ca două picături de apă berlinezii noștri de astăzi ? Oare nu sînt și ei mereu dornici să audă și să vadă ceva nou ? Încercați să intrați vreodată în cafenelele și cofetăriile voastre și veți vedea cum atenienii moderni își smulg din mîini ziarele, în timp ce biblia stă acasă sub un strat gros de colb și nimeni n-o deschide ; veți auzi cum, întîlnindu-se unul cu altul, ei nu se salută altfel decît cu întrebările : e ceva nou ? nimic nou ? Mereu le trebuie ceva nou, ceva nemaivăzut ; altminteri se plictisesc de moarte cu toată cultura lor, cu tot luxul și plăcerile lor. Pe cine-l consideră ei om amabil, interesant și demn de atenție ? Pe acela care e mai presus de toți ceilalți luminat de sfîntul duh ? Nu, pe acela care știe întotdeauna să povestească cele mai multe noutăți. Ce-i preocupă cel mai mult ? Dacă s-a întors vreun păcătos pe calea cea dreaptă, stîrnind bucurie printre îngerii Domnului ? Nicidecum ! Pe ei îi interesează ce istorii scandaloase s-au întîmplat în timpul nopții, ce corespondențe din Berlin au apărut în „Leipziger Allgemeine Zeitung" ! Dar mai rea decît toate celelalte este tagma veninoasă a politicienilor și a palavragiilor, care sînt cei mai ahtiați după noutăți. Acești ipocriți se bagă cu impertinență în treburile de stat în loc să le lase în grija regelui, și nu se sinchisesc cîtuși de puțin de mîntuirea sufletului lor nemuritor ; ei văd paiul din ochiul cîrmuirii și nu vor să vadă bîrna din propriul lor ochi necredincios, lipsit de orice scînteie de dragoste față de Hristos. Acești oameni sînt întru totul asemenea atenienilor de odinioară, care se învîrteau și ei toată ziua

prin piață, căutau să afle noutăți și țineau sub obroc vechiul adevăr. Ce altceva au vrut ei de la *Schelling* decît să audă ceva nou și cum au mai strîmbat din nas cînd el nu le-a oferit decît vechea evanghelie! Cît de puțini erau printre ei aceia care nu se gîndeau neapărat la lucruri noi, ci doreau să audă de la *Schelling* numai vechiul adevăr, cuvîntul mîntuirii prin Iisus Hristos!

Și astfel s-a repetat aici cu *Schelling* tot ce i s-a întîmplat acolo lui Pavel. Ei îi ascultau predica cu o expresie critică pe fețele lor, zîmbeau din cînd în cînd, dădeau din cap în semn de dezaprobare, schimbau între ei priviri pline de înțeles, iar apoi se uitau compătimitor la *Schelling*; dar cînd au auzit de învierea din morți, au început să-l ia în rîs („Faptele apostolilor", 17, 32). Numai puțini l-au urmat pe el, căci pînă în ziua de azi lucrurile se petrec ca pe vremuri la Atena: învierea din morți este aceea care îi supără cel mai mult. Cei mai mulți dintre ei sînt destul de cinstiți ca să nici nu vrea să audă de vreo înviere din morți; minoritatea admite o foarte vagă, incertă și îndoielnică nemurire a sufletului, dar trupul, socoate ea, putrezește veșnic; atît unii cît și ceilalți rîd deopotrivă de învierea reală, neîndoielnică și vădită a trupului și o consideră de domeniul imposibilului, ca și cum în sfînta scriptură n-ar sta scris că lui dumnezeu nimic nu-i este cu neputință.

Ne mai rămîne însă să facem încă o remarcă dacă revenim la istoria, deja expusă cititorilor credincioși, a bisericii lui Hristos așa cum ne este simbolic reprezentată în cei trei apostoli arătați mai sus: Petru, Pavel și Ioan. De aici rezultă că este extrem de nedrept și contrar rînduielilor Domnului să vrei, cum mai fac unii și în ziua de azi, să disprețuiești biserica catolică și s-o pui mai prejos de a noastră. Căci, la fel cu aceasta din urmă, biserica catolică e și ea predeterminată prin hotărîre divină, și mai putem învăța cîte ceva de la ea. În biserica catolică se mai păstrează vechea disciplină ecleziastică apostolică, care la noi a dispărut cu desăvîrșire. Știm din scriptură că apostolii și comunitățile excludeau din comuniunea sfîntului duh pe toți necredincioșii, falșii proroci și păcătoșii, care erau o ispită pentru comunitate. Nu ne spune oare Pavel (Epistola I către corinteni, 5, 3—5): Ci eu, deși departe cu trupul, însă de față cu duhul, am și judecat, ca și cum aș fi de față, pe cel ce a făcut una ca aceasta: în numele Domnului nostru Iisus Hristos, adunați fiind voi împreună cu duhul meu, cu puterea Domnului nostru Iisus, dau pe unul ca acesta satanei spre pieirea trupului, ca sufletul să se mîntuiască în ziua Domnului Iisus? Și oare nu i-a spus Hristos lui Petru: Și îți voi da ție cheile împărăției cerurilor și orice vei lega pe pămînt va fi legat și în ceruri și orice vei dezlega pe pămînt va fi dezlegat și în ceruri?

(Matei, 16, 19). N-a spus el oare după înviere tuturor ucenicilor săi : cărora veți ierta păcatele, vor fi iertate ; cărora le veți ține ; vor fi ținute ? (Evanghelia de la Ioan, 20, 23). Asemenea pasaje din sfînta scriptură constituie indiciul unei severe discipline ecleziastice, așa cum era ea în floare în biserica apostolică și mai dăinuie și azi la catolici, și dacă biserica apostolică este modelul nostru și sfînta scriptură — *firul nostru călăuzitor*, trebuie să căutăm și noi să repunem în vigoare sus-amintita veche rînduială și, ținînd seama de furia cu care dușmanul înrăit prigonește și atacă biserica Domnului, trebuie, firește, să ne îngrijim să fim înarmați nu numai lăuntric, cu credință și speranță, ci și în afară, prin solidaritatea credincioșilor și prin alungarea falșilor proroci. Lupul nu trebuie lăsat să pătrundă în turmă fără să fie din nou alungat de acolo. Apoi, nu trebuie de asemenea să respingem în întregime celibatul preoților catolici. În Evanghelia de la Matei, 19, 10—12, se spune : Zicu-i atunci ucenicii : dacă astfel este starea omului cu femeia, nu este de folos să se însoare. Iar el le zise lor : nu toți pricep cuvîntul acesta, ci aceia cărora le este dat. Că sînt fameni care s-au născut așa din pîntecele maicii lor, sînt fameni pe care oamenii i-au făcut fameni și sînt fameni care s-au făcut fameni pe sine pentru împărăția cerurilor. Cine poate să înțeleagă să înțeleagă. Apoi, în Epistola I către corinteni, în tot capitolul 7, se vorbește de avantajele celibatului față de căsătorie și mă voi limita să reproduc numai cîteva pasaje de acolo. Versetele 1 și 2 : E bine pentru om să nu se atingă de femeie ; dar, ca pază împotriva desfrînărilor, fiecare bărbat să-și aibă femeia lui și fiecare femeie să-și aibă bărbatul ei ; versetul 8 : Celor ce sînt necăsătoriți și văduvelor le spun : bine este pentru ei să rămînă ca și mine ; versetul 27 : Dezlegat ești de femeie ? Nu căuta femeie ; versetele 32 și 33 : Cel necăsătorit se îngrijește de ale Domnului, cum să placă Domnului, pe cînd cel ce s-a căsătorit se îngrijește de ale lumii, cum să placă femeii ; versetul 38 și urm. : Așa încît cel ce mărită pe fiică-sa face bine ; dar cel ce n-o mărită va face și mai bine. Femeia este legată de lege atîta vreme cît trăiește bărbatu-său. Dacă bărbatul va muri, slobodă este să se mărite cu cine vrea, numai că întru Domnul. Dar mai fericită este de rămîne așa, cum o sfătuiesc eu. Și socot că și eu am duhul lui dumnezeu. — Toate acestea sînt destul de clare și e greu de înțeles cum cu asemenea prescripții a putut celibatul să se bucure de o reputație atît de proastă la protestanți. Vedem, așadar, că în unele privințe biserica catolică e mai aproape de sfînta scriptură decît noi și n-avem nici un motiv s-o tratăm cu dispreț. Dimpotrivă, frații noștri din biserica catolică, credincioși și temători de dumnezeu, ne sînt mai apropiați

decît protestanții care s-au lepădat de credință și au încetat să fie creștini, și e timpul să începem pregătirea bisericii lui Ioan, unindu-ne cu catolicii împotriva dușmanilor comuni care amenință întregul creștinism. Acum nu mai e timp pentru controverse în jurul deosebirilor dintre diferite confesiuni ; să lăsăm în seama Domnului verdictul în această problemă, după ce timp de trei sute de ani noi, oamenii, n-am fost în stare s-o lămurim ; noi trebuie să stăm de veghe și să ne rugăm și să fim gata în orice clipă, avînd mijlocul nostru încins cu adevărul, îmbrăcîndu-ne cu platoșa dreptății și încălțîndu-ne picioarele, gata fiind pentru Evanghelia păcii ; peste toate însă trebuie să luăm pavăza credinței, cu care vom putea să stingem toate săgețile cele arzătoare ale vicleanului, precum și coiful mîntuirii și sabia duhului, care este cuvîntul lui dumnezeu (Epistola către efeseni, 6, 14—17). Căci trăim vremuri de grea cumpănă, și dușmanul, „răcnind ca un leu, umblă căutînd pe cine să înghită" (Epistola I a apostolului Petru, 5, 8). Și dacă îi este îngăduit autorului ca, acolo unde au putut vorbi atîția bărbați cuvioși și luminați, să-și spună și el umila lui părere, apoi el socoate că biserica lui Ioan și, împreună cu ea, zilele de apoi sînt aproape. Cine a urmărit evenimentele din ultimii ani în așteptarea Domnului a observat, desigur, că se apropie vremea unor fapte mari și că mîna Domnului călăuzește mersul evenimentelor care afectează regi și țări. De pe vremea cumplitei revoluții franceze a intrat un spirit nou, diabolic, într-o mare parte a omenirii, iar ateismul își ridică cu atîta nerușinare și semeție capul obraznic, încît trebuie să credem că în prezent se împlinesc proorocirile scripturii. Să vedem însă ce ne spune scriptura despre necredința vremurilor de apoi. Domnul Iisus Hristos spune : Și mulți proroci mincinoși se vor scula și vor înșela pe mulți. Iar din înmulțirea fărădelegii, iubirea multora se va răci. Dar cel ce va răbda pînă la urmă, acela se va mîntui. Și se va propovădui această evanghelie a împărăției în toată lumea spre mărturie la toate neamurile și atunci va veni sfîrșitul. Și versetul 24 : Căci se vor ridica Hristoși mincinoși și proroci mincinoși și vor da semne mari și minuni ca să amăgească de va fi cu putință și pe cei aleși. Iar Pavel, în Epistola a II-a către tesaloniceni, 2, 3 și urm., spune : ...Și se va da pe față omul nelegiuirii, fiul pierzării, protivnicul, înălțîndu-se *mai presus de tot ce se numește dumnezeu sau e făcut pentru închinare* ; iar ivirea aceluia va fi, prin lucrarea lui Satan, însoțită de tot felul de puteri și de semne și de minuni mincinoase și de amăgiri nelegiuite pentru fiii pierzării, fiindcă n-au primit iubirea adevărului, ca să se mîntuiască. *Pentru aceea, dumnezeu le trimite amăgiri puternice* ca să dea crezămînt minciunii și ca să cadă sub osîndă toți cei ce n-au crezut

adevărul, ci au îndrăgit nedreptatea. Și în Epistola I către Timotei, 4, 1 : Dar duhul grăiește lămurit că, în vremurile cele de apoi, unii se vor îndepărta de la credință, luînd aminte la duhurile cele înșelătoare și la învățăturile demonilor.

Nu dovedește aceasta oare că Domnul și Pavel au văzut parcă ajevea vremea noastră așa cum este ea în realitate ? Lepădarea de împărăția lui dumnezeu devine tot mai generală, necredința și hulirea de dumnezeu tot mai nerușinate, cum spune Petru în Epistola a II-a, 3, 3 : ...Să știți că în zilele cele de apoi veni-vor, cu batjocură, batjocoritori care vor umbla după poftele lor. Toți vrăjmașii Domnului se unesc acum laolaltă și atacă pe credincioși cu tot felul de arme ; indiferenții, care s-au plictisit de cuvîntul crucii și se dedau plăcerilor lumești, mustrați de cuget se unesc acum cu reprezentanții atei ai înțelepciunii lumești și cu ajutorul învățăturii acestora vor să acopere glasul conștiinței ; pe de altă parte, aceștia din urmă tăgăduiesc fățiș tot ce nu se poate vedea cu ochii, tăgăduiesc existența lui dumnezeu și orice viață după moarte, astfel încît e de la sine înțeles că ei pun mai presus de orice această lume cu plăcerile ei trupești : lăcomia, beția și desfrînul. Aceștia sînt cei mai răi dintre păgîni, care s-au îndîrjit și s-au înverșunat împotriva evangheliei și despre care Domnul spune că în ziua judecății de apoi locuitorilor Sodomei și Gomorei le va fi mai bine decît lor. Aceasta nu mai este indiferență și nepăsare față de cel de sus : nu, aceasta este dușmănie fățișă, declarată, iar în locul oricăror secte și partide avem azi numai două : creștini și adversari ai creștinilor. Dar cine are ochi de văzut să vadă și să nu se lase orbit, căci acum nu e timp de dormit și de eschivare de la luptă ; cînd semnele timpului sînt atît de grăitoare, trebuie să luăm aminte la ceea ce ne spun ele și să pătrundem tîlcul proorocirii, care nu ne este dată fără rost. Vedem în mijlocul nostru proroci mincinoși și li s-a dat gură să grăiască semeții și hule, și ei și-au deschis gura lor spre hule asupra lui dumnezeu, ca să hulească numele lui și cortul lui și pe cei ce locuiesc în cer. Și li s-a dat să facă război cu sfinții și (și după cît s-ar părea) să-i biruiască. Apocalipsul lui Ioan, 13, 5—7. Ei nu mai au pic de rușine și de bună-cuviință, și batjocura abjectă a unui Voltaire e o nimica toată în comparație cu seriozitatea dezgustătoare și cu hula deliberată a acestor ademenitori. Ei cutreieră Germania și caută să se strecoare pretutindeni ; ei își propovăduiesc în piețe satanicele lor învățături și duc dintr-un oraș în altul steagul diabolic, atrăgînd în mrejele lor sărmanul tineret, spre a-l arunca în prăpastia cea mai adîncă a iadului și a morții. Ispita a crescut nemăsurat de mult și nu e cu putință ca dumnezeu s-o îngăduie

fără gînd anume. Nu ni se potrivesc oare și nouă cuvintele : Fățarnicilor, fața cerului știți s-o judecați, dar semnele vremilor nu puteți ? Matei, 16, 3. Nu, noi trebuie să deschidem ochii și să privim atent în jurul nostru ; trăim vremuri de cumpănă și trebuie să veghem și să ne rugăm, ca să nu cădem în ispită și ca Domnul, care va veni asemenea furului noaptea, să nu ne găsească dormind. Ne așteaptă mari suferințe și ispite, dar Domnul nu ne va părăsi, căci în Apocalipsul lui Ioan a spus : Cel ce biruiește fi-va astfel îmbrăcat în veșminte albe și nu voi șterge deloc numele lui din cartea vieții și voi mărturisi numele lui înaintea părintelui meu și înaintea îngerilor lui. Și versetul 11 : Vin curînd : ține ce ai, ca nimeni să nu ia cununa ta ! Amin.

Scris de F. Engels la începutul anului 1842
Publicat în broșură, la Berlin, în 1842
Se tipărește după textul apărut în broșură. Tradus din limba germană

CUTEZĂTOR AMENINȚATĂ, DAR MINUNAT SLOBOZITA BIBLIE. SAU: BIRUINȚA CREDINȚEI

ADICĂ: ÎNSPĂIMÎNTĂTOAREA, DAR ADEVĂRATA ȘI CUPRINZĂTOAREA HISTORIA DESPRE RĂPOSATUL LICENȚIAT BRUNO BAUER; CUM DOMNIA-SA, DE DIAVOL ADEMENIT, S-A ABĂTUT DE LA CREDINȚA CURATĂ, A AJUNS CĂPETENIA DRACILOR ȘI, ÎN SFÎRȘIT, A FOST STRAȘNIC PEDEPSIT

EPOPEE CREȘTINĂ ÎN PATRU CÎNTURI

Cîntul întîi

Ca să închin Credinței un cînt măreț de slavă,
Te-nalță, al meu suflet, umil, fără-de zăbavă,
Credinței triumfale — dar nu! Au forța mea
Nu-i slabă cum e paiul? Un altul mi-o va da;
Un altul ne insuflă puterea asta mare;
Voi, credincioși, rugați-l să-mi dee îndurare!
Pe rîul Saale, muget să scoți, cumplite Leu,
Tu, Hengstenberg, ce-n rugă ai biruit mereu!
O, Sack, ce la catedră ești mare cu-a ta liră,
Din forța-ți fără seamăn, tu pana mi-o inspiră;
Cucernice Kaummacher, credinței ești azil,
Să cuvîntez mă-nvață, cuvîntul sacru zi-l!
O, Knapp, proa-cuvioase! Cîntarea ta bigotă,
Prin mine-și duce facla în neagra hulei grotă!
Iar tu, ce dai cu cruoea în cei ce rîd de ea,
Ajută-mă, o, Klopstock, în neputința mea.
Ce-aș fi eu fără tine, o, teolog Johannes?
De nu mă-ajuți, aceste sărmane chinuri vane-s.
Voi, David, Iezechiel, cu-al vostru har ceresc,
Scîrbavnica de bîrfă aș vrea să o stîrpesc!
Columne-ale Credinței, mă ocrotiți de ură,
De hulă, de batjocuri, de gloata de strînsură;
Cu mîinile-nălțate spre Tronul celui Sfînt,
Rugați-L să-mi primească al slavei Sale cînt! —
Ce tulbură deodată canonica Osană?
De ce-a secat cîntarea de îngerească Mană?
Vai, s-a rentors în ceruri vicleanul Necurat
Și cu duhoarea-i harul în jale l-a schimbat?
Acolo unde cîntec de slavă-ar fi să sune,
Ce caută-acest bocet, această-amărăciune?
Dar cine sînt aceia ce-amaru-și plîng în cor?
Sînt suflete pioase, suspinul e al lor:
„Ascultă, Doamne, ruga ce-o înălțăm fierbinte!
Cît timp să-ndure chinul supușii Tăi, Prea Sfinte?
Cît timp aștepți să treacă, nerăzbunat să lași

Evlaviosul sînge vărsat de ucigaşi ?
Cei ce-n desfrîu se scaldă, în oarba lor trufie,
Să strălucească-n lume ? Pămîntu-al *lor* să fie ?
Să-şi spună filosoful de-a pururi : Eu sînt Eu ?
Ateii să-l huiască în veci pe Dumnezeu ?
Ah, tot mai mult se-aude batjocura sfruntată !
Ci trîmbiţa să sune suprema judecată !"
Dar blînd răspunde Domnul : „Mai este pînă-n vîrf
Nu-i împlinită încă duhoarea cea de stîrv ;
Ostaşii mei, în luptă, nu vreau s-o ia la goană,
Lipsindu-le curajul. S-o-nfrunte pe Satană !
Sînt mulţi care mă cată acolo, la Berlin,
Dar gînduri prea semeţe încătuşaţi îi ţin ;
Ei nu vor doar să creadă, să *mă-nţeleagă* vor,
Să mă încătuşeze în gîndurile lor.
Pe B r u n o B a u e r iată-l : crezînd, mai şi gîndeşte.
Îi e supusă carnea, dar duhul îi slăbeşte.
Mai aşteptaţi o clipă ; s-o curăţa de zgură ;
Nu-l va mai prinde Dracu, cu gînduri pe măsură.
El, ce mă cată-ntr-una, mă va găsi curînd,
Pios el lepăda-va prea vanitosul gînd.
Sminteala cugetării ce-n duhul lui tresare,
Se va schimba-ntr-o sfîntă pe veci cutremurare.
Filozofia veche o va goni mereu,
Căci harul va răzbate : E unul Dumnezeu !"
Şi, la aceste vorbe, de sus porni izbavă,
Spre-a Domnului mărire se-aude-un imn de slavă :
„O, Doamne, se cuvine să Te cinstim acum
Căci Tu ai dat putere în cercu-acestei lumi ;
Mînia Ta, Stăpîne, pe răi să-i nimicească,
Înalţă-Ţi servitorii la slujba Ta cerească !"
Şi zis-a Domnul iarăşi : „E *el* acel bărbat
Ce-n luptă credincioşii îi duce ne-nfricat
Cînd peste păcătoasa mulţime-a Mea mînie
Se prăbuşeşte, marea făcînd-o purpurie,
Şi cînd prin smîrc abisul se iscă din străfund,
Iar stolul de lăcuste se năpusteşte crunt.

Cînd grindini de jăratic în răpăit coboară
Şi zguduie pămîntul şi stîncile doboară,
El, B r u n o B a u e r steagu-l înalţă tutelar,
Ca pentru Tron să lupte, să lupte pentru-Altar."
Şi, la aceste vorbe, de sus porni izbavă,
Spre-a Domnului mărire se-aude-un imn de slavă :
„Aleluia ! Ce-i fum, ca fumul piară !"
Şi iată ! Cîntul încă mai răsuna-n tărie,
Că Diavolul sosit-a-n duhori şi gălăgie.
Avea-n a lui privire a iadului urgii,
De sînge vrînd să-i sece pe-ai Domnului copii.
Hulind făr-de ruşine, veni la Cel-de-Sus
Ce sta în cerc de îngeri, în harul Lui nespus,
Şi bubui năpraznic : „Cît timp mai ai de gînd
Într-o odihnă laşă să mă păstrezi, răbdînd ?
„Ţi-e teamă, cum se pare, ca-n ziua de Apoi,

Cînd fi-va-n joc a Ta coroană,
De cortul Tău din Ceruri pe veci să te despoi
Și îngerii să-i pun pe goană ?
De ai curaj, pornește la luptă, cum îți spun,
Și trîmbițele s-o vestească,
Sălbatica mea oaste s-o adun,
Abia aștept pe-a Ta să o răpun,
Să intru-n sfera Ta cerească !"

Dar Domnul : „Ai răbdare, căci vei afla curînd
Și chiar vei recunoaște că eu Stăpînul sînt !
Te uită-n jos. Observi tu acele semne crunte
Ce oamenii-nspăimîntă și-i fac să se încrunte ?
Vezi ciumă și războaie și răzvrătiri și foc ?
Hulită este legea, de Cer își bat ei joc ;
Defăimătorii calcă pioșii în picioare
Și, stai nițel ! Ce vine-i de zeco ori mai tare !
Eu mi-am ales un creinic din credincioșii mei,
Cu predica-i sfințită să-i ardă pe atei ;
Îl vor scuipa și poate vor încerca să-l bată ;
Chiar asta vreau, căci astfel fac un sfîrșit pe dată.
Dar mult nu mai durează, va fi paharul plin.
N-o să-și mai rîdă dînșii de harul Meu divin."

Dar Dracu : „Și alesul ? Au cine e bărbatul ?"

Iar Domnul : „Este B a u e r."

„O fi licențiatul ?"

„Chiar el."

„Dar rugi și imnuri nu sînt pe placul celui
Ce l-ai ales Tu, Doamne. Te va sluji în felu-i.
Ce cere de la Tine sînt stelele-Ți frumoase
Și vrea să le-nțeleagă, asta-i plăcerea lui.
Dogmaticele miezuri tot rece o să-l lase.
Căci inima-i fierbinte de ele-atînsă nu-i."

Dar Domnul : „De mai este confuz în slujba mea,
Îi fac Eu să-l ajungă lumina dintr-o dată.
Și dacă și acuma să mai gîndească-ar vrea,
N-ai grijă, o să-și piardă lucida judecată."

Dar Dracu : „Pui prinsoare că pe-ăsta-l voi seduce ?
El ca o nestemată-n coroana mea strălucе.
Și pentru că de H e g e l el încă n-are saț,
Se-apropie clipita de chică să-l înhaț."

Dar Domnul : „Bine, fie, ți-l dau făr-de tocmeală.
Încearcă de-l abate din Crezu-nălțător
Și ia-l, de-l poți seduce cu vechea ta momeală,
În iad și în batjocuri să rîzi cu dracii-n cor.
Dar ce rușine pe-urmă cînd te vei da bătut,
Căci omul cu credință, chiar prins de speculații,
Tot simte calea dreaptă ce-o are de făcut."

Și zise Dracu vesel : „Acestei situații
Eu mă supun. Pe B a u e r să știi că l-ai pierdut "

Porni ca o furtună și își văzu de drum,
Lăsînd în cerul pașnic un negru nor de fum.

Pe cînd vorbea Satana cu Domnu-n ceruri, iată
Că-n iad porni răscoală în diavoleasca ceată.
Și țipă hoarda groaznic și urlă mai dihai :

„Pe unde ești, Satană ? Ci vino-odată, hai !"
În capul lor e H e g e l ce două torțe-apucă,
V o l t a i r e e după dînsul, cu roșia-i măciucă,
D a n t o n ridică vocea, și urlă E d e l m a n n,
Iar B o n a p a r t e strigă : „Hai, diavoli, *en avant !*"
Deci, duhurile rele pornesc prin jar de peșteri
Și clocotesc de ură și-l cheamă-n cor pe meșter.
Dar iată, se prăvale din cer chiar *el* pe loc,
În mările-i de flăcări, în groapa lui de foc.
„Ce-s țipetele astea, sinistră-adunătură ?
Vă rîdeți de puterea Satanei, de-a ei ură ?
Au nu vă sînt destule văpăile din iad ?
De inocentul sînge tot nu v-ați săturat ?"
„Nu, nu !" V o l t a i r e exclamă. „Tu, diavol al tinjelii,
De-aceea răsădit-am sămînța îndoielii
Ca-n speculări nocturne un termen ce i-au zis
Din vechi „filozofie", să fie compromis,
Încît franțujii înșiși, bigoți, să mă urască —
În timp ce tu, Satană, să stai doar gură-cască ?"
D a n t o n atuncea zice : „La ce-am ghilotinat,
Să nu slujească popa, ci duhul luminat,
Cînd iar domnește-absurdul, și-aristocrate-ambiții
Iar își împart imperii cu preoții, smintiții ?"
Și furia pe H e g e l îl amuți un timp ;
Dar iată că rostește ca-nconjurat de-un nimb :

„M-am dedat științei încă de demult
Și din ateism mi-am făcut un cult.
Conștiinței pure-un tron i-am înălțat,
Să-l înfrîng pe Domnul m-am crezut chemat.
Dar mi-au pus în circă-un sens nesăbuit,
Duhurile lașe m-au răstălnăcit,
Fără încetare cu absurd mă-mproașcă,
Însăși speculația au făcut-o fleașcă.
S-a ivit, în fine, S t r a u s s, un om ales
Ce pe jumătate m-a cam înțeles,
Dar, chemat la Zürich, încă de pe scară
El din facultate a fost dat afară.
Vai, dar ce rușine că au surghiunit
Instrumentul cel de mine născocit,
Luptătoarea ce-a adus lumina,
Vai, e surghiunită ghilotina !
În zadar trăit-am și-am filosofat
Și cu capul însumi de pereți m-am dat ?
Oare o să vină cel cu gînduri treze,
Gloata cea bigotă s-o decapiteze ?"

Satana îl ascultă cu-un rînjet gingaș foarte :
„Sfîrșește văicăreala și-ascultă mai departe.
Ce ? Nu-l mai știți pe diavol ? Ei bine ascultați :
Găsitu-l-am pe cel mai faimos dintre bărbați."
„Și cine-i ? Haide, spune !" răcnește-ntreaga ceată.
„Numește-l dar !" Iar dînsul : „E B r u n o B a u e r — iată !"
Rîde-a dispreț drăcimea, întoarsă-acum pe dos.

Roș de mînie H e g e l rostește fioros :
„Vrei cumva de noi a rîde ?
Blestemate, ține-ți firea !
Poate B a u e r să ne-ajute, el,
ce-a nimicit gîndirea ?
El ce a impus științei Crezul
și dumnezeirea ?"
Răspunse Necuratul . „Ești oare orb, băiete ?
Ți pare că lui B a u e r de Crez îi este sete ?
E setea lui prea mare, un crez n-o poate stinge,
Căci cel ce luptă vajnic, nu-l poți ușor învinge.
De poartă el sutana credinței cea miloagă,
O leapădă. Ia seama, de el un pact mă leagă."
Răspunse H e g e l vesel : „Má-nolin în fața ta !"
Și-apoi întreaga ceată porni a-l aclama,
În zbieret și urale e dus biruitorul,
Și-ajuns în prag, Satana din Iad își ia iar zborul. —
În casa rugăciunii, în colțul lui obscur,
Stă dus pe gînduri B a u e r, cu cărți jur-împrejur,
Citește-n Pentateuc, iar Dracu dă să-l cate,
Credința-l prinde-n față, iar îndoiala-n spate :
„Au Moise-aceasta carte a scris-o ? Da sau ba ?
De ce-n filosofie e totu-așa și-așa ?
Posed acum, vai mie, fenómenologia,
Estetica și logica,
Și, din păcate, chiar teologia,
Și metafizica.
Sînt doctor și licențiat,
„Collegia" o citesc și-n pat,
Credința mi-e speculativă
Și-n absolută-alternativă,
Nimic nu-mi scapă — și lumea o știe
Și ori și ce taină mi-e limpede mie,
Pătruns-am temeinic chiar dogmele toate,
Geneza, Păcatul, Iertarea, și poate
Chiar cum zămislit-a Sfînta Fecioară,
Pînă la urmă plauzibil să-mi pară.
Cu toate acestea, nu-i prea probabil
Că-ntreg Pentateucul e-un op veritabil.
Dar cine mă ajută în crudul meu impas ?
Cunoașterea de unde s-o iau în greul ceas ?
Și tomul cel misterios,
Scris de Philippus chiar, cu pana-i rară,
Oare nici pînă-acum nu m-a scos
Din labirintul îndoielii-afară ?
Iată-l deschid. Acuma m-oi lămuri :
E un izvor de noi categorii,
Se-nalță și se lasă line
Găleține cu aur pline.
O, ce-nalt visez !
Acum am văzut
Cunoaștere, crez
În sfîntul sărut !
Ale naturii forțe îmi apar !

Frumos spectacol ! Dar spectacol doar !
Căci oare se va rupe vălul dos
De nori ce-n Pentateuc se-ntreţes ?
A r a t ă - t e, P h i l i p p u s !"
Cu trei coroane-o umbră prin zidul spart apare
Cu mîna ridicată, grăind cu înfocare :
„Ascultă, B a u e r, B a u e r, din calea-ţi nu te-abate,
Căci logica lui H e g e l a fost să ţi-o arate !
Şi unde înţelesul străluce absolut,
Nu da închipuirii prilejuri repetate
Ca duhul libertăţii să fie abătut."
— „Dar de-i adevărată cumva această carte ?
Fă bine şi răspunde-mi şi nu te da de-o parte !"
— „Acelui spirit semeni, ce-l înţelegi ; nu mie ! [168]"
— „Nu ţie ? Drag prieten, ah, nu mă părăsi !"
El strigă — şi deodată Duşmanul e aci.
— „Haha, haha, haha, haha, haha, haha !
Ia uite teologul ! E-acum năuc sadea !
Cum n-ai văzut, măi B a u e r, că-altminteri prost nu eşti,
Că-n jurul cozii tale mereu te învîrteşti ?"
Cuprins de spaimă, B a u e r ia biblia în mînă.
„Ei aşi !" pufneşte Dracu, „bucoavna cea bătrînă ?
Aşa mîncare fadă de mult nu mai mănînc.
Şi tu, nu-mi vine-a crede, tot o mai guşti, năting ?
Ce ? Crezi cumva că dacă te-nchizi în patru ziduri,
Că dacă storci din creieri categorii şi mituri,
Că dacă-amesteci apa cu focul şi de faci
O băutură proastă, ca Gîndul să-l împaci,
Un Gînd ce năzuieşte cătuşa grea a frînge
Ce-n carcera imundă la beznă îl constrînge, —
Crezi oare tu că dorul ţi-l potoleşti prin chin ?
Doar H e g e l ţi-a dat sfatul oa mînecă şi clin,
Ca alb şi negru, apă şi flăcări să-mpreuni ;
Deci, ia-te după H e g e l, acest ateu imun,
Ce, evidenţa însăşi zvîrlind-o peste bord,
Tradiţia raţiunii a pus-o-n dezacord !"
— „Ce spui tu, Drace, sună frumos ; şi ca izvoare
Celeste, de lumină, ăst fum de iad îmi pare ;
Dar nu mă duci pe mine, căci văd, cînd te ascult,
Cum aste speculaţii te-au şi inclus de mult.
Ci dacă mintea-mi însăşi esenţa o pătrunde,
Te-aştepţi c-o să te cruţe pe tine ? Da' de unde !
Ştiu, afectînd frumosul şi ipocrit nespus,
Ne zăpăceşti la minte şi-apoi ne iei pe sus.
Tu ne promiţi gînd liber în predicile tale
Şi-apoi ne duci spre-abstracţii tot unilaterale.
Mă-mpinge spre extreme al tău prea libor gînd,
De vreme ce atîta mai ştiu şi cred : că sînt.
Nu înălţimea rece îmi place, unde-apucă
Tot ce pricepe mintea, ea însăşi să distrugă.
Ţi-e spiritul prea lacom, ca un moloh. Nu-l iert ;
El colţii şi-i arată la tot ce este cert.
Vezi că-ţi cunosc... drăcia şi trucurile tale,
Iar tot ce-ai spus acuma, sînt numai vorbe goale.

Pe Biblie pun mîna și-n gestul cert, deplin,
Eu însuși judaismu-l pricep și îl dețin."
Rînjește Necuratul : „Ei, știi că asta-i bună ?
Ce-i vechi și sub rugină tu vrei să fie lună ?
Cînd și-n păduche Domnul își pune degetul Lui *,
Și cînd clădind o casă, e truda Domnului **,
A Domnului chemare de-ncerci s-o simți în toate,
În dreapta cumpănire ***, vrei speculații poate ?
Să ostenești zadarnic, spetit și alta nu ?
Vezi cine e mai tare : credința ta sau tu ?
Să urci ! Unde gîndirea se simte eu stăpînă,
Și nu precum un vierme se tîrîie-n țărînă.
Ci, Spiritului, iată, se-nchină ne-ndoios,
Prejudecății slugă, Credința, pînă jos !"
— „O, tot ce eu gîndit-am în nopți de slăbiciune,
Tu ai rostit acuma ce m-am ferit a spune.
Ah ! Ce mă chinuiește, mă ține strîns în clești,
E strigătul din mine, cuprins de deznădejdi :
«Tu ai trăit degeaba !»"
— „Dar vremea nu-i pierdută,
Să vrei, și poți ajunge ființă nou-născută !"
— „Dar cum să fac ? Ia spune !"
— „Cum crezi că la B e r l i n,
Acest district habotnic ce de nisip e plin,
Vei fi la înălțime și, poate, la adică,
Vei nimici Credința pe șleau și fără frică ?
Te duc la B o n n ; acolo, pe Rinul înspumat,
Te speli de superstiții în valul lui curat,
Și în seninătate vei duce-o nouă viață
În strînsă alianță cu-a vinului dulceață ;
Vei respira în voie, și liber, bărbătesc,
Tu vei simți în vine cum flăcări se-ntețesc." —
— „Perfect ! Mă duc !"
— „Și-acolo, tăind în patru părul,
Din controverse ample țîșni-va adevărul ;
Pe vechi ruini de stavili ce nu mai au temei,
Vei înălța altarul de libere idei !"

Cîntul doi

Vai ție, B o n n, vai ție, pioasă facultate,
Să-ți pui în cap cenușă, te roagă peste poate !
La o catedră unde pioșii-au predicat,
Prin viclenii de diavol e B a u e r instalat.
Stă spumegînd acolo, împins de... drăcovenii,
Pe teologi să-i prindă cu toate-a' lor smerenii.
Și urlă ca un cîine turbat și hidrofob ;

* Cartea a doua a lui Moise, 8, 19. ** Cartea cincea a lui Moise, 22, 8. *** Cartea a cincea a lui Moise, 25.

Prin gura lui răzbește al diavolului scop :
„Fugiți de teologii ce vor o viață-ntreagă
Prin vicleșug în mreaja Credinței să vă-atragă.
Priviți-i cum cuvîntu-l răstălmăcesc și vor
Pe voi să vă momească, adînc, în bezna lor.
Priviți la buchereala, la teama lor murdară
Și cum se bat ca chiorîi, scîrniți din cale-afară !
Se miruiesc în certuri, minciuni de iezuit,
Sofistica îi mină, li-e crezul ipocrit !
Ca dascălul de țară ce-i fug copii din școală
Și-afară, pe-ntrecute, se iau la păruială ;
Aleargă cu nuiaua să-i strîngă iar la loc,
Iar ei fac gălăgie și-și bat de dînsul joc —,
Așa și teologul. În mlaștini se prăvale
Cînd dă de contradicții în texte-originale.
Le-ntoarce, le sucește, măsoară cu-un compas,
Și ce-a spus adineauri el uită peste-un ceas ;
Priviți-l ce tot fierbe în cuhnea-i, aburoasa,
Ca orice contradicții s-o ia la sămătoasa !
Cum strigă după ele ! Veniți iar înapoi !
Nu vreți să fiți de treabă ? Pun mîna eu pe voi !
Ce mînios învîrte ciomagul sfînt și-l strînge
În cei fără-de credință lovind pînă la sînge !
Le prinde și le viră-n cazanul diavolesc
Pînă ce se sufocă în aburii ce cresc.
Chiar și evangheliștii le seamănă anume,
Așa e totdeauna, cît sînt creștini pe lume !
Precum evangheliștii nu se-nțeleg de fel,
Sucesc în chinuri tîlcul, întors în chip și fel,
Și cum în contradicții se pierd fără-de scăpare,
La fel și teologul : se-ncurcă tot mai tare,
Ce-a scris un altul rupe, zdrobește crunt, avan,
Pe cei ce-ncununară pe-Evanghelistul Ioan ;
Priviți — „...Dar credincioșii își pierd orice răbdare :
„Afară hulitorul ! Și la spînzurătoare !
Afară ! Căci catedra o compromite rău !
Afară ! Aleluia ! Afară-acest clănțău !"
Dar alții strigă: „Ura ! Trăiască Bruno Bauer),
Al liberei științe atee vajnic faur !
Tăceți, proști fățarnici ! De nu, ciomagul greu
Să-arate-n ce măsură vă-ajută Dumnezeu !"
„Afară mincinosul !" în dreapta răsunat-a,
„Afară credincioșii !" în stînga urlă gloata.
„Să tacă toți ateii !" — „Oi oarbe, voi tăceți !
De nu, berbeci cu coarne vă bagă-n sperieți !"
„Aici, Cristos !" — „Ici, Bauer !"
E mare hărmălaie,
Se-nfruntă reteveie în crîncenă bătaie.
Se-ncinge-o luptă crîncenă, vacarm de bătălii,
Pupitre se dărîmă, cad băncile pustii ;
Ca să respingă-atacul creștinilor năpraznici,
Înalță baricade ateii cei obraznici.
Drept bombe, ei aruncă-n păginul lor elan,

Ceasloave cu duzina și biblii în dușman.
Zadarnic evlavioșii cetății dau năvală,
Nici după trei atacuri nu ies la socoteală
O frunte sîngerează și cade-un credincios,
De mînă ateistă lovit, pe-o bancă, jos ;
Iar Necuratul zidul îl dărmă de la sine,
Teatrul de bătaie să-l măture în fine.
Se năpustesc ateii și, gîfîind din greu,
I-alungă pe aceia ce cred în Dumnezeu ;
E cîmpul gol.
Se-ncinge o fugă-n coridoare,
Dar se oprește gloata în poartă, la intrare.
Agenți trimite Domnul, să sară-n ajutor,
Și rectorul, senatul și clerul vin de zor,
Să aplaneze cearta, să afle ce-i dezbină ;
Dar valul îi tîrăște și își găsesc pricină.
Pornește bătălia din nou, sălbatic, crunt,
Cu capul spart se-alege cîte-un savant cărunt ;
Se-ndreaptă o spinare ce se ținea gheboasă !
Un nas fudul pe vremuri, acum în jos se lasă !
Se-ntunecă și zarea de răscolitul praf,
Peruci în aer zboară și-și pierd aspectul grav,
Și chiar și filozofii, pozitiviștii-ideii,
Pămîntu-l rup, de teamă că-i vîntură ateii.
Urmaș mărunt al celui ce F i c h t e * -a fost cîndva,
Prea slab ești cu ateii-n ospăț să poți mînca !
Cum poate domnul B r a n d i s, oricît o ia la goană,
Să scuture sistemul de praful din pulpană ?
La ce le folosește pe H e g e l de-l combat,
Cînd puii lui sălbatici atît de crunt îi bat ?
Căci, iată, vin ateii, năvala lor cumplită-i !
Sub bîta lor, credința în Dumnezeu hulită-i.
Dar ochiul Lui veghează, căci pe celeste scări
Cînd credincioșii-nfruntă atîtea grele-ocări,
Ca să-l zădărnicească pe diavol, dinadins,
Pe S a c k El îl trimite, cu părul lui cel lins.
Din vii cerești coboară acest neprihănit ;
Iar ochiu-i sur, pe boltă, o sfeară a fost ivit.
Dă nasul lui, credinții, lumină, ca și farul,
Îi picură din gură cuvîntul sfînt și harul.
Îl poartă măgărița cu coada de un cot ;
Nu-i pasă că-i atîrnă picioarele în glod.
Cu-a Domnului putere, el prins-a-nvățătura,
De coada măgăriței să lege strîns Scriptura.
El stă pe măgăriță, cu cap plecat stă el,
Iar ea — o-ndeamnă duhul — se-ndreaptă-nspre măcel.
Cînd vuietul l-aude, obraznicele-urale,
Pe sfînta măgăriță o-ndeamnă pe-altă cale.
Dar ea, altminteri blîndă, se zbate, sare-n sus,
Și zvîrle și se-așează și e de nesupus.

* Johann Gottlieb Fichte (1762—1814), filosof idealist ; aci aluzie la fiul său, Immanuel Hermann von Fichte (1796—1879), propovăduitor al unui teism speculativ, profesor la universitatea din Bonn. — *Nota trad.*

„Ce ai, drăguță ? Spune, ce ți se-abate oare ?
Ia seama la căpăstru și fii ascultătoare !"
Dar ei deloc nu-i pasă, îl îmbrîncește-n zid ;
Atunci el pune mîna pe bîtă, în sfîrșit,
Și-i dă și-i dă bătaie, și-i trage și o bate,
Dar ea, nimic ; și cade piosul om pe spate.
Ci măgăriței Domnul îi dete-atuncea grai,
Iar sfintele-I intenții s-au lămurit : „Ce dai ? !
Ce dai în mine ? Spune ! Un duh ce calea-mi taie,
Mă trage de căpăstru spre cîmpul de bătaie.
Dar unde ți-e curajul ? Hai, intră-n luptă-odat' !
Au nu vezi cum ateii pe credincioși îi bat ?
Urechea ți-o apleacă, cuvîntul te trezească
Ce Domnul ți-l trimite prin vorba-mi măgărească ;
Îți zice S a c k, dar P U N G Ă * de azi te voi numi,
Deci te trimit, o Pungă, să faci tu pace-aci".
Spre ceruri, dînsul, Pungă privirea-nalt și-o poartă :
„O, Doamne, omenească știință e deșartă !
Tu ai ales măgarul să-ți fie port-cuvînt ;
Te-ascult și-n focul luptei mă dărui cu avînt".
Grăi — spre locul spaimei se-ndreaptă-n fuga mare :
Scăldați în sînge unii, zac alții-n nemișcare.
Cu-un strigăt se avîntă spre luptătorii-acești,
Le cîntă psalmul păcii pe melodii cerești.
Cînd îl zăresc, din luptă ei se opresc deodată,
Piosul Pungă bolta deschisă-o vede toată
„În locu-n care, altfel, doar imnul grav răsună,
Domnește pizmă, ură și iureș și furtună **
Cum văd, voi în fărîme prefaceți cerul, zarea,
De Domnul nu vă pasă, vă scărmănați spinarea !"
Pioasa turmă-ascultă și se retrage lent,
Dar dimpotrivă-ateii rînjesc impertinent.
„Aici", grăiește Pungă, „e-o zarvă criminală,
Dar sus în cer e pace eternă, ideală.
Zăresc pe-Atotputernic, la tron cu-un heruvim,
Alături micluțelul, e Fiul Lui sublim.
Zăresc cum măreția-I asupră-ne coboară,
Văd îngerii cum cîntă un imn în timp ce zboară.
Și văd — o, ce minune ! —, din partea Celui Sfînt,
Cum mielul îmi transmite divinul lui cuvînt :
«Am pus nădejdi în B r u n o, un teolog de seamă,
Dar l-a-nșelat dușmanul cu vorba lui infamă.
El, care sta-n chilie și se ruga mereu,
Ateilor le-aruncă, drept os, cuvîntul Meu.
I-atîță contra celor ce-mi sînt fideli doar Mie.
De-i e aceasta vrerea, el blestemat să fie !
Vei fi deci *tu* alesul ; te du prin munți și văi,
Adună-mi credincioșii și demni să lupte fă-i !
Te poartă măgărița pioasă înainte,

* **Joc de cuvinte intraductibil :** Sack = sac, Beutel = pungă. — *Nota trad.* ** **În text „Sturm, Drang", aluzie la perioada lirismului avîntat („Sturm-und Drang"), curent cultural și literar din Germania între anii 1767 și 1780.** — *Nota trad.*

Să predici fără teamă cuvîntul Crucii sfinte !
Îmbracă, deci, armura, Eu, Domnul tău, și-o cer,
Căci vocea răfuielii răsună pînă-n cer.
La șold încinge-ți briul ce adevăru-ascunde,
Să te-ocrotească brațul dreptății ori-și-unde.
La drum pornește-acuma, în cizme încălțat,
De scutul sfînt s-or frînge săgețile din iad.
Porți coiful mîntuirii, înfrunți deci orice sfadă :
Avîntă vitejește a vorbei sfinte spadă !»
Da, Doamne, o pornește la luptă robul Tău,
Cuvîntul Tău să-l predic, să-nfrîng dușmanul rău !"
În timp ce în biserici piosii se îndeasă,
Merg ceilalți, cum li-e felul, la crîșma păcătoasă.
Iar P u n g ă măgărița o mînă ne-ncetat
Și cîntă : „Slavă Ție, mărite Împărat !
Să aibă omu-n lume de mulțumire parte !"
Și cîntecelul sacru se-aude hăt, departe.
Și umblă-așa, ferice, de măgăriță dus,
În numele Acelui ce drumul i-a propus.
Șed între timp la L e i p z i g trei oameni fără jenă ;
Tustrei de multă vreme sînt copți pentru gheenă.
E R u g e cel feroce, la masă stă piezis
Și-n pumnii mari își ține el capul plin de griji.
O namilă greoaie, cu blîndă-nfățișare,
Dar strașnic ascuțite-s în luptă-a' sale gheare
Îl crezi comod, bea bere și pare filistin,
Dar poartă-n piept infernul de clocotire plin.
O, rîzi tu, R u g e, lasă, că vine judecata
Și îți va smulge masca, vicleana, necurata !
Iar celalt ce se uită la cupa lui în jos,
Clocind drăcești istorii e P r u t z cel fioros.
Nu a nutrit în suflet nicicînd simțiri umane,
Meduze-i sînt gîndirea-i și faptele-i insane.
Naivului, prin versu-i adesea a sădit
Sămînța cea atee în sufletu-i cinstit.
O, rîzi tu, P r u t z, dar lasă, că vine judecata
Și îți va smulge masca, vicleana, necurata !
Al treilea, ce mustața își mîngîie-ncrezut,
E B l ü c h e r - W i g a n d, pururi în șotii ne-ntrecut.
Hulit-a el pe Domnul în scrieri repetate,
Cu Capitalu-i duce întreaga șleahtă-n spate.
Îți rîzi în barbă, Wigand von Blücher, dar suna-va
Și ora judecății, în iad să-ți vezi ispnava !
Ei șed acum la masă, cu-obidă se privesc
Și zice W i g a n d : „Banii i-am dat în chip prostesc,
I-am risipit zadarnic, ca, după alte ale,
Să-mi taie apariția A n a l e l o r din H a l l e ?"
„Ce vremuri grele !", R u g e grăi cu glas cumplit ;
„Cu greu pe cenzor foaia-mi abia l-a potolit ;
Din manuscris trei sferturi îmi cere, pe etape,
Și biata mea revistă el tot vrea s-o îngroape !"
Dar P r u t z : „O, vai de mine ! De un semestru-n cap,
Cenzura nu îmi lasă un fir de păr în cap !

Să flămînzesc vor dinșii, dar fraților, îmi vine
Să fac — la dracu ! — versuri de dragoste mai bine."
„Ce-i de făcut ?" rostește iar R u g e cu năduh.
„Un almanah de muze să scriu, lipsit de duh.
La naiba hegeleala ! În suflet să se lase
Dulcege madrigaluri, nuvele plicticoase !"
„Iar eu", urmează W i g a n d, „pe M ü g g e pun accent,
Citesc, în patru tomuri, romanul lui recent.
O, vino-n al meu suflet, duh tandru, beletristic,
Nu-l mai irit pe cenzor cu-un hegelian sofistic.
Eu îmi întind aripa spre cîntăreții mari,
Veniți toți trubadurii, germanii lăutari !
Hai, dați-mi mîna voastră ! Schimbăm acum macazul !
Guvernul să trăiască ! Sîntem leali ! E cazul !"
Dar diavolul apare : „Sînteți lepădături !"
Cu flăcări îi împroașcă din fundul negrei gurî.
„Vi-i asta vitejia ? Nu mai aveți ambiții ?
Din fața unui cenzor dați birul cu fugiții ?
Că-n voi cîndva crezut-am, acesta-i blamul meu
Că n-am ghicit măgarul sub pielile de leu !
Dar lasă ! Pun eu mîna pe voi în iad, la mine
Și vă supun la chinuri ușa cum se cuvine !
Ba nu, pedeapsa-mi pare prea mică, bieți slugoi !
Vă-alung la cer mai bine, acolo e de voi !"
„Satană, fii cuminte !", W i g a n d atunci se-opune.
„Ce am putea să facem ? Pe-un drum mai bun condu-ne !"
„Tîmpiți !" rosti Satana. „Ce tot vorbiți aiurea ?
Tot numărînd copacii, nu mai vedeți pădurea !
Analelor din Halle, cînd li se-astupă botul,
Numiți-le „germane" — și se rezolvă totul !
Cenzurii, nu vă temeți, îi aflu eu un leac.
Puțin curaj, ce naiba ! Și îi venim de hac !
Cel ce-i *per tu* cu dracu', fidel dacă-i rămîne,
Nu are să se teamă de orice porc-de-cîne !
Deci dați-i înainte, și fie ce o fi !
Huliți-l mai departe pe Domnul din tării !"
Grăiește — și dispare. Speranțele-s perfide,
Căci vine însuși P u n g ă și ceru-i se deschide
Îl duce măgărița, portglasul celui Sfînt
Și tot ea o să-l poarte în cer de pe pămînt.
El, în extaz, privește la ceruri și-apoi zice :
„O, hulitori, zadarnic îmi tot căutați voi price !
Căci, precum Domnul spune : „Un diavol v-a clocit,
Sînteți avizi de sînge de om neprihănit ;
Iată-Mi îndemn trimisul spre Mine să vă-ndrepte,
Să vă plecați cu toții la-a' tronului Meu trepte.
Vă pocăiți smerelnic, cu capu-n praf plecat,
Pîn'nu cădea-veți pradă văpăilor din iad.
Și iarăși vă zic vouă : de nu vreți, dandana e,
Căci smulge-voi din burtă a' voastre mărunțaie,
Și le azvîrl, aceste bucate de ateu,
Lui H e n g s t e n b e r g și pe-urmă lui P u n g ă, robul Meu ;
Un trup pios vă fie mormîntul — și-alta nu !"
Așa grăit-a Domnul !" — Vorbi — și dispăru

Cîntul trei

Dar ce văd ? Oastea hulei scîntei aruncă oare,
Încît, cînd se ivește, chiar soarele dispare ?
Și cine-s ei ? În grabă, sosesc în șir supus
Din miază-zi și -noapte, din răsărit și-apus.
E drojdia țării noastre ; la sfat se adunară
Ca-apoi să se îmbete de sacrilegii iară.
Deja simt dinșii mîna lui Dumnezeu pe ei
Și văd abisu-n care îi trage cu temei
A diavolului gheară — ar vrea-napoi să dee,
La dracu să trimită doctrina lor atee —,
Cînd, iată,-i cheamă A r n o l d pe toți la luptă iar,
La B o c k e n h e i m să vină, în infernalul jar :
„Sculați, voi oameni liberi ! Ce stați în lene bleagă,
Cînd lumea-n întuneric romanticii o bagă ?
Cînd toată reacțiunea se mișcă iar urît,
Științei cînd e gata să-i sară iar în gît ?
Căci B a u e r e-n pericol ; cenzura, strictă foarte,
Îi nimicește gîndul și sorisu-n mare parte ;
Deci, fraților, citiți-mi cuvîntu-n manifest,
În cazul că cenzura nu vine cu-un protest.
Acuma e momentul ; congresul e-o instanță
În care-ntemeia-vom o sfîntă alianță.
Vedeți cum polițiștii încearcă-n chip și fel
Să șteargă vorba „liber", istețul cuvințel ?
Cum una cu jandarmii e mielul cel divin
Și cum se umilește să pară doar ovin ?
Deci sus, voi oameni liberi ! La Bockenheim cu voi !
Să răsădim sămînță de fapte mari și noi !"
Abia că manifestul pornise-n lumea largă,
Și ce înghesuială ! Ce hulitori aleargă
La B o c k e n h e i m să-ajungă de fericire beți,
B e r l i n u l trimițîndu-i pe cei mai îndrăzneți !
Sosesc făr-de rușine, cu A r n o l d cel fălos
În fruntea unei cete umblînd cu capu-n jos ;
Întrece pîn' și clubul năvalnic, iacobin,
Ce urlă după A r n o l d — nebun, ateul cîn.
Pe K ö p p e n cu-ochelarii, îl vezi ? El, pasămite,
E un bărbat de treabă — cînd R u g e o admite.
De furia lui A r n o l d și el s-a molipsit,
O spadă poartă-n stînga, pe luptă e pornit.
Unealta ruginită e, ca de drac, o coadă,
Se gudură pe coapsa-i, în dans, și pîn'la noadă.
Cu epoleți pe umeri, în dreapta cu-o nuia
Cu care el studenții-i îmbie-a învăța.
În urma lui e M e y e n — chiar Europa-i știe —.
Căci el i-a dat Satanei o mare bucurie ;
Ateu e din născare și-i dîrz la caracter,
Din pîntecele mamei citește pe Voltaire,
Atît de mic, de gingaș — o, M e y e n, pui de diavol,
Au cine sînt strengarii ce-ți strigă-ntr-una „bravo !" ?
Vai, ăștia-ți sînt nepoții ! Îți duci — căci i-ai corupt —

Familia întreagă în iadul dedesubt ?
Dar cel pe lungi picioare, cel ce înfruntă cerul,
E O s w a l d * în jachetă, cu cracii ca piperul,
Piper e şi lăuntric faimosul *montagnard*,
Din cap pînă-n picioare, văpăi rebele-l ard.
Pe-un instrument el cîntă, şi-anume ghilotina,
Cu ea se-acompaniază cînd cîntă cavatina ;
Răsună infernalul, puternicul refren :
Formez vos bataillons ! Aux armes, citoyens !
Dar cine-i lîngă dînsul, vînjos precum un taur ?
E cel setos de sînge, e însuşi E d g a r B a u e r.
Obrazu-i ars de soare, bărbos, la chip hapsîn,
În ani e încă tînăr, în violenii bătrîn.
Pe-afară-n frac albastru-i, lăuntric negru tot e,
Pe-afară e la modă, lăuntric *sanchilot* e.
Dar ce-i minunea asta ? E umbra lui sadoa,
E strașnica lui umbră ce R a d g e ** îşi zicea.
Şi iată-l şi pe S t i r n e r, ce bariere frînge ;
Bea bere încă ; pe-urmă, ca apa, va bea sînge.
Pe ceilalţi, care strigă : *„A bas, à bas les rois !"* ***,
Îi completează S t i r n e r : *„A bas aussi les lois !"* ****
Şi, lipăind, i-urmează şi dinţii verzi şi-arată.
Nepieptănat el umblă, îmbătrînit deodată,
Săpunul nu-i prea place acestui P a t r i o t *****,
Docil pe dinăuntru, pe-afară *sanchilot*.
Şi A r n o l d, fiorosul, e-n frunte, dînsul, care
Conduce-atei şi-agită-n diverse exemplare
Analele din Halle ; în urma-i, năpristan,
Soseşte ceata-aleasă drept armă de Satan.
Abia ajunşi acolo, că B a u e r dă năvală,
În juru-i fum şi aburi şi ploaie infernală.
Apare-n haină verde, acest răufăcător,
Că e din iad, se vede pe chipu-i pînditor.
În sus drapelu-avîntă, încît scîntei răscoală,
Din biblia negată de el, — o-ntreagă coală.
Dar cine după dînşii goneşte-impetuos ?
Un oacheş tip din Trier ******, un monstru numai os.
Nu umblă, nici nu sală, ci sare pe călcîie
Şi lipă cu turbare ; de parc-ar vrea să mîie
Cerească boltă toată, aicea, pe pămînt,
El braţele-şi întinde-n văzduh cu mult avînt.
Îşi strînge pumnii, zburdă întreaga ziulică,
E ca şi cum o mie de draci îl trag de chică.
Din K ö l n soseşte-un tînăr, cu pas de patrician,
Prea rău e pentru ceruri, prea fin pentru Satan.
E-aristocrat jumate, şi sanchilot jumate,
Un domn distins ce poartă jabouri dantelate,
Da'n suflet are falduri mai încreţite chiar,
Întregi oştiri de diavoli el poartă-n buzunar.

* S. Oswald sau Friedrich Oswald (F. O.), pseudonim al lui Engels. — *Nota red.* ** Pseudonimul lui Eduard Bauer. — *Nota red.* *** — „Jos, jos regii !" — *Nota trad.* **** — „Jos şi legile !" — *Nota trad.* ***** E vorba de Ludwig Heinrich Franz Buhl. — *Nota red.* ****** — aluzie la Marx. — *Nota red.*

I-e poleit obrazul. Și R i g *, brutalul,
Se hîțîne în urma-i, cu pumnu-i ca tovalul.
Din gura lui purcede un fum încendiar,
Tutun drăcesc fumează — e-un obicei barbar.
De-și ține-n gură pipa ce-i cît un cot de dungă,
Și-o scoate cînd se ceartă, și-o scoate să împungă.
Dar cel ce vine-acolo din sud și-i singur cuc,
Refuză Îndurarea ; el însuși e — buluc —
Un regiment ; el singur, o gloată ateistă,
El însuși o comoară pe a Satanei listă,
E un șuvoi el însuși de-ocară și de crah,
O, sfinte Ioane, este — cumplitul F e u e r b a c h.
Nu țopăie, nu sare, în aer dă să zboare,
Un meteor de groază cu-a iadului duhoare.
În mîna dreaptă ține un sclipitor pocal,
În cealaltă o pîine — e prînzul lui frugal —,
E-ntr-un căuș de scoică, încovoiat în două,
Descoperind obraznic divina slujbă nouă :
„Îmbată-te, te-ndoapă, fă baie ori-și-cînd,
Acesta-i pîn-la urmă tot ritualul sfînt".
Primit e cu urale, cu răcnete și iată
Că vor să-l ducă toții la circiumă pe dată.
Și strigă fiecare, se-ncinge-un chef nebun,
E-atîta gălăgie, că nu aud ce spun.
Și bîzîie, se-agită, nu tac și toți se-ndeasă,
De duhul rău în horă acum tîrîți se lasă.
Nu stau pe loc, n-au pace deloc acești fîrtați,
La ordine degeaba tot timpul sînt chemați.
Cumplit se-nfuntă K ö p p e n, altminteri blînd, și sare
Uitînd de cumpătarea-i : „Mă aflu-n codru oare ?
Voi, hoardă desmățată, uitat-ați iar cumva
Pricina ce ne-aduse în astă seară-ncoa' ?
O, A r n o l d, fă odată disputa să-ncetoze ;
Să ne îndrumi, ia spune, nu vrei, pe căi mai breze ?"
Iar O s w a l d și cu E d g a r răcnesc la unison :
„Ci ascultați ! Ajunge cu-acest diapazon !"
Și se făcu tăcere. Iar A r n o l d, pe-ndelete,
Ce-nfulecase tocmai cu poftă trei cotlete,
Înghite-mbucătura — e cea din urmă — și
Deschide gura mare și-ncepe a vorbi :
„Hei, excelent spectacol ! Stați strînși în cerc
și gata să luptați
Și să muriți cu toții, mereu în front,
ideea s-apărați !
Vedeți că reacțiunea ne ia de păr,
dovește cu nesaț,
Dar nu ne va înfrînge cît timp veți fi
uniți și ne-nfricați".
Dar O s w a l d și cu E d g a r nu-i lasă multă vreme,
Ci se reped la dînsul cu urlet și blesteme :
„Cuvinte-am auzit destule, R u g e ;

* — abreviație a numelui Rutenberg. — *Nota red.*

Din răsputeri acum noi cerem : fapte !"
Și-ecoul unui „Bravo !" e reluat de șapte
Și crește-n urlet strașnic : „Vrem fapte, fapte, fapte !"
Ironic strigă A r n o l d zimbind în plin tumult :
„Faptele noastre-s cuvinte, au fost și vor fi și de-acum,
Căci îndărătul abstracției, practica stă de la sine",
Dar răcnitorii, ambii-n răstimp îl ridicară,
În goană după fapte, sus, cocoțat pe-o scară
Pe B r u n o cel teribil ; se-adună după plan
Un grup întreg. Și iată-l, planînd ca un vultan.
Priviți cum arde-n ochii-i sălbatica-i pornire,
Cum i se-ncruntă fruntea de parcă-i scos din fire.
Îl auziți cum zbiară. — Da-n fața lui ce e ?
Călare m o n s t r u l din Trier pe R t g.
Cum urlă și rag ambii, tunînd în patru laturi :
„Cît timp vrei setea noastră cu vorbe doar s-o saturi ?
B a u e r : „Nu vezi, orbitule ?
Vin religioșii !
Vin evlavioșii !"
M o n s t r u l : „Oastea pioasă
E tot mai groasă".
B a u e r : „Iar P u n g ă, netrebnicul,
Zăpăcește publicul".
M o n s t r u l : „Cerescul Părinte de mult cam ezită
Pe lume-un Mesia mai nou să trimită".
B a u e r : „Nu grija unui singur miel ne scurmă,
Că doar ne-nghesuie o-ntreagă turmă"
M o n s t r u l : „Și Duhul Sfînt
În mii de-nfățișări apare pe pămînt".
A m b i i : „Și nu doar trinitatea acuma ne-amenință,
Ci și dualitatea poliție-credință".
M o n s t r u l : „Cînd ei nu au măsură,
Noi să tot dăm din gură ?"
B a u e r : „Ei — arme și-armată,
Noi gură-căscată ?"
Se-aude ici și colo : „Vrem luptă ori-și-cum !"
Dar F e u e r b a c h stîrnește o nouă ceartă-acum
Și strigă : „Ce dezbatem din zori și pînă-n noapte ?
De vrea vreunul fapte, să treacă *el* la fapte !
E liber să-și dea sieși al *faptelor* tribut,
Știind că tot ce face, *el singur* a făcut.
Și K ö p p e n se ridică, îi scînteie ochelarii,
Sub capul lui de Zeus se strîng protestatarii.
„O, F e u e r b a c h, ia spune, ce ai cu clanul ? Zi !
El singur doar combate dezordinea, cum știi ;
Progresul de la sine spre pace o să urce,
Și nici o picătură de sînge nu va curge !"
Dar E d g a r și cu O s w a l d : „Netrebnic girondin,
Tu, visător nevolnic, nu ești ateu deplin !"
Iar S t i r n e r plin de ifos : „De ce-i forțați voi mîna ?
Și cine legi impune aici cu anasîna ?
Ci voi constrîngeți lumea, dar liberi vă numiți :
Sclavia vi-i în sînge, iloți nenorociți !
Statute, legi, să cadă !" Se iscă tevatură,

Congresul, infernalul, e-n plină-ncurcătură.
Plafonul se deschide, și W i g a n d cel fugos,
Pe propriile-i aripi se lasă-n sală jos.
Ptiu, drace ! Călărește-un balaur de hîrtie.
„Ce ?" strigă el energic. „Ce sotii vă îmbie ?
Sosesc călare
Pe exemplare
De-anale germane
Cu care-am lipit,
Cu care-am urzit
Aripi diafane,
Cînd ele prin văzduh mă poartă
Vă arde vouă doar de ceartă ?
Vai, ce oroare !
Frankfurtul oare
Nu vă dă exemplul bun ?
Acolo-i unire și pace
Și Atotputernicul face
Ca mai marii și supușii,
Ca micuții și supușii,
Să-aibă toți un țel comun.
Vai, ce oroare !
Frankfurtul oare
Vă trimite-un vînt perfid ?
Liber nu mai e cuvîntul,
Cînd de-acolo bate vîntul ?
Hai, urmați-mă rapid !
Spre Leipzig deci ! Acolo se află baterii
Ce nu le pot pioșii vreodată birui.
Clădirea-n care-odată pe Hegel vînturam,
E astăzi o cetate ce-nfruntă orice hram.
Tiparnița din L e i p z i g vă-așteaptă ori-și-cum,
Iar centrul edituri să fie-al țării-acum !"
„La L e i p z i g, da, cu toții !" răsună voci stîrnite.
„Acolo fie centrul gîlcevii noastre-unite !"
Și toți pornesc cu W i g a n d în frunte ; așadar
Doar F e u e r b a c h își vede de drumu-i solitar
Lăsați această scenă, și-mi dați a păcii vale.
A Domnului cetate îmi face semn din H a l l e,
Oraș slăvit, credință-ntru Domnul tu păstrezi
Și-n ciudă-i faci Satanei cu luminosu-ți crez.
Nu-ți pasă că lui R u g e un grav buboi îi coace.
Credința ta știut-a tot planul să-i dejoace !
A șters-o cu mînie și nu se-ntoarce, ioc,
Pre Domnul proslăvește-L pentru așa noroc !
Și iată credincioșii, aloșii : se închină
Și-nalță îmn de slavă cu toții, în surdină.
O, ce distinsă ceată ! Ia uite-acel cizmar :
Smerenia la dînsul e al ființei dar.
Ia uite cîrciumarul la grupul temperanței :
Vă toarnă apă chioară și vă înșfacă sfanții.
Obrazul lui, cît luna, de pace-i luminat —
Dar ce nu poate face un crez adevărat !
Vezi mătușica aia ? Păcatul o-ncovoaie,

Dar harul sfînt cu raza-i o face iar vioaie,
Un psalm îngînă dulce cu glasul în falset
Şi-şi chinuieşte zilnic trupşorul de ascet.
Priviţi aicea L e u l * pe plaja de la S a a l e !
Şi îngerii din ceruri zîmbesc credinţei sale.
Prin ea, tot h e g e l i n d u l convoi e atacat,
Prin ea, altarul, tronul, mereu s-au apărat.
Prin ea, el preschimbat-a istoria atee
Şi-a Cerului lumină a reuşit să-i dee.
O, ceată credincioasă, te du-n odaia ta,
Spre slava Celui veşnic un imn vei înălţa !
O, ascultaţi ce blînde-s isoanele cîntării,
Ca fumul jertfei urcă spre tronul Îndurării :
„O, Doamne, stîrv sîntem noi doar,
Duhoare, un gunoi murdar
În cloaca de păcate !
Sîntem din naştere-urîţi
Şi meritäm să fim striviţi
Cu-aşa păcate-n spate !
Chiar de ne-ai dat cu îndurare
O scăpare
De neagra vătămare,
La poarta cerului ne laşi
Pe lîngă scumpi-Ţi îngeraşi
Şi de noroi ne speli,
L-ai izgonit pe Necurat,
Că mult de furcă ne-a mai dat,
Blestemă-l dar pe el,
Şi-n iad să-l ardă focul
Unde-i mai groaznic locul,
Frige-l tare
Pentru faptele-i murdare !"
Cizmarul se aburcă pe-un scaun, ca un stîrc,
Şi predică năstruşnic de iad, pucioasă, smîrc :
„Priviţi abisul sumbru cum fumegă şi varsă
Pucioasă, smoală, flăcări, duhnind a carne arsă !
Priviţi cum fierbe-n clocot, cum dracii-şi fac de cap,
Creştinătatea toată s-o-nghiţă ca pe-un hap !
Priviţi cum îşi împroaşcă sămînţa neagră, slută !
Prăpădul ne aşteaptă ! Amin şi Doamne-ajută !"
„Da, chiar aşa e !" L e o exclamă plin de sine,
„Sînt goi împeliţaţii şi nici nu li-e ruşine.
Din Babylon soseşte o tîrfă ce-şi zicea
Zeiţa raţiunii : e Revoluţia !
Ca R o b e s p i e r r e e B a u e r, D a n t o n în R u g e saltă,
Iar F e u e r b a c h M a r a t e. Trăsnească-i laolaltă !
De-aceea, voi, pioşii, să fiţi atenţi la vremi !
Veni-va ziua sfîntă ! Prin rugă să veghiem !"
Vorbi — şi ce-i văd ochii ? — îl copleşesc emoţii.
Soseşte P u n g ă. Cerul deschis îl văd cu toţii.
Îl poartă măgăriţa, divinul porcuvînt
Şi tot ea o să-l poarte în cer de pe pămînt.

* Heinrich Leo. — *Nota trad.*

Privind spre cer, el spune cu vorbe părintești :
„O, turmă credincioasă, eu știu ce zămislești.
Grăit-a Domnul : „Iată, aici e robul Meu,
Să-mi ducă oastea-n luptă, acum, în ceasul greu.
Să-l ascultați pe P u n g ă și să-l urmați orbește,
Drăceștile tertipuri doar el le nimicește".
Așa grăit-a Domnul. Umil îngenunchiat,
I-am zis : Mă chemi, Stăpîne ? Te-ascult și plec îndat'.
Plecai să-i duc cuvîntul, s-anunț fără tăgadă
Că-n lumea păcătoasă, un an mai bun se-arată.
Castelele bogate luatu-le-am la rînd,
Pe prinț și pe regină, pe nobili vizitînd.
Dar ei rîvnesc la bunuri lumești, onoruri multe,
Și m-au gonit cu ură, ocări și cu insulte.
Ședeau în jurul mesei la un sfruntat ospăț,
Se desfătau cu pofte trupești în plin desmăț.
Plecai. Îmi scutur praful, dar iată-n somn că mi se
Arată însuși Domnul, mă zgîlțîie și-mi zise :
„Cu greu bogatul intră în ceruri ; mai curînd
Cămila prin ureche de ac o vezi trecînd !
Să ieși la drumul mare, îndatoriri te mînă,
Pe cei săraci adună-i, pe orbi să-i duci de mînă,
Ologii, damblagii, să nu mai țină post,
Iar cei ce stau afară, să aibă adăpost.
Aceștia-s drepții lumii, elitele sînt astea,
Adună-i, fă-ți discipoli și îți va crește oastea !"
Așa grăit-a Domnul ; și am pornit apoi,
Cuvîntu-I sfînt urmîndu-l, de-a dreptul înspre voi.
Să-I ascultați chemarea, că ziua-acum răsare
Cînd înfrunta-vom iadul în bătălia mare.
Căci rîndu-și strîng ateii, spre L e i p z i g merg de zor,
Iar a lui W i g a n d casă e fortăreața lor.
Sub topuri de hîrtie și cărți fac cazemate,
Acolo-i dantul sacru, acolo se vor bate.
Curaj s-avem, dîrzenie-n luptă și-n atac,
Cetățîi blestemate pîn' i-om veni de hac.
Deci, frațîlor, vă strîngeți, și fiți vîrtoși ca fierul,
Credința să vă mîne ! Mi se deschide cerul.
Credința-i A și-Omega, Omega e și A,
Credința-n H a l l e - i tare, Amin și Osana !
Credința pe fecioară o a făcut să nască,
Credința-mpins-a chitul pe Ionas să-l borască,
Credința e-n scriptura ce Domnul ne-a lăsat,
Credința, măgăriței un glas divin i-a dat,
Credința dat-a pînă și orbului vedere,
Credința îmi deschide a' cerului mistere,
Credința mea vă-ndeamnă : să crezi pentru-a-nțelege,
Credința lemnul crucii îl proslăvește-n lege,
Credința îmi insuflă speranța mea cea mare,
Credința îmi deschide a cerului intrare.
Și-mi zice Domnul mie : „Pe L e o, robul Meu,
Fă-l căpitan de ceată, în Halle, cum zic Eu !

Străbate-orașe, sate, și prin cetăți tu du-te,
Să strîngi soldați și felceri, adună mii și sute,
Nestînd în loc nici ziua, nici noaptea-n loc nestînd,
Ca oastea credincioasă s-o strîngi cît mai curînd !"
Așa grăit-a Domnul ; iar eu fac cum a zis :
Adio, dragi prieteni, văd cerul larg deschis.

Cîntul patru

Dar ce văd ? Sfinte Ioane, privirea-mi luminează.
Ca stihuirea-ți rară să-mi pară și mai brează ;
Tu, ce-ai văzut în luptă pe-Arhanghelul Mihai
Zdrobind pe zmeu, un suflet curat doresc să-mi dai !
Dar ce văd ? Ah, sosește ; e ziua judecății,
A luptei de pe urmă, a pîrții și răsplății !
Dar ce văd ? Niște nouri pe cer se string în zbor,
Urcînd întîi sfielnic, pe urmă-ncetișor,
Apoi deodat', ca leul în goană după pradă,
Se năpustesc năvalnic. A iadului grămadă
Țîșnește printre nouri ; cu coada-n jar drăcesc
Văzduhul biciuindu-l, în dans vrăjitoresc
Se-nvîrte fără-astîmpăr, urlînd a vijelie,
Să-și domolească-ncearcă drăceasca ei minie.
Dar ce văd ? Neam al hulei, al tău e ceru-acum ?
Nepedepsit poți oare să mergi pe sfîntul drum ?
Au ești stăpîn pe trăsnet ? Un fulger ții în mînă ?
Ah, înțeleg : e Bauer sălbatic ce te mînă.
Dar Domnul stă de veghe, etern ocrotitor,
Și totu-o să se-ncheie c-un imn de slavă-n cor. — —
Ci iată că ateii sosesc în rînduri crunte,
Cu-a lor trufie oarbă pe Domnul să-L înfrunte.
În clocot dau năvală, cu Wigand în protap,
Iar ceilalți, după dînsul, urlînd, își fac de cap.
Spre Leipzig îi conduce ; într-o armurărie
Tîparnița schimbat-au, cetate să le fie.
Din topuri suprapuse se-nalță-un bastion,
Tranșee, metereze tresar de-al luptei zvon.
Din scrisele lui Bauer făcut-au ziduri treze,
Să-ntîmpine cu tunuri pe cei ce-o să cuteze.
Din „Friedrich" al lui Köppen[157] vezi cîte-un exemplar,
O foaie din Anale de-un an sau șapte chiar.
Trîmbița-n[158] tomuri groase și Feuerbach apare,
Balotul lung, cetatea cu-n zid s-o împresoare.
Stă „Novellist"[159] de Ruge, ca grindă pentru-nfrînți.
Și-apoi și „Pietistul"[160], sudoarea să ți-o zvînți.
Retragerea e casa, gheena cea rebelă,
Acuma-i transformată-n măreață citadelă.
Și au zidit ferestre, și uși au condamnat,
Muniția e-ascunsă sub masă și sub pat,
Căci dacă vrea să-atace evlavioasa gașcă,

Atei de la fereastră cu gloanțe îi împroașcă.
Se-adună în urale sub liberul stindard
Și, printre bastioane, poziția-și împart.
Din H a l l e vin pioșii, vin cu nemiluita.
Să-atace, poartă scara lui I a c o b, mult sfințita.
Un stîlp de foc în frunte,-i drapelul lor cel sfînt,
Tufișul arde-n flăcări, tot drumul luminînd.
O, nu-s destul de tare să zugrăvesc alaiul,
Să-l poleiesc cu vorbe, vai, îmi lipsește graiul !
Întîiul șir condus e de L e u l [161] cel stirnit,
Pășește cu-ndrăzneală, ținînd ca pe-un bolid
În pumni, istoria lumii cuprinsă-n cinci volume,
Altminteri n-are arme ; credința-i dă anume
Tot ceea ce trufia nu-i poate da. Apoi,
Un vrednic om al Celui-de-Sus e-n rîndul doi.
Pioșii-l știu pe nume : e l u l i u v o n d e r S ü n d e [162] ;
El umblă fără arme, aici și pretutindeni ;
Doar prin a sa prezență îi bate pe atei,
De-aceea credincioșii-l urmează de-obicei ;
Drept arme, ei au rugă, și cîntec, și smerenii,
Căci dacă-aud cum sună alarmele gheenii,
Cînd vin ateii, iute la fugă toți o rup. —
Din B o n n sosesc deasemeni ostașii, strînși în grup,
Conduși de N i c h t s *, monahul ; iar alții vin din Ș v a b i a,
„Creștinul sol" ** susține drapelul sfînt și sabia.
Pe cei din B r e m a-i duce M a l l e t, brav paladin,
Iar H e n g s t e n b e r g comandă pioșii din B e r l i n.
Pe voi, ce, de la Z ü r i c h, pe S t r a u s s l-ați dat afară,
Azi H i r z e l fără teamă în bătălii vă cară,
Din Pfäffikon, prelatul. Vin cei din B a s e l chiar,
Din W u p p e r t a l, K r u m m a c h e r, cu-al Domnului sfînt har.
La Leipzig se adună mulțimea-n piața mare ;
Înălțător și dulce, se-aude-n depărtare
Un cîntec ce în inimi își face tainic drum
Și toți se-ntreabă : Cine e cel ce cîntă-acum ?
Pe măgăriță, iată — cutremurarea-i mare —,
Stă P u n g ă. Largă deschisă e-a cerului intrare.
El cîntă : „Iată spada ce-o poartă Ghideon !
Sus, fraților ! Priviți-l : drăcescul bastion !
Oricît de infernale cetăți vă stau în cale,
Cu domnul înainte ! Credința le prăvale !"
Ci iată măgărița că sare peste șanț,
Vin credincioșii-n urma-i ; cu cîntec o țin lanț.
Vai, ce sălbatic iureș ! Clevetitorii-aleargă.
Să urle-acum la dracu, gîtlejul să și-l spargă !
Priviți cum P u n g ă zboară spre murii fiorosi,
Iar H e n g s t e n b e r g la luptă-i îndeamnă pe pioși.
Dar dincolo Satana menține lupta trează,
Însuflețește ritmul, pe lași îi rușinează.
Stă W i g a n d sus, de strajă, urcat pe parapet,
Și, susținut de M e y e n, foc scuipă berechet.

* Joc de cuvinte : Nichts = nimic ; Este vorba de Karl Immanuel Nitzsch. — *Nota red.*
** „Christenbote" („Curierul creștinilor"). — *Nota red.*

Iar Stirner tot aruncă volume în cascadă,
Încît, buimaci, pioşii se prăbuşesc grămadă.
Pe zid, se vede Arnold, luptînd ca un viteaz,
Aruncă almanahuri duşmanilor în nas.
În linia întîia, pe-un zid de cărţi, avîntă
Turbatul Bruno Bauer trombonu-n care cîntă ;
Priviţi cum Patriotul broşuri de zor aruncă,
Pitit, ca proectile cumva să nu-l ajungă.
Ce furios e Köppen, cu labe lungi, de broască,
Dar, negreşit, de sînge ştiind să se ferească.
Ce crunt se luptă Edgar, acest vînjos bărbat !
De sînge, al lui Oswald surtuc e îmbibat.
Din Köln priviţi mulţimea ; s-a stins în luptă pipa
Lui Rtg ; nu-i pasă, nu-şi părăseşte-echipa,
Luleaua şi-o întoarce şi, cu ciubucul stins,
Pioşii drept în burtă-i împunge dinadins.
Şi Jüngling* risipeşte în jur drăcescul aur,
Ca Monstrul să culeagă iar al izbînzii laur.
Dar prind curaj pioşii în grămăjoara lor
Şi cîntă „Aleluia !" tot mai măreţ, în cor.
Priviţi-l şi pe Wigand : cu cărţile în cerc,
De barbă îl apucă pe bravul Hengstenberg ;
Şi-acela barba-şi smulge din mîna agresoare,
Pe Wigand în gunoiul cel groaznic să-l doboare ;
Iar Arnold şi cu Edgar sînt încolţiţi de tot,
În casă fuge Köppen cu demnul Patriot.
Aproape dărîmată-i a cărţilor cetate,
Dar tot mai luptă Bauer, şi-n luptă ca turbat e,
Spre Pungă — aruncă teancuri şi, în mai multe părţi,
Şi-ngroapă credincioşii sub maldăre de cărţi.
Şi luliu van den Sünden din locu-i dă să cadă,
Iar Leo — acum înfruntă a iadului grămadă.
Ca şi Samson, dărîmă un formidabil zid,
Dar cade. Iară Bauer — şi el s-a prăbuşit.
Strivit între baloturi, el zace-acum în pleavă —
Pioşii dau năvală, cîntînd un imn de slavă.
Iar Pungă brusc se smulge, ţîşnind în sus, de jos,
Pe Bauer de ureche îl ia victorios,
Şi zice : „Împlinire nădejdile-mi aflară,
Slăvit să fie Domnul, deschis mi-e cerul iară !
La luptă, hai la luptă ! Pe Bauer mi-l lăsaţi,
În timp ce voi vă bateţi, pe el îl ţin în laţ".
Pe Bauer strîns îl leagă, cîntînd apoi se-ndeasă
Şi a lui Iacob scară o sprijină de casă.
Tiparniţa cedează şi uşi trosnesc mereu,
Muniţia-i pe ducă în lagărul ateu.
Disperă Patriotul şi mîinile îşi frînge,
Lovit în şold e Arnold şi cade plin de sînge,
Şi Meyen sîngerează din gură şi din nas —
De frică,-n iad dă fuga şi Dracu-n greul ceas.
Cu urlete de groază,-n adîncuri el pătrunde,
De spaimă, diavolimea acolo se ascunde,
Înjură,-ntreabă, ţipă, iar el aşa cuvîntă :

* Jüngling = tinerel ; e vorba de Georg Gottlob Jung. — *Nota trad.*

„Rușine ! Sînt ateii bătuți de-armata sfîntă !
Zadarnic în batjocuri *pucioasă am suflat* :
Vai, m-au învins pe mine cu imnuri preacurat !
E W i g a n d fără barbă, e B a u e r prins în plasă,
Cu-asalt luat e zidul de cărți și-ntreaga casă !"
Și țipete de groază răsună-n fund de iad,
Iar cruntul H e g e l geme adînc îndurerat.
Abia își revenise din spaimă-adunătura,
Că se porniră dracii ăl mari să-i dea cu gura :
Și rag în răzvrătire : „Ce fel de drac ești tu ?"
Îl strigă H e g e l aprig : „O fleașcă și-alta nu !
Ci unde-ți e pucioasa, duhoarea și văpaia ?
De un „amin" ți-e frică ? Ce lașă e potaia !
Vedem abia acuma că ești total senil,
Poți speria o babă sau poate un copil.
Ajunge văicăreala ! Să acționăm, în fine !
V o l t a i r e, D a n t o n, aicea ! Și R o b e s p i e r r e, la mine !
Ați răscolit pămîntul, nădejdea-n voi mi-e numa' !
În cer cu dracii ăștia ! Să fim *noi* draci acuma !
Au fost și sînt nevolnici ăști mistici cîrcotași,
Nici mii de ani de flăcări nu-i încălzesc pe lași.
Hai, sus, M a r a t, măi frate ! Am fost bărbați în lege,
De-un nou șef e nevoie, un nou șef vom alege.
O mistică persoană a fost și e Satan,
Ca orice creatură divină, e-un dușman.
Să cucerim izbînda !" — Împinși ca de turbare,
Setoși de sînge, dînșii din iad pornesc să zboare.
E H e g e l chiar în frunte ; el două torțe-apucă.
V o l t a i r e e după dînsul, cu roșia-i măciucă.
D a n t o n ridică vocea, și urlă E d e l m a n n,
Și strigă B o n a p a r t e : „Hei, diavoli, *en avant !*"
M a r a t, doi țînci de diavol, țepoși, în mînă strînge :
Jupuitor de oameni, e iar setos de sînge.
Iar R o b e s p i e r r e a ciudă își strîmbă gura. Vai,
Infernu-acuma scuipă sălbaticul alai.
Acolo unde P u n g ă la B a u e r stă de pază,
Acolo este *locul dintîi* unde cutează.
Stă P u n g ă mut de spaimă, iar măgărița-n plîns,
Îi zice : „Vai, stăpîne, e latul tot mai strîns !"
M a r a t a tras în P u n g ă ; e gata a-l ucide.
Căzînd, alesul vede cum ceru-i se deschide.
Îl ia în brațe H e g e l pe B a u e r cel temut :
„Ești fiu-mi drag, băiete, doar tu m-ai priceput !"
Cătușile-i desface, e-o mare bucurie :
„Sus, B a u e r ! Sus, oroul ! *El* șeful să ne fie !
Destituit e dracul, ne trebuie-un bărbat !"
Pe credincioși i-atacă vociferînd turbat.
Piosii fug de frică. Destinul, efemerul,
S-a-ntors. Doar P u n g ă vede cum se deschide cerul
Îl poartă măgărița spre-naltele tării —
O, ce minuni, Tu, Doamne, să pui la cale știi !
Spre cer se-nalță P u n g ă, ca altădat' I l i e.
Nelegiuirea mare zădărnicită fie !

Iar drepții îl urmează în strălucit convoi,
Pornesc cîntînd spre ceruri, ca-n ceasul de apoi.
Dar gloata infernală se ține după ei,
Cu urlet de izbîndă sînt urmăriți de-atei.
Cad panicii acuma toți credincioșii pradă
Și-n urmă năvălește diabolica grămadă.
Dar, între timp, răscoala ce s-a stîrnit în iad,
Prin care răzvrătiții de-acolo au plecat,
Pe diavolul cel mare îl fac să amuțească,
Stau năuciți toți dracii în prag și gura cască,
Chiar unde-au stat odată și H e g e l cu ai săi ;
Și se aprinde d î n s u l cuprins de năbădăi :
„Acum îmi dau eu seama c-am fost un papă-lapte,
Mai groaznică li-e fapta decît a' mele fapte.
Prea-și fac de cap ateii ; de i-am corupt odat',
Acuma, bag de seamă, s-au cam emancipat.
Cu astfel de canalii să n-ai deloc a face,
Acești atei obraznici știu doar să te dejoace :
Necredincioșii ăștia nu au nimica sfînt ;
Mă-așteaptă și pe mine un trist deznodămînt.
Mă lupt cu mine însumi, pe Dumnezeu negîndu-l,
Apoi, zicînd că-s mistic, și mie-mi vine rîndul.
Spre cer ! La strălucirea-l să facem noi apel
Și-o sfîntă alianță să încheiem cu El".
La tronu-l se repede și-l cade la picioare :
„Păcătuit-am, Doamne, și vin să-ți cer iertare.
Lupta-vom împreună !" Și zice Domnul blînd :
„Întîi verifica-vom păcatele-ți pe rînd,
În răzvrătitul sînge te spală de păcate,
Și cînd te-ntorci pe urmă, vom face ce se poate".
Și, bucuros, se duce ; și dă de lupta-n toi.
Chiar de aflat-au sprijin pioșii în război,
Se-nchină — ce rușine ! — credinței iluzorii,
Și-n timpu-acesta-ateii au noi și noi victorii.
Prin stele sare B a u e r, turbat ca de-obicei,
Și trîmbița își vîntură ca pe un retevei.
De-i ies evangheliștii tuspatru-acum în cale,
Ateul nu se lasă deloc de ale sale ;
În coarne dacă boul lui L u c a-l ia pe sus,
Cu tot leul lui M a r c u — el nu se dă răpus ;
Ahingă credincioșii. — Iar H e g e l stă de gardă
Aripile de înger cu torța să le ardă.
V o l t a i r e, cu-a sa măciucă, înjură scos din minți,
Iar R u g e o bătaie le trage celor sfinți ;
O stea înșfacă B a u e r și le-o aruncă-n spate
Pioșilor ; și-aceștia aleargă peste poate ;
Priviți cum dracul cade sub trîmbiță, o, vai !
Și nu-i rezistă însuși Arhanghelul M i h a i ;
Și H e g e l, cruntu,-nșfacă pe Sirius în dește,
Lui H e n g s t e n b e r g i-l trece, iar Sirius pălește.
Aripile de îngeri cum ard, de-ți dau fiori,
Și cum se zbat în țipăt de spaimă printre nori !
La mielușelul crucea și M o n s t r u l u i i-o-ntinde,

Dar el își strînge pumnii mai rău ca înainte.
Fecioara-și părăsește înaltul sanctuar,
Pe îngeri să-i îndemne la luptă iar și iar.
„Jos, B a u e r ! Jos, titanii ! Au vrut să mă-nțeleagă !
Vă dați voi seama oare ? La luptă ! Mai cu vlagă !"
Dar ori-și-cît se roagă și-mbie drăgălaș,
Tot o pornesc ateii în șir înaintaș.
Priviți, tot mai aproape-s de pronia cerească
Și nu mai pot pioșii din cale să-i oprească ;
Chiar măgărița sfîntă cioonitu-s-a de-o stea
Și în cădere-l trage pe P u n g ă după ea ;
Și B a u e r e aproape ; vrea, în mînia-i mare,
Cu trîmbița să-i stingă și ultima suflare ;
Pe L e o-l prinde R u g e, pe lîngă țărm, și-n silă,
Din groasele Anale, îi vîră-n gură-o filă. — —
Dar iată ! Ce plutește, cu nimb ceresc, deodată ?
De ce tresare B a u e r mai rău ca niciodată ?
Vai ! N-o să credeți ! Este un simplu pergament :
Ce slovă sacră oare s-ar descifra atent ?
Domol plutește-n aer, pe lîngă B a u e r picá.
El tremură ca varga, hîrtia o ridică — — —
Și o sudoare rece pe loc l-a podidit
Și, mormăind, citește : „Sînteți destituit !"
De cum porni cuvîntul din gura lui să cază,
„Destituit !" ateii în cor vociferează
Și-neremenesc. Triumfă Oștirile-ngerești,
Ateii fug de groază și n-ai cum să-i oprești
Și spre pămînt i-alungă-n urale triumfale,
Să-și afle păcătosul pedeapsa faptei sale !

Scris de F. Engels în iunie-iulie 1842.
Apărut în broșură, în decembrie 1842, la Neumünster lîngă Zürich.
Se tipărește după broșură. Tradus din limba germană.

LIBERALISMUL NORD ȘI SUD-GERMAN[163]

Berlin, în martie. Nu e prea mult de cînd sudul patriei noastre trecea drept singura ei parte capabilă de o concepție politică hotărîtă ; Baden, Württemberg și Bavaria renană păreau să fie singurele trei altare pe care putea fi aprinsă flacăra patriotismului demn, independent. Nordul părea scufundat într-o indiferență molatică, într-o stare de slăbiciune, dacă nu servilă, cel puțin lipsită de vlagă și rezistență, stare în care căuta o relaxare după încordarea într-adevăr măreață și neobișnuită reclamată de războaiele de eliberare, la care sudul nu a luat parte. Se părea că nordul se mulțumea cu aceste fapte și acum pretindea puțină odihnă, astfel încît sudul începuse să-l privească de sus, să-l dojenească pentru lipsa lui de interes și să-și bată joc de răbdarea lui. Sudul a folosit din plin și evenimentele din Hanovra[164] ca o justificare a atitudinii lui arogante față de nord. În timp ce în aparență nordul părea liniștit, inactiv, sudul triumfa, se lăuda cu viața sa parlamentară în plină dezvoltare, cu discursurile rostite în Camera sa, cu opoziția sa, care trebuia să servească drept sprijin nordului, pe cînd el își știa existența asigurată și fără sprijinul acestuia.

Toate astea s-au schimbat ! Mișcarea din sud a început să încezească, dinții roților care înainte se îmbinau și se încleștau atît de bine s-au tocit cu timpul și nu se mai pot prinde între ei, una după alta toate gurile amuțesc, generația tînără nu mai are chef să păsească pe urmele predecesorilor ei. Dimpotrivă, nordul, deși condițiile exterioare nu i-au fost nici pe departe atît de favorabile ca sudului, deși tribuna sa de luptă, acolo unde nu lipsea cu desăvîrșire, nu s-a putut niciodată ridica la importanța celei din sudul Germaniei, totuși, de cîțiva ani dă la iveală o rezervă de maturitate politică, de fermitate, vădește o energie atît de vie, talent și activitate publicistică cum n-a vădit sudul nici în cea

mai frumoasă perioadă de înflorire a sa. În plus, liberalismul nord-german a ajuns incontestabil la un grad mai înalt de dezvoltare şi de multilateralitate, are o bază istorică şi naţională mai solidă decît a avut vreodată spiritul liberal al sudului. Punctul de vedere al nordului a depăşit cu mult pe cel al sudului. De ce s-a întîmplat acest lucru? Istoricul celor două fenomene rezolvă cel mai bine această problemă.

Cînd, începînd din 1830, în întreaga Europă a pornit să se trezească gîndirea politică şi interesul de stat să treacă pe primul plan, din evenimentele şi frămîntările acestui an, care se ciocneau cu visurile renăscute ale teutonomanilor, a apărut un nou produs — liberalismul sud-german. Născut din practica nemijlocită, el i-a rămas credincios şi în teoria sa a aderat la aceasta. Dar practica pe baza căreia şi-a construit teoria era, după cum se ştie, o practică foarte diversă, franceză, germană, engleză, spaniolă etc. Asta a făcut ca şi teoria, conţinutul propriu-zis al acestei orientări, să devină ceva general, vag, nebulos, să nu fie nici germană, nici franceză, nici naţională şi nici categoric cosmopolită, ci o abstracţie, ceva echivoc. Şi-au propus un scop general, libertatea stabilită prin lege, dar, de regulă, pentru atingerea acestui scop existau două căi diametral opuse. Astfel erau revendicate garanţii constituţionale pentru Germania, şi pentru a obţine acest lucru se propunea astăzi o mai mare independenţă a principilor faţă de dietă, mîine o mai mare dependenţă, dar şi o Cameră a poporului care să fiinţeze alături de dietă: două căi care, în condiţiile existente, erau şi una şi cealaltă la fel de impracticabile. Astăzi, pentru realizarea măreţului scop se cerea o mai mare unitate a Germaniei şi mîine o mai mare independenţă a micilor principi faţă de Prusia şi Austria. Aşadar, fiind întotdeauna de acord în ceea ce priveşte scopul şi niciodată în ceea ce priveşte mijloacele, guvernul a învins curînd partidul cu mult mai puternic care prea tîrziu şi-a dat seama de prostia lui. În plus, puterea lui era legată de o izbucnire de moment, de influenţa reflectată a unui eveniment cu totul exterior, revoluţia din iulie, şi cînd aceasta a slăbit, partidul a trebuit şi el să decadă.

În timpul acesta, în Germania de nord totul era mult mai liniştit şi, în aparenţă, mai inactiv. Exista pe atunci un singur bărbat a cărui forţă vitală arzînd izbucnea în flăcări vii şi el avea mai multă importanţă decît toţi germanii din sud luaţi la un loc, — mă refer la *Börne*. Börne, care cu întreaga energie a caracterului s-a ridicat deasupra inconsecvenţei celor din sud, a înfrînt această unilateralitate şi s-a depăşit pe sine însuşi. La el teoria şi-a croit drum din practică şi s-a vădit a fi cel mai frumos rod al acesteia.

Așa a adoptat el hotărît punctul de vedere al liberalismului nord-german, devenind precursorul și profetul lui.

Această orientare, a cărei dominație în Germania este acum incontestabilă, și-a cucerit, datorită bazei ei, un conținut mai complet, și-a asigurat o existență mai durabilă. De la bun început ea și-a legat existența nu de un fapt izolat, ci de întreaga istorie a omenirii și mai ales de cea a Germaniei. Izvorul din care a luat naștere se afla nu la Paris, ci în inima Germaniei, era noua filozofie germană. Așa se explică consecvența hotărîtă a liberalului din nordul Germaniei, claritatea revendicărilor sale, legătura strînsă dintre scop și mijlocul de realizare a acestuia, lucruri la care pînă acum germanul din sud a tins întotdeauna zadarnic. Așa se explică de ce gîndirea germanului din nord apare ca un produs necesar al aspirațiilor naționale și, de aceea, este ea însăși națională, de ce vrea el să vadă Germania situată pe o poziție demnă, atît în exterior cît și în interior, și nu se poate trezi în fața dilemei comice dacă trebuie să fie în primul rînd liberal și apoi german, sau în primul rînd german și apoi liberal. De aceea el se simte asigurat împotriva unilateralității unui partid sau a altuia și eliberat de subtilitățile și sofistica la care au ajuns acestea datorită propriilor lor contradicții interne. De aceea poate el să pornească o luptă atît de hotărîtă, de vie, de încununată de succes împotriva oricărei reacțiuni de orice fel, o luptă pe care n-a fost niciodată în stare s-o pornească liberalismul sud-german, și de aceea victoria finală îi este asigurată.

Totuși liberalismul sud-german nu trebuie privit ca un avanpost pierdut, ca un experiment nereușit; cu ajutorul lui am obținut rezultate care, într-adevăr, nu sînt de disprețuit. În primul rînd, el a pus bazele unei opoziții germane, făcînd astfel posibilă apariția unei gîndiri politice în Germania, și a trezit viața parlamentară; nu a lăsat să se usuce și să putrezească sămînța care stătea ascunsă în constituția germană și a tras de pe urma revoluției din iulie folosul care se putea trage pentru Germania. El a pornit de la practică la teorie și pe această cale nu și-a atins scopul; așa că noi vom încerca să pornim invers, de la teorie la practică, și pun prinsoare pe ce vreți că pînă la urmă vom răzbi.

Scris de F. Engels în martie 1842
Publicat în „Rheinische Zeitung" nr. 102 din 12 aprilie 1842
Se tipărește după textul apărut în ziar. Tradus din limba germană

Rasenheide, în mai. Ceea ce, potrivit părerii luminate a lui „Literarische Zeitung", n-a reușit să facă filozofia lui Hegel, și anume să construiască un sistem al științelor naturii bazat pe principiile ei, asta preia acum, de pe pozițiile lui și cu un extraordinar succes, „Evangelische Kirchenzeitung". Pe marginea unei lucrări a profesorului Leupoldt din Erlangen, într-un articol semnat H. L. (Leo), în ultimul ei număr dezvoltă *programul unei revoluții totale în medicină*, ale cărei urmări în prezent nici nu pot fi prevăzute. Ca de obicei, Leo începe și aici, deși fără a-i numi, cu hegelingii, vorbește despre orientarea panteistă, păgînă, care a pus stăpînire pe recenta cercetare a naturii, despre „tatonările filozofice ale naturii și despre sisteme subtile", biciuiește concepția anatomică, care vindecă fiecare bolnav în parte și nu dintr-o dată generații și popoare întregi, și ajunge, în sfîrșit, la concluzia :

„că boala este o pedeapsă pentru păcat, că generațiile legate din punct de vedere fizic răspund în mod solidar de păcatul lor, chiar și din punct de vedere spiritual, dacă credința, dăruită prin îndurarea lui dumnezeu, nu sfărîmă lanțul pedepselor. Pocăința nu eliberează de pedeapsa fizică pentru păcatul săvîrșit ; așa, de exemplu, dacă, în urma păcatului desfrînării, cineva și-a pierdut nasul, prin pocăință nu și-l poate recăpăta ; tot așa, în virtutea unor cauze pur naturale, nepoții au și astăzi dinții tociți din cauză că bunicii au mîncat din lăcomie struguri acri, iar acolo unde nu vine în ajutor o credință fermă, nici măcar șirul pedepselor spirituale nu încetează. De cîte ori nu s-a întîmplat ca un om care a trăit în beșug și în păcat și a avut în aparență un sfîrșit fericit să lase fiului, nepotului germenele unei maladii care zdruncină nervii și care la aceștia progresează vertiginos, pînă cînd strănepotul, în sufletul căruia nici o vorbă de îndurare n-a găsit teren favorabil, într-o stare de extremă deprimare din pricina bolii lumești, să pună în desperare mîna pe brici și, tăindu-și beregata, să-și aplice pedeapsa pe care ar fi meritat-o cel ce i-a provocat de fapt suferințele — străbunicul lui".

Dacă n-ar fi concepută astfel, istoria omenirii ar părea o nedreptate strigătoare la cer. — Apoi Leo spune mai departe :

„Reîntors la credință, păcătosul fără nas nu poate vedea în mutilarea sa decît un semn al dreptății divine, și ceea ce pentru necredincios a fost o pedeapsă, devine pentru credincios o nouă bază a credinței sale".

Tot astfel stau lucrurile și cu popoarele.

„Bolile și tulburările temporare, spirituale și fizice sînt, dintr-un anumit punct de vedere, și astăzi, ca și în timpul profeților, pedepse ale lui dumnezeu".

Acestea sînt principiile filozofice... am vrut să spun religioase, pe care Leo, demn să stea alături de Ringseis, își bazează noua sa practică în domeniul medicinei. La ce folosește toată această meschină îngrijire medicală acordată fiecărui om, ba chiar fiecărei părți a trupului ? Trebuie lecuite dintr-o dată familii întregi, ba chiar popoare întregi ! Dacă bunicul are malarie, atunci întreaga familie, fiice, fii, nepoți cu neveste și copii trebuie să înghită chinină ! Dacă regele suferă de congestie pulmonară, fiecare provincie trebuie să trimită cîțiva delegați cărora să li se ia sînge, dacă n-ar fi mai bine ca întregii populații de atîtea și atîtea milioane să i se ia, ca măsură de prevedere, cîte o uncie de sînge de la fiecare om ! Și ce consecință ar avea acest lucru pentru poliția sanitară ! Nimănui nu i se va îngădui să se căsătorească dacă nu va aduce un certificat de la medic că el este sănătos și că toți predecesorii săi, pînă la străbunic, au avut o constituție sănătoasă, și un certificat de la preot că atît el, cît și strămoșii săi pînă la străbunic au dus o viață creștinească, evlavioasă și virtuoasă, căci, așa cum spune Leo : „păcatele părinților cad asupra copiilor pînă la a treia și a patra generație !" De aceea și medicul are :

„o poziție de teribilă răspundere și cît se poate de înspăimîntătoare, căci el poate fi în aceeași măsură un sol al lui dumnezeu pentru omul pe care, atît cît e posibil, îl scapă de pedeapsa pentru păcatele părinților, cît și o *unealtă a diavolului*, care caută, prin puterea sa, să se opună pedepsei lui dumnezeu și s-o facă ineficace*".

Din nou consecințe în favoarea statului ! Cursul filozofic prevăzut pentru medici trebuie desființat și în locul lui trebuie introdus unul teologic, cel care dă examen la medicină trebuie să prezinte un certificat de credința sa, iar medicilor evrei, dacă nu vor fi desființați cu totul, trebuie să li se limiteze practica la coreligionarii lor. Leo continuă :

„Bolnavul, ca și criminalul, este sacer*, asupra lui stă mîna sfîntă a lui dumnezeu — cine poate vindeca, să vindece ! Dar să nu se dea în lături de la folosirea oțelului înroșit și a fierului ascuțit sau a foametei chinuitoare atunci cînd numai ele pot tămădui. Ajutorul neputincios dăunează în medicină, ca și în viața în comun a cetățenilor".

* — sfînt. — *Nota trad.*

Deci, hai să ciopîrțim și să ardem cu curaj ! Acolo unde pînă acum se folosea o jalnică trepanație, acum vom ajuta prin simpla tăiere a capului ; acolo unde se constată o deficiență a inimii — care de obicei este pedeapsa pentru păcatul iubirii săvîrșit de mama bolnavului — și sîngele năvălește prea puternic spre inimă, găsim soluția printr-o împunsătură de cuțit în inimă ; cine suferă de cancer la stomac, aceluia îi extirpăm tot stomacul — reiese că bătrînul doctor Eisenbart, pomenit în cîntecele poporului, nici n-a fost chiar atît de rău, pur și simplu n-a fost înțeles de contemporanii săi. La fel, urmează Leo, stau lucrurile și cu criminalii : nu numai ei se cuvine să fie pedepsiți, ci împreună cu ei și întregul popor, iar pedepsele care se dau în vremurile noastre lipsite de vlagă nu sînt destul de aspre ; trebuie să se decapiteze și să se tortureze mai mult, altminteri vor exista mult mai mulți criminali decît pot cuprinde casele noastre de muncă. Foarte just ! Dacă un om comite o crimă, trebuie exterminată întreaga sa familie, și fiecare locuitor al orașului său natal trebuie să primească cel puțin 25 de lovituri pentru complicitate la crimă ; dacă un frate se face vinovat de iubire nelegitimă, toți frații lui trebuie castrați împreună cu el. Și înăsprirea pedepsei nu poate aduce decît foloase. De cînd tăierea capului nu mai este, așa cum am văzut mai sus, o pedeapsă, ci o amputație medicală, pentru a salva trupul, această formă de pedeapsă cu moartea trebuie scoasă din codurile penale, iar în locul ei trebuie introduse tragerea pe roată, sfîrtecarea în patru, tragerea în țeapă, arderea, smulgerea cărnii cu clești înroșiți în foc etc.

Așadar, Leo a opus medicinei și jurisprudenței căzute în păgînism o medicină și o jurisprudență creștine, care, fără îndoială, se vor răspîndi, devenind în curînd generale. Se știe că, pe baza acelorași principii, a introdus creștinismul în istorie și, de exemplu, pe hegelinzi, pe care-i consideră urmașii revoluționarilor francezi, i-a făcut răspunzători pentru sîngele vărsat la Paris, Lyon și Nantes, răspunzători chiar și pentru faptele lui Napoleon. Amintesc aici acest lucru numai pentru a ilustra multilateralitatea îmbucurătoare a acestui om neobosit. După cum se aude, se așteaptă apariția în curînd a unei gramatici germane, întocmită de el pe baza unor principii creștine.

Scris de F. Engels în mai 1842
Publicat în „Rheinische Zeitung" nr. 161 din 10 iunie 1842
Se tipărește după textul apărut în ziar. Tradus din limba germană

ÎNCETAREA APARIȚIEI LUI „KRIMINALISTISCHE ZEITUNG" [166]

Berlin, 25 iunie. La 1 iulie, „Kriminalistische Zeitung" de aici „își încetează temporar apariția". Deci, tiradele lui împotriva Curții cu juri n-au găsit totuși din partea publicului aprobarea dorită. „Kriminalistische Zeitung" a fost un ziar juste-milieu * în domeniul juridic. Dorea ca procesele să fie publice și să existe procedură orală, dar, pentru numele lui dumnezeu, nu jurați. Din fericire, la noi se recunoaște tot mai mult că o asemenea poziție este echivocă și numărul apărătorilor Curții cu juri crește pe zi ce trece. „Kriminalistische Zeitung" a promovat principiul : nici o ramură a puterii executive, deci nici magistratura, nu trebuie să fie dată nemijlocit în mîna poporului. Asta ar fi, desigur, foarte frumos, dacă puterea judecătorească n-ar fi cu totul altceva decît puterea executivă. În toate statele unde separarea puterilor a fost efectiv realizată, puterea judecătorească și cea executivă sînt complet independente una de alta. Așa este cazul în Franța, Anglia și America ; amestecarea acestor două puteri duce la o confuzie iremediabilă, iar consecința finală ar fi îmbinarea în una și aceeași persoană a directorului de poliție, a anchetatorului și a judecătorului. Dar faptul că puterea judecătorească aparține nemijlocit națiunii, care o exercită prin jurații ei, este demult dovedit nu numai cu ajutorul principiului, ci și al istoriei. Nu voi vorbi despre avantajele și garanțiile pe care le oferă curtea cu juri, ar fi cu totul de prisos să irosesc cuvintele în legătură cu aceasta. Dar există pe lume juriști închistați, tipicari, a căror lozincă este : fiat justitia, pereat mundus !** Acestora, evident, nu le e pe plac libera curte cu juri. Căci din cauza acesteia nu numai că ei și-ar pierde

* — pe calea de mijloc. — *Nota trad.* ** — să se facă justiție, chiar de-ar fi să piară lumea. — *Nota trad.*

funcția de judecători, dar ar fi în pericol și sfînta literă a legii, dreptul mort, abstract. Or, acesta nu trebuie în nici un caz să piară, acesta este paladiu al lor. Și de aceea acești domni țipă cît îi ține gura cînd jurații din Franța sau Anglia achită vreun nefericit de proletar care la desperare, împins de foame, fură pîine în valoare de un bănuț, deși pe bază de martori și prin mărturia inculpatului s-a dovedit că e vorba de furt. În asemenea cazuri ei strigă triumfător: vedeți ?, asta e consecința existenței curților cu juri, securitatea proprietății, a vieții însăși e subminată, nedreptatea este sancționată, fărădelegile și revoluția sînt proclamate în mod deschis ! — Sperăm că deocamdată „Kriminalistische Zeitung" nu va începe din nou să apară „temporar".

Scris de F. Engels la 25 iunie 1842
Publicat în „Rheinische Zeitung" nr. 181 din 30 iunie 1842
Se tipărește după textul apărut în ziar. Tradus din limba germană

CONTRIBUȚII
LA CRITICA LEGILOR PRUSIENE
CU PRIVIRE LA PRESĂ[167]

Berlin, în iunie. Prusianul are două căi de a-și da publicității ideile. Le poate tipări în țară, și atunci trebuie să se supună cenzurii locale, ori, în cazul cînd aceasta interzice publicarea, le poate tipări în afara granițelor Prusiei, supunîndu-se cenzurii altui stat federal sau folosind libertatea presei din alte țări. În toate aceste cazuri statul are dreptul să ia anumite măsuri represive împotriva unor eventuale încălcări ale legii. În primul din aceste cazuri, după cum e și firesc, numai foarte rar se ivește prilejul de a se lua asemenea măsuri, căci de regulă cenzura șterge mai curînd prea mult decît prea puțin și, mai ales, nu lasă să treacă lucruri *pasibile de pedeapsă*. În cazul publicațiilor editate în condițiile unei legislații cu privire la presă în vigoare în străinătate însă, se poate mult mai curînd și mai des recurge la confiscarea lucrării și la urmărirea în justiție a autorului. Acum, pentru a ne putea forma o părere completă despre situația generală a legislației prusiene cu privire la presă, foarte important este să nu scăpăm din vedere nici măsurile represive prevăzute de aceasta.

Întrucît pînă acum nu există încă o lege specială care să prevadă măsuri represive în delictele de presă, legile referitoare la acestea trebuie căutate în dreptul prusian, unde sînt risipite sub diverse titluri. De legile penale pentru injurii, imoralitate etc. putem face deocamdată abstracție, întrucît aici este vorba mai ales de delicte politice, și datele respective le găsim în rubricile: trădarea de țară, criticarea *impertinentă* și ireverențioasă a legilor țării și batjocura la adresa lor și crima de lezmajestate. După cum se va vedea în curînd, aceste legi sînt însă formulate atît de neprecis și sînt pasibile, mai ales în privința presei, de o interpretare atît de largă și de incontestabil arbitrară, încît pentru a face o apreciere reală asupra lor trebuie să ai o practică în jus-

tiție. Căci, dacă este justă teza că spiritul legislației noastre își găsește întruchiparea în funcționarii judecătorești, interpretarea pe care o dau ei de obicei fiecărei hotărîri în parte trebuie să constituie o completare esențială a acestei legi, așa cum în cazurile litigioase practica anterioară are o influență decisivă asupra hotărîrii judecătorești.

Autorul acestor rînduri este în măsură să-și completeze părerea despre legislația prusiană cu privire la presă, întrucît are la dispoziția sa o sentință amănunțit motivată a unui tribunal prusian. Autorul unei lucrări tipărite în afara granițelor Prusiei, tratînd despre situația din țară [168], a fost deferit justiției și acuzat de toate delictele enumerate mai sus. Nu a fost găsit, ce-i drept, vinovat de trădare de țară, în schimb a fost declarat vinovat de criticarea impertinentă și ireverențioasă a legilor țării și de batjocură la adresa lor, precum și de lezmajestate.

Codul penal prusian, în § 92, definește astfel delictul de trădare de țară : „O acțiune care urmărește răsturnarea prin violență a orînduirii statului sau un atentat la viața sau libertatea șefului statului este trădare de țară". E de presupus că, în actualele condiții, această definiție dată de lege va fi considerată de toată lumea ca suficientă. Și, cum nu e de așteptat ca asemenea acțiuni să se desfășoare în presă și de către oameni pe care justiția noastră îi poate găsi ușor, acest punct este destul de puțin important pentru presă. Cuvintele clare „prin violență" te apără în suficientă măsură de arbitrariul sau de sentințele dinainte hotărîte ale judecătorilor. În schimb, există alt punct de cea mai mare importanță în ceea ce privește presa, și anume acela în care este vorba despre criticarea nepermisă a legilor țării. Definițiile date de lege în această problemă sînt următoarele (Codul penal prusian, partea a II-a, art. 20, § 151) :

„Cel care prin criticarea impertinentă și ireverențioasă a legilor și dispozițiilor țării sau prin batjocură la adresa lor provoacă nemulțumire se pedepsește cu închisoare sau cu temniță grea de la 6 luni la 2 ani".

Tot la aceasta se referă edictul din 18 octombrie 1819, unde în paragraful XVI, nr. 2, se spune :

„că în cazul criticării impertinente și ireverențioase a legilor și dispozițiilor țării și prin batjocură la adresa lor nu trebuie să se mai constate dacă s-au produs nemulțumiri și dezamăgiri, ci pedeapsa de mai sus trebuie să fie aplicată chiar și numai pentru astfel de afirmații culpabile".

Dar chiar de la prima vedere oricine își dă seama cît de lipsite de precizie și de insuficiente sînt aceste dispoziții ale legii. Ce înseamnă *impertinent* și *ireverențios ?* Este evident că în paragraful Codului penal, ori prima, ori cea de-a doua parte este de prisos. Criticarea impertinentă a legilor țării sau batjocura la adresa lor

sînt, se poate spune, sinonime cu incitarea la nemulțumire, iar edictul din 18 octombrie 1819 vorbește clar despre coincidența dintre aceste noțiuni. De aceea articolul ar trebui formulat astfel: Cine se face vinovat de criticarea impertinentă și ireverențioasă a legilor și dispozițiilor statului și de batjocură la adresa lor urmărește prin aceasta să incite la nemulțumire și de aceea este pasibil de pedeapsa arătată.

Abia acum legea poate fi clar înțeleasă. Să pui alături noțiunile de *impertinent* și *ireverențios* a fost din partea legislatorului o stîngăcie, care poate da naștere la cele mai mari încurcături. Poți fi ireverențios fără a ajunge la impertinență. Ireverențiozitatea este o lipsă, o neglijență, o scăpare care se poate întîmpla oricui; impertinența presupune animus injuriandi *, o rea intenție. Și, deodată, batjocura! Ce cale lungă de la „ireverențiozitate" pînă la „batjocură"! Și totuși, pentru amîndouă *aceeași* pedeapsă. Între aceste două noțiuni nu este numai o diferență *cantitativă*, nu sînt numai grade diferite ale unuia și aceluiași lucru, ele se deosebesc esențialmente din punct de vedere calitativ, sînt pur și simplu incomensurabile. Dacă întîlnesc pe cineva căruia îi datorez ceva, îl observ și-l evit, pentru a nu-l saluta, asta se cheamă *ireverențiozitate*; dacă îl privesc drept în față, îmi îndes pălăria pe ochi și în trecere îi trag un cot, asta e *impertinență*; iar dacă îi dau cu tifla și mă strîmb la el, asta e *batjocură*. Unii oameni consideră chiar și faptul că nu-i observi o ireverențiozitate. Pot fi oare puse toate aceste lucruri diferite într-o *singură* lege și băgate în *aceeași* oală? În orice caz, „ireverențios" trebuie șters de aici și, dacă nu scos de tot, măcar introdus într-un paragraf aparte. Căci prin critici ireverențioase nu se poate *sconta* provocarea unor nemulțumiri și dezamăgiri, ireverențiozitatea fiind întotdeauna comisă *neintenționat, involuntar*, sau, în orice caz, *fără rea intenție*. Deci, dacă cuvîntul „ireverențios" rămîne în acest loc, aceasta înseamnă că orice criticare a rînduielilor de stat este făcută cu intenția de a stîrni nemulțumire și că, deci, este pasibilă de pedeapsă. Dar o asemenea interpretare ar fi în totală contradicție cu actualele condiții ale cenzurii de la noi. Pe scurt, întreaga încurcătură provine din faptul că termenul „ireverențios" a trecut din instrucțiunile cenzurii, unde este la locul lui, în *lege*. În cazul problemelor de competența cenzurii poate rămîne la aprecierea cenzorului, ca funcționar al poliției, și atîta timp cît cenzura este o măsură polițienească, dacă un lucru trebuie considerat „ireverențios" sau „bine intenționat"; cenzura este o excepție, și aici prevederi mai precise vor fi întotdeauna cu neputință. Dar în Codul penal nu este îngă-

* — intenția de a jigni. — *Nota trad.*

duit să apară o noțiune atît de vagă, să se ofere un teren atît de vast bunului plac subiectiv, cu atît mai puțin acolo unde sînt în joc diferențe de concepții politice, iar judecătorii nu sînt jurați, ci funcționari ai statului. Că această critică a legii este justă, iar imputarea cu privire la confuzia noțiunilor este întemeiată, se poate dovedi cel mai bine pe baza exemplelor din practica tribunalelor. Citez hotărîrea judecătorească pomenită mai sus (semnată la 5 aprilie a.c.) și care a și fost dată publicității.

În lucrarea despre care este vorba, autorul descrie — notați — condițiile cenzurii existente în Prusia la sfîrșitul anului 1840, din care sînt încriminate următoarele pasaje :

„După cum se știe, la noi nici cel mai mic articol de ziar și nici lucrări de peste 20 de coli nu pot apărea fără a trece prin controlul cenzurii ; dacă lucrarea are o temă cu caracter politic, verificarea ei este făcută în majoritatea cazurilor de un agent al poliției, care, avînd în vedere formulările vagi ale regulamentului cenzurii (din 18 octombrie 1819), trebuie să se orienteze numai după instrucțiunile speciale ale ministrului. Fiind cu totul dependent de ministru și trebuind să răspundă numai în fața ministrului, acest cenzor este obligat să taie tot ce nu corespunde opiniilor și intențiilor superiorilor săi. Dacă autorul depune plîngere împotriva lui, de regulă plîngerea lui este respinsă, sau i se face dreptate cu o întîrziere atît de mare, încît nu-i mai poate folosi la nimic. Altfel cum ar fi cu putință ca, de la acea laudă adusă în anul 1804 publicității decente, în nici un ziar prusian, în nici o carte tipărită aici să nu se poată găsi nici cea mai ușoară dezaprobare a acțiunilor celor mai mici funcționari, că orice aluzie, fie și pe departe, la interesul public (bineînțeles, rubrica internă a lui «Staatszeitung» n-o va include nimeni în această categorie) trebuie să se refugieze în afara granițelor Prusiei pentru a putea fi publicată !

Dar nici aici nu poate scăpa de nefasta samavolnicie a funcționarilor, despre care pe bună dreptate Frederic Wilhelm al III-lea a spus că este consecința necesară a prigonirii publicității ; pentru ca în Prusia să nu pătrundă nici prin intermediul publicațiilor străine aprecieri nefavorabile despre activitatea funcționarilor sau vreo părere mai îndrăzneață cu privire la situația noastră, aceste ziare fie că sînt interzise și ele, fie că redacțiilor lor li se impune, prin mijloacele bine cunoscute, să devină docile. Din păcate, nu exagerăm. Ziarele franceze, e drept, sînt permise, cele mai multe însă nu pot fi expediate în Prusia sub banderolă, astfel că expedierea prin poștă a unui *singur* exemplar dintr-o astfel de publicație ar costa peste 400 de taleri anual taxe poștale ; se păstrează numai aparențele, în realitate însă o astfel de autorizație este echivalentă cu o interdicție. Cu ziarele *germane* se procedează altfel. Dacă redactorii, *desconsiderîndu-și* propriul lor interes, pe care și-l cunosc foarte bine, nu-și păzesc pielea și publică vreun articol, care nu e pe placul Berlinului, despre Prusia sau despre funcționarii prusieni, din partea guvernului prusian începe să plouă (celui care are îndoieli în această privință putem să-i dovedim pe bază de documente) cu imputări și reclamații împotriva lor, li se cere, sub amenințare, să indice numele corespondenților lor, și doar în condiții umilitoare li se mai acordă accesul pe avantajoasa piață prusiană".

După această descriere, acuzatul relevă că o asemenea practică a cenzurii se transformă într-o tutelă apăsătoare, într-o adevărată asuprire a opiniei publice și, în cele din urmă, duce la des-

potismul îngrijorător al funcționarilor, deopotrivă de periculos pentru popor ca și pentru rege.

Ce impresie face acest pasaj ? Oare în ziua de azi o lucrare scrisă pe acest ton n-ar primi autorizația de publicare din partea cenzurii prusiene ? Oare nu se găsește în toate ziarele prusiene exact aceeași apreciere cu privire la situația cenzurii din acea vreme ? Oare nu s-au spus și lucruri mult mai grave despre instituții *care încă mai există ?* Dar ce spune hotărîrea noastră judecătorească ?

„Nu este permis ca un supus să se exprime în felul acesta despre legi și hotărîri ; afirmația că lucrarea cuprinzînd orice aluzie, fie și pe departe, la interesul public trebuie să se refugieze în afara granițelor Prusiei pentru a putea fi publicată, că cenzura, așa cum este ea aplicată în Prusia, se transformă într-o tutelă apăsătoare, într-o adevărată asuprire a opiniei publice, toate acestea conțin, în fapt și în vorbă, *o criticare impertinentă*, o încălcare a respectului datorat statului. Cît despre afirmația că prin aceasta s-ar ajunge la despotismul îngrijorător al funcționarilor, deopotrivă de periculos pentru popor ca și pentru rege, ea dovedește limpede tendința de a provoca nemulțumire și dezamăgire. Inculpatul a căutat să dovedească în cursul acestei cercetări că opinia lui cu privire la cenzură este bazată pe realitate și în acest scop a citat mai multe cazuri speciale în care articole cu caracter publicistic au fost respinse de cenzură. De asemenea el a invocat corespondența care a avut loc între consilierul intim guvernamental, Seyffert, și redactorul lui «Leipziger Allgemeine Zeitung» ca o dovadă că acest ziar s-ar afla într-adevăr sub influența guvernului prusian.

Or, aceste argumente nu au, evident, nici o însemnătate, întrucît, abstracție făcînd de faptul că exemplele izolate nu pot constitui nicidecum un argument în favoarea valorii sau lipsei de valoare a unei instituții de stat, chiar presupunînd că opinia expusă de inculpat ar fi justă, forma în care a fost exprimată face ca învinuirea de impertinență și ireverențiozitate să rămînă în picioare. El își expune părerea nu pe un ton de discuție calmă, ci aduce imputări, folosind expresii care, dacă ar fi îndreptate împotriva unor persoane, ar trebui, fără îndoială, considerate injurii".

Mai departe se spune :

„Despre legislația municipală inculpatul spune : «În primul rînd trebuie, desigur, să se facă o deosebire între regulamentul cu privire la orașe din 1808 și regulamentul revizuit din 1831. Primul are caracterul liberal din acea vreme și respectă independența cetățenilor ; cel de-al doilea este pretutindeni sprijinit de guvernul actual și este recomandat stăruitor orașelor». Opoziția cuprinsă în aceste cuvinte între expresiile : caracterul liberal din acea vreme și guvernul actual cuprinde în sine afirmația impertinentă și reprobativă că actualul guvern nu numai că n-ar fi liberal, ci și că în general nu respectă independența cetățenilor (? ?). Dar reaua-credință și tendința condamnabilă ale scrierii sale reies în special din exemplele pe care inculpatul le aduce în sprijinul paralelei făcute de el și în care prezintă incorect, sau într-o formă incompletă și denaturată, punctele selecționate de el din cele două regulamente".

Pot să trec peste pasajele care urmează după acesta și care nu se referă la problemă, cu atît mai mult cu cît, chiar dacă admitem că expunerea inculpatului este incorectă și incompletă, de

aici încă nu rezultă nici pe departe în ce-l privește : „rea-credință și tendință condamnabilă". Mai vreau să citez numai încheierea :

„Dacă ținem seama că adunările pe stări au fost cu desăvîrșire lipsite de dreptul de a ține dezbateri publice, de evidența indiferență, care decurge de aici, a claselor culte atît față de alegeri cît și față de orice altă manifestare a vieții publice, că, în sfîrșit, regulamentul de organizare a orașelor a fost de două ori respins, în 1826 și în 1833, de către stările liberale prusienc-renane, va fi, desigur, destul de greu să admitem că *mult vestitul* regulament prusian cu privire la orașe este expresia conștiinței independente a poporului în opoziție cu bunul plac al miniștrilor, sau chiar un surogat de reprezentanță constituțională".

În legătură cu aceste cuvinte, sentința spune :

„Și acest pasaj conține, evident, o criticare ironică și trădează totodată intenția de a provoca nemulțumiri și dezamăgiri. Cine urmărește numai să fie folositor patriei sale nu se va strădui să dovedească că înainte a existat o orientare mai favorabilă poporului, care acum este tot mai mult abandonată, iar locul ei îl ia o tendință dăunătoare binelui public. Această comparație a situației dinainte, pretins mai bună, cu cea actuală este complet inutilă pentru a demasca așa-zisele lipsuri ale constituției în vigoare ; deci, ea nu poate avea alt scop decît dorința de a crea impresia că în prezent există mai puțin decît înainte preocuparea pentru binele națiunii și prin aceasta să provoace nemulțumire și dezamăgire".

<Dar ajunge cu citatele, din care, de altfel, aș putea da de zece ori mai multe !> Ceea ce am spus mai sus în legătură cu legea este cu prisosință confirmat de practică. Definirea noțiunii de ireverențiozitate, care este de resortul poliției, al cenzurii, își dezvăluie aici acțiunea ei dăunătoare. Prin transplantarea acestei noțiuni pe tărîmul legii, ea este pusă în funcție de o cenzură mai severă sau mai puțin severă. Dacă cenzura este foarte apăsătoare, ca în 1840, pînă și cea mai ușoară criticare este ireverențioasă. Dacă ea este <îngăduitoare și> umană, ca în prezent, ceea ce pe atunci trecea drept impertinență, acum abia dacă este privit ca ireverențios. <Așa se explică contradicția că în „Rheinische Zeitung" și „Königsberger Zeitung" apar cu autorizația cenzurii prusiene lucrări care în 1840 nu numai că nu erau permise, dar erau și pasibile de pedeapsă>. Prin natura ei, *cenzura* trebuie să fie oscilantă ; *legea* însă, atîta timp cît nu este anulată, trebuie să rămînă neclintită ; ea nu trebuie să depindă de oscilațiile practicii polițienești.

Și în încheiere — „provocarea de nemulțumire și dezamăgire !" Dar tocmai acesta și este scopul oricărei opoziții. Dacă critic o anumită lege, intenția mea este, într-adevăr, să provoc prin această nemulțumire, și nu numai în popor, ci chiar <dacă se poate> în guvern. Cum se poate, în general, critica ceva dacă nu cu intenția de a-i convinge pe alții de — ca să folosesc un eufemism — imperfecțiunea lucrului criticat, deci de a provoca în felul acesta nemulțumire. Cum pot să și critic să și laud, să consider un

lucru în același timp și bun și rău ? E pur și simplu imposibil. De asemenea, sînt și îndeajuns de cinstit ca să spun de la bun început că prin acest articol am intenția să provoc nemulțumire față de § 151 al Codului penal prusian și, totodată, am convingerea că nu-l critic „impertinent și ireverențios", cum se spune în acest paragraf, ci „cinstit și bine intenționat", cum spune circulara cenzurii. Căci circulara cenzurii a sancționat acest drept de a stîrni nemulțumire, și, spre gloria națiunii prusiene, de atunci s-a făcut tot ceea ce a fost posibil pentru a se stîrni nemulțumire și dezamăgire. Datorită acestui lucru, partea respectivă a paragrafului este anulată în fapt, și culpabilitatea „criticării ireverențioase" este considerabil restrînsă. E o dovadă suficientă că acest paragraf cuprinde un amestec și o adunătură de dispoziții eterogene, legislative și polițienești cu privire la presă.

Acest lucru se explică foarte simplu și prin perioada în care a fost întocmit codul de legi al țării, prin conflictul dintre iluminismul liberal al acelei epoci și ancien régime * prusian de atunci. Să fii nemulțumit de guvern, de instituții ale statului, asta nu însemna pe atunci cu mult mai puțin decît trădare de țară, sau, în orice caz, o crimă care putea sta la baza unei destul de frumușele anchete și condamnări.

Delictul de lezmajestate nu prea ne interesează. Publiciștii prusieni au dat pînă acum dovadă de suficient tact pentru a nu se atinge de persoana regelui. Aceasta constituie o anticipare a principiului constituțional cu privire la inviolabilitatea persoanei regelui, și nu putem decît s-o aprobăm.

Totodată trebuie să recomandăm insistent comisiei de revizuire a legilor paragraful discutat ; iar noi vom continua ca și pînă acum, în mod bine intenționat și cinstit, să provocăm nemulțumire și dezamăgire în legătură cu toate rămășițele perimate și neliberale din instituțiile noastre de stat.

Scris de F. Engels în iunie 1842
Publicat în anexa lui „Rheinische Zeitung" nr. 195 din 14 iulie 1842
Se tipărește după manuscris. Tradus din limba germană

★ — vechile rînduieli. — *Nota trad.*

SCRISOARE CĂTRE ARNOLD RUGE LA DRESDEN

1

Stimate d-le doctor !

O dată cu scrisoarea, vă trimit un articol[169] pentru „Jahrbücher". Lucrarea despre Dante am abandonat-o deocamdată. V-aș fi trimis mai demult articolul dacă aș fi avut cît de cît timp.

Scrisoarea dv. a făcut un mare ocol înainte de a ajunge la mine. Mă întrebați de ce n-am trimis „Schelling și revelația" * la „Jahrbücher". 1) Pentru că eu intenționam să scriu o lucrare de 5—6 coli, dar în urma tratativelor cu editorul am fost nevoit să mă limitez la 3 coli și jumătate ; 2) pentru că pînă atunci revista „Jahrbücher" avea încă o atitudine oarecum reținută cînd era vorba de Schelling ; 3) pentru că cei de aici m-au sfătuit să nu-l mai atac pe Schelling în paginile unei reviste, ci mai bine, să public de la început o broșură împotriva lui. Articolul „Schelling — filozof întru Hristos" e scris tot de mine.

Apropo, nu sînt nicidecum doctor și niciodată nu voi putea deveni ; nu sînt decît un negustor și un artilerist din armata regală prusiană. De aceea vă rog să mă scutiți de acest titlu.

Sper ca în curînd să vă mai trimit un manuscris, iar pînă atunci, rămîn al dv. devotat

Berlin, 15 iunie 1842

F. Engels (Oswald),

Dorotheenstrasse, 56

* Vezi volumul de față, p. 391—441. — *Nota red.*

II

Stimate domn !

De data aceasta vă scriu ca să vă comunic că nu vă trimit nimic.

Am luat hotărîrea ca pentru un timp să renunț la orice activitate publicistică și, în schimb, să studiez mai mult. Cauzele care m-au determinat sînt evidente. Eu sînt tînăr și autodidact în filozofie. Am suficiente cunoștințe ca să-mi formez o anumită convingere și, în caz de nevoie, s-o susțin, dar nu suficiente ca să fac acest lucru într-adevăr cu succes. Iar față de mine exigențele vor fi cu atît mai mari cu cît sînt un „comis-voiajor în filozofie" și nu mi-am dobîndit printr-o diplomă de doctor dreptul de a filozofa. Sper că atunci cînd voi scrie din nou, și voi semna cu propriul meu nume, să corespund acestor exigențe. În plus, acum nu mă pot lansa prea mult, pentru că în curînd voi fi, probabil, din nou nevoit să acord mai mult timp chestiunilor comerciale. Pînă în prezent, activitatea mea publicistică, considerată din punct de vedere subiectiv, s-a rezumat exclusiv la încercări al căror rezultat trebuia să-mi arate dacă aptitudinile mele înnăscute îmi permit să contribui în mod rodnic la progres, să particip activ la mișcarea contemporană. Am motive să fiu satisfăcut de rezultate și consider că acum e de datoria mea ca prin studii științifice, pe care le continui cu și mai multă plăcere, să-mi însușesc într-o măsură și mai mare și ceea ce omul nu capătă de la naștere.

Vă propun ca în octombrie, cînd mă voi întoarce în patria mea renană, să ne întîlnim la Dresden și să vorbim mai pe larg despre acest lucru. Pînă atunci, vă doresc numai bine și vă rog să vă amintiți din cînd în cînd de mine.

Berlin, 26. VII. 1842

Al dv., F. Engels

Ați citit obiecțiile lui Jung [176] ? După părerea mea e tot ce-a scris el mai bun pînă în prezent. De altfel, acum se găsește aici un alt Jung, de la „Rheinische Zeitung" care apare la Köln, — și el o să vă viziteze peste cîteva săptămîni, cînd se întoarce.

A R L M A R X

1 8 4 4

MANUSCRISE
ECONOMICO-FILOZOFICE
DIN 1844[171]

Scris de K. Marx în aprilie-august 1844
Publicat pentru prima oară (parțial) în 1927 de Institutul
de marxism-leninism în limba rusă și în 1932 (integral) în limba germană
Se tipărește după manuscris. Tradus din limba germană

PREFAȚĂ

În „Deutsch-Französische Jahrbücher" am promis să fac critica științei dreptului și a statului sub forma unei critici a filozofiei *hegeliene* a dreptului [172]. La pregătirea textului pentru tipar, îmbinarea criticii îndreptate exclusiv împotriva gîndirii speculative cu critica diverselor discipline propriu-zise s-a dovedit a fi cu desăvîrșire inadecvată, stînjenind expunerea materialului și îngreuind înțelegerea lui. În plus, dată fiind bogăția și diversitatea temelor de tratat, înghesuirea întregului material într-o *singură* lucrare ar fi fost posibilă numai în cadrul unei expuneri prin excelență aforistice, iar aceasta, la rîndul ei, ar fi creat *aparența* unei sistematizări arbitrare. De aceea îmi propun să fac critica dreptului, a moralei, a politicii etc. într-o serie de broșuri succesive, de sine stătătoare, urmînd ca în încheiere să încerc a înfățișa într-o lucrare specială conexiunea întregului, corelația dintre diferitele părți și, în sfîrșit, să supun unei critici prelucrarea speculativă a acestui material. Din acest motiv, în lucrarea de față legătura dintre economia politică și stat, drept, morală, viața civilă etc. va fi atinsă numai în măsura în care însăși economia politică atinge „ex professo" * aceste discipline.

Pe cititorul familiarizat cu economia politică e de prisos să-l mai asigur că concluziile mele sînt rodul unei analize esențialmente empirice, bazată pe o conștiincioasă studiere critică a acestei discipline.

〈Recenzentul ignorant însă, care, pentru a-și ascunde nepriceperea totală și paupertatea intelectuală, îl asurzește pe criticul pozitiv cu expresii ca: *„frază utopică"*, sau „critica întru totul

* — „în mod expres". — *Nota trad.*

pură, întru totul hotărîtă și critică", sau „societatea nu numai întemeiată pe ideea de drept, ci și socială, întru totul socială", „masa compactă cu caracter de masă", „oratorii retorici ai masei cu caracter de masă" [173], — acest recenzent abia trebuie să facă dovada că are un cuvînt de spus nu numai în chestiunile sale familiale teologice, ci și la dezbaterea treburilor *laice*. ⟩ *

E de la sine înțeles că, în afară de lucrările socialiștilor francezi și englezi, am folosit și lucrări scrise de socialiști germani. Dar în acest domeniu lucrările germane *originale* și pline de miez se reduc — fără a socoti scrierile lui Weitling — la articolele publicate de *Hess* în „Einundzwanzig Bogen" [174] și la „Schiță a unei critici a economiei politice" [175], publicată de Engels în „Deutsch-Französische Jahrbücher", unde eu, la rîndul meu, am schițat într-o formă cît se poate de generală elementele de bază ale lucrării de față.

⟨ În afară de acești autori, care au tratat în mod critic economia politică, critica pozitivă în general, deci și critica pozitivă germană a economiei politice își datorează adevărata fundamentare descoperirilor lui *Feuerbach*. Și totuși împotriva lucrărilor sale „*Philosophie der Zukunft*" [176] și „Thesen zur Reform der Philosophie" [177] din „Anekdota" — deși pe tăcute sînt larg folosite — s-a urzit, pare-se, o adevărată conspirație a *tăcerii*, generată de invidia meschină a unora și de mînia sinceră a altora. ⟩

Abia cu *Feuerbach* începe critica umanistă și naturalistă *pozitivă*. Cu cît e mai puțin zgomotoasă, cu atît mai sigură, mai profundă, mai largă și mai durabilă este influența lucrărilor lui, singurele care, după „Fenomenologia" și „Logica" lui Hegel, conțin o adevărată revoluție teoretică.

În opoziție cu *teologii critici* [178] din zilele noastre, am considerat absolut necesar să fac în capitolul final al scrierii de față o analiză critică a *dialecticii hegeliene* și a filozofiei hegeliene în general, întrucît pînă în prezent o astfel de lucrare nu a fost întreprinsă. *Lipsa de temeinicie* e inevitabilă la ei, căci chiar și teologul *critic* rămîne *teolog*, ceea ce înseamnă fie că e nevoit să pornească de la anumite premise ale filozofiei, considerată ca autoritate incontestabilă, fie că, dacă în procesul criticii și datorită unor descoperiri făcute de alții au apărut în mintea lui îndoieli privind justețea acestor premise filozofice, el le abandonează din lașitate și fără temei, *face abstracție* de ele, iar aservirea lui față de aceste

* În manuscris, alineatele cuprinse între parantoze ascuțite au fost tăiate de autor. — *Nota red.*

premise și necazul pricinuit de ea se manifestă acum doar într-o formă negativă, inconștientă și sofistică.

〈Această aservire și acest necaz se manifestă doar într-o formă negativă și inconștientă prin aceea că teologul critic ori repetă mereu asigurările privind *puritatea* propriei sale critici, ori, pentru a abate atenția cititorului, ca și propria sa atenție, de la *necesitatea* unei răfuieli definitive între *critică* și sorgintea ei — *dialectica* hegeliană și filozofia germană în general —, de la necesitatea pentru critica contemporană de a depăși propria ei mărginire și primitivitate, el caută, dimpotrivă, să creeze impresia că critica ar avea de-a face doar cu o formă limitată a criticii din afara ei — cu cea care rămîne, să zicem, la nivelul secolului al XVIII-lea — și cu mărginirea *masei*. În sfîrșit, cînd se fac descoperiri — asemenea celor *feuerbachiene* — cu privire la esența propriilor sale premise *filozofice*, teologul critic se străduiește să creeze impresia că *el* ar fi acela care a făcut aceste descoperiri, în care scop el procedează în felul următor : nefiind în stare să prelucreze rezultatele acestor descoperiri, pe de o parte, el le aruncă — sub formă de *lozinci gata formulate* — în capul autorilor care se mai află în captivitatea filozofiei, iar pe de altă parte caută să se convingă pe sine însuși că se află deasupra acestor descoperiri, operînd pe ascuns, cu perfidie și scepticism, împotriva criticii feuerbachiene a *dialecticii* lui Hegel, cu acele elemente ale acestei *dialectici* pe care el încă nu le găsește în această critică și care încă nu i se oferă spre folosință într-o formă critic prelucrată ; el însuși nu încearcă și nici nu-i în stare să pună aceste elemente într-o legătură adecvată cu critica, ci operează cu ele pur și simplu în forma proprie dialecticii hegeliene. Așa, de pildă, el folosește categoria dovezii mijlocitoare împotriva categoriei adevărului pozitiv care pornește de la sine însuși. Căci criticul teologic găsește cît se poate de firesc ca filozofii *să facă* tot ce este necesar pentru a-i da lui posibilitatea *de a pălăvrăgi* despre puritatea și fermitatea criticii, despre critica întru totul critică, și el se crede adevăratul *biruitor al filozofiei* atunci cînd *simte*, de pildă, că cutare sau cutare moment al lui Hegel lipsește la Feuerbach, căci, deși practică idolatria spiritualistă a *„conștiinței de sine"* și a *„spiritului"*, criticul teologic nu reușește totuși să treacă de la senzație la conștiință.〉

Privită mai îndeaproape, *critica teologică*, care la începutul mișcării reprezentase un moment realmente progresist, se dovedește a nu fi, în ultimă analiză, altceva decît o încununare și o consecință — degenerate într-o *caricatură teologică* — a vechiu-

lui *transcendentalism filozofic*, şi îndeosebi a celui *hegelian*. Cu alt prilej voi arăta amănunţit acest interesant act de justiţie al istoriei, care rezervă acum teologiei, dintotdeauna locul putred al filozofiei, rolul de disciplină care prin exemplul ei demonstrează descompunerea negativă a filozofiei, adică procesul ei de putrezire [179].

<În ce măsură, pe de altă parte, descoperirile lui *Feuerbach* privind esenţa filozofiei făceau să mai fie necesară, cel puţin pentru *demonstrarea* lor, o delimitare critică de dialectica filozofică — acest lucru se va vedea din însăşi expunerea mea.>

Salariul este determinat prin lupta antagonistă dintre capitalist și muncitor. Victoria îi revine în mod necesar celui dintîi, pentru că poate trăi fără muncitor un timp mai îndelungat decît poate acesta să trăiască fără el. Asocierea capitaliștilor este uzuală și eficientă ; asocierea muncitorilor este interzisă și are urmări proaste pentru ei. În afară de aceasta, proprietarul funciar și capitalistul posesor de bani pot adăuga la veniturile lor și beneficiul de întreprinzător, în timp ce muncitorul nu poate adăuga la cîștigul său din muncă nici rentă funciară, nici dobînzi la capital. De aceea e atît de mare concurența dintre muncitori. Numai pentru ei, așadar, separația dintre capital, proprietate funciară și muncă este inevitabilă, esențială și dăunătoare. Capitalul și proprietatea funciară nu sînt obligate să rămînă în cadrul acestei abstracții, în timp ce munca muncitorului nu poate depăși acest cadru.

Muncitorului, așadar, separația dintre capital, rentă funciară și muncă îi este fatală.

Cea mai scăzută rată a salariului — și singura necesară — este valoarea subzistenței muncitorului în timpul muncii, la care se adaugă ceea ce îi trebuie pentru a-și putea întreține familia și pentru ca rasa muncitorilor să nu se stingă. După Smith, salariul obișnuit este cel mai scăzut minim compatibil cu „simple humanité" ★ [180], adică cu o existență de vită.

Cererea de oameni reglează în mod necesar producția de oameni, ca și pe aceea a oricărei alte mărfi. Dacă oferta depășește considerabil cererea, o parte din muncitori coboară la nivelul unei existențe de mizerie sau mor de inaniție. Existența muncitorului se reduce, așadar, la condițiile de existență ale oricărei alte mărfi. Mun-

★ — „simpla existență umană". — *Nota trad*

citorul a devenit o marfă, şi el trebuie să se considere fericit dacă reuşeşte să găsească cumpărător. Dar cererea de care atîrnă viaţa muncitorului depinde de capriciul bogăţaşilor şi al capitaliştilor. Dacă oferta depăşeşte cantitativ cererea, una din componentele preţului (profit, rentă funciară, salariu) se plăteşte sub *preţ*; ca urmare, unul din aceşti factori se sustrage unei asemenea aplicări, şi în felul acesta preţul de piaţă gravitează în jurul preţului natural ca în jurul unui punct central. Dar, în primul rînd, în cazul unei largi diviziuni a muncii, muncitorului îi este extrem de greu să dea muncii sale o altă întrebuinţare, iar în al doilea rînd, din cauza poziţiei sale subordonate faţă de capitalist, muncitorul este primul care trage ponoasele.

Aşadar, de pe urma gravitării preţului de piaţă în jurul preţului natural pierde inevitabil, de cele mai multe ori, muncitorul. Şi tocmai capacitatea capitalistului de a da capitalului său o altă întrebuinţare face ca muncitorul, limitat la cadrul unei anumite ramuri de muncă, să rămînă muritor de foame sau să fie nevoit să se supună tuturor pretenţiilor capitalistului.

Fluctuaţiile accidentale şi subite ale preţului de piaţă afectează renta funciară într-o măsură mai mică decît partea din preţ care se descompune în profit şi salariu, dar şi profitul este afectat într-o măsură mai mică decît salariul. În majoritatea cazurilor, la un salariu care creşte, revine adesea unul care rămîne *staţionar* şi unul care *scade*.

Muncitorul nu e neapărat în cîştig atunci cînd capitalistul cîştigă; dar pierde neapărat o dată cu el. Aşa, de pildă, muncitorul nu cîştigă nimic în cazurile cînd, datorită unui secret de fabricaţie sau secret comercial, datorită unui monopol sau poziţiei favorabile a terenului său, capitalistul menţine preţul de piaţă la un nivel care depăşeşte preţul natural.

Apoi, *preţurile muncii sînt mult mai constante decît preţurile mijloacelor de subzistenţă.* Ele se află adesea într-un raport invers. Într-un an de scumpete, salariile scad datorită scăderii cererii de braţe de muncă şi cresc ca urmare a creşterii preţurilor mijloacelor de subzistenţă. Prin urmare, una o compensează pe cealaltă. În orice caz însă, un număr de muncitori îşi pierd pîinea. În anii de ieftinătate, salariile cresc datorită creşterii cererii de braţe de muncă şi scad ca urmare a scăderii preţurilor la mijloacele de subzistenţă. Aşadar, una o compensează pe cealaltă.

Un alt dezavantaj pentru muncitor e următorul:

Deosebirea dintre preţurile muncii prestate de muncitori de profesiuni diferite este mult mai mare decît deosebirea dintre profiturile obţinute în domenii diferite de investire a capitalului. În

muncă se manifestă întreaga diversitate naturală, spirituală și socială a activității individuale și de aceea ea este retribuită în mod diferit, în timp ce capitalul mort păşeşte mereu în aceeaşi cadenţă şi este *indiferent* faţă de activitatea individuală reală.

În general trebuie să remarcăm că ori de cîte ori muncitorul și capitalistul suferă în egală măsură, primul suferă în însăși existența sa, pe cînd cel de-al doilea suferă în ce privește profitul Mamonei sale moarte.

Muncitorul trebuie să lupte nu numai pentru mijloacele sale fizice de subzistență, ci și pentru locul de muncă, adică pentru posibilitatea de a-și desfășura activitatea, pentru mijloacele de care are nevoie pentru a o putea desfășura.

Să luăm principalele trei stări în care se poate afla societatea și să examinăm situația muncitorului în cadrul lor.

1) Dacă avuția societății e în declin, muncitorul suferă mai mult decît oricare altul, căci, deși în starea prosperă a societății clasa muncitoare nu poate cîștiga atît cît cîștigă clasa proprietarilor, totuși *aucune ne souffre aussi cruellement de son déclin que la classe des ouvriers* * [181].

2) Să luăm acum o societate în care avuția e în creștere. Această stare este singura favorabilă muncitorului. Aici apare o concurență între capitaliști. Cererea de brațe de muncă depășește oferta.

Dar, *în primul rînd*, creșterea salariilor face ca muncitorii *să lucreze peste puterile lor*. Cu cît vor să cîștige mai mult, cu atît sînt nevoiți să sacrifice mai mult timp și, renunțînd cu desăvîrșire la orice fel de libertate, să presteze o muncă de rob în serviciul avidității. Prin aceasta ei își scurtează durata vieții. Această scurtare a duratei vieții muncitorilor este o împrejurare favorabilă pentru clasa muncitoare în ansamblu, căci datorită ei apare neîncetat o nouă cerere de brațe de muncă. Această clasă e întotdeauna nevoită să sacrifice o parte din ea însăși pentru a nu pieri în întregime.

Apoi, cînd se află o societate în stare de îmbogățire crescîndă? Cînd în țară cresc capitalurile și veniturile. Dar

α) acest lucru este posibil numai prin acumularea unei mari cantități de muncă, căci capitalul este muncă acumulată; prin urmare, acest lucru este posibil numai datorită faptului că muncitorul este deposedat de o parte tot mai mare din produsul muncii sale, că propria sa muncă i se opune tot mai mult ca proprietate străină, iar mijloacele necesare pentru existența și activitatea sa se concentrează într-o măsură tot mai mare în mîinile capitalistului.

β) Acumularea capitalului intensifică diviziunea muncii, iar divi-

* — *nici o clasă nu suferă atît de crincen de pe urma declinului avuției societății ca clasa muncitoare.* — Nota trad.

ziunea muncii mărește numărul muncitorilor, și invers : sporirea numărului muncitorilor intensifică diviziunea muncii, la fel cum diviziunea muncii mărește acumularea capitalurilor. Pe măsura dezvoltării acestei diviziuni a muncii, de o parte, și a acumulării capitalurilor, de alta, muncitorul devine, într-o măsură tot mai mare, întru totul dependent de muncă, și anume de o muncă bine determinată, foarte unilaterală și mecanică. Paralel cu reducerea lui spirituală și fizică la rolul de mașină, paralel cu transformarea lui din om într-o activitate abstractă și într-un simplu stomac, el devine tot mai dependent de toate fluctuațiile prețului de piață, de întrebuințarea capitalurilor și de capriciile celor bogați. Totodată, datorită creșterii numerice a clasei de oameni care trăiesc exclusiv din muncă, se accentuează concurența dintre muncitori și, în consecință, scade prețul lor. În sistemul de fabrică, această situație a muncitorilor atinge punctul culminant.

γ) Într-o societate cu prosperitate crescîndă, numai oamenii cei mai bogați pot trăi din dobînda banilor lor. Toți ceilalți trebuie să-și investească capitalul într-o întreprindere industrială sau comercială. Ca urmare, crește concurența dintre capitaliști, crește concentrarea capitalurilor, marii capitaliști îi ruinează pe cei mici, iar o parte dintre foștii capitaliști coboară în rîndurile clasei muncitorilor, care, datorită acestui aflux, suferă, într-o anumită măsură, o nouă scădere a salariilor și devine și mai dependentă de puținii mari capitaliști. O dată cu micșorarea numărului capitaliștilor, concurența dintre ei în ce privește asigurarea cu brațe de muncă dispare aproape cu desăvîrșire, în timp ce, pe măsura creșterii numărului muncitorilor, concurența dintre aceștia din urmă devine cu atît mai acerbă, mai nefirească și mai violentă. Datorită acestui fapt, o parte din masa muncitorească ajunge tot atît de inevitabil în stare de mizerie sau devine pur și simplu muritoare de foame, pe cît de inevitabil o parte din capitaliștii mijlocii coboară în rîndurile clasei muncitoare.

Așadar, chiar și în cazul cînd societatea se află în starea cea mai favorabilă muncitorului, rezultatul inevitabil pentru el este munca excesivă și moartea prematură, reducerea lui la rolul de mașină, de rob al capitalului, a cărui acumulare i se opune amenințător, o nouă concurență, moartea de inaniție sau viața de mizerie a unei părți a muncitorimii.

Creșterea salariului trezește în muncitor setea de îmbogățire proprie capitalistului, pe care însă el nu o poate astîmpăra decît sacrificîndu-și spiritul și corpul. Creșterea salariului presupune și atrage după sine acumularea de capital ; datorită ei, produsul muncii i se opune muncitorului ca ceva din ce în ce mai străin.

La fel și diviziunea muncii îl face pe muncitor tot mai unilateral și mai dependent, generînd totodată nu numai concurența oamenilor, ci și pe cea a mașinilor. Deoarece muncitorul e redus la rolul de mașină, aceasta i se poate opune în calitate de concurent. În sfîrșit, așa cum acumularea capitalului mărește cantitatea de muncă și deci numărul muncitorilor, tot astfel, datorită acestei acumulări, una și aceeași cantitate de muncă produce *o cantitate mai mare de produse*; aceasta duce la supraproducție, și în cele din urmă face ca o parte considerabilă a clasei muncitoare să rămînă fără lucru sau să-și vadă reduse salariile la un minim mizer.

Acestea sînt urmările unei stări a societății care este cea mai favorabilă muncitorului, și anume starea în care avuția socială *crește, progresează.*

În cele din urmă însă, această stare de creștere trebuie să-și atingă cîndva punctul culminant. Care va fi atunci situația muncitorului ?

3) „Într-o țară care a atins culmea bogăției..., atît salariul muncii cît și profitul capitalului vor fi probabil foarte scăzute... concurența dintre muncitori în căutare de lucru va fi desigur așa de mare, încît va reduce salariul la ceea ce ar fi abia suficient pentru întreținerea numărului dat de muncitori, iar țara fiind deja pe deplin populată, acest număr n-ar putea fi sporit niciodată" [182].

Surplusul ar fi condamnat la dispariție.

Așadar, în starea de declin a societății — mizerie crescîndă pentru muncitor; în starea ei prosperă — o formă complexă de mizerie; iar în starea de maximă prosperitate — mizerie staționară.

Deoarece însă, după Smith, o societate nu este fericită cînd majoritatea membrilor ei suferă, deoarece, după cum am văzut, chiar și starea cea mai prosperă a societății duce la o asemenea suferință a majorității și deoarece economia politică (și în general societatea în care domnește interesul privat) duce la această stare de maximă prosperitate, reiese că scopul sistemului economic este *nefericirea* societății.

Referitor la relația dintre muncitor și capitalist trebuie să mai observăm că pentru acesta din urmă majorarea salariilor se compensează cu prisosință prin reducerea cuantumului total al timpului de muncă și că majorarea salariilor și creșterea dobînzii la capital influențează asupra prețului mărfurilor: prima — ca dobîndă simplă, iar cea de-a doua — ca dobîndă compusă.

Să ne situăm acum în întregime pe punctul de vedere al economiei politice și să comparăm, în lumina principiilor ei, pretențiile teoretice și practice ale muncitorilor.

Economia politică ne spune că la început — și potrivit teoriei — *întregul produs* al muncii aparține muncitorului. În același

timp însă, ea ne spune că în realitate muncitorului îi revine partea cea mai mică din produs, minimul strict necesar: numai atît cît îi trebuie ca să subziste nu ca om, ci ca muncitor, și să procreeze nu specia umană, ci clasa de sclavi-muncitori.

Economia politică ne spune că totul se cumpără pe muncă, iar capitalul nu este altceva decît muncă acumulată; în același timp însă, ea ne spune că muncitorul, foarte departe de a putea cumpăra totul, e, dimpotrivă, nevoit să se vîndă pe sine însuși, să-și vîndă demnitatea de om.

În timp ce renta funciară a trîndavului proprietar funciar reprezintă în majoritatea cazurilor a treia parte din produsul pămîntului, iar profitul capitalistului activ — chiar dublul dobînzii la bani, ceea ce îi revine muncitorului reprezintă, în cazul cel mai bun, atît de puțin, încît, dacă are patru copii, doi din ei sînt condamnați să moară de inaniție.

Pe de o parte, economia politică ne spune că numai prin muncă sporește omul valoarea produselor naturii, că munca este proprietatea sa activă, iar pe de altă parte, potrivit aceleiași economii politice, proprietarul funciar și capitalistul, care, în calitate de proprietar funciar și de capitalist, nu sînt decît niște zei privilegiați și trîndavi, îl domină peste tot pe muncitor și îi dictează legi.

Potrivit economiei politice, munca constituie singurul preț invariabil al lucrurilor, și totuși nimic nu e mai accidental decît prețul muncii și nimic nu este expus unor fluctuații mai mari.

În timp ce diviziunea muncii mărește forța productivă a muncii și sporește avuția și rafinamentul societății, pe muncitor ea îl sărăcește și-l reduce la rolul de mașină. Munca provoacă acumularea de capitaluri și prin aceasta asigură prosperitatea crescîndă a societății, dar în același timp ea îl face pe muncitor tot mai dependent de capitalist, intensifică concurența dintre muncitori, îi tîrăște pe aceștia în cursa febrilă a supraproducției, care este urmată de un tot atît de puternic declin al producției.

Potrivit economiei politice, interesele muncitorului nu se află niciodată în opoziție cu interesele societății, pe cînd în realitate societatea se află întotdeauna, în mod necesar, în opoziție cu interesele muncitorilor.

Economia politică arată că interesele muncitorilor nu sînt niciodată opuse intereselor societății, 1) pentru că majorarea salariilor este cu prisosință compensată de reducerea timpului de muncă cheltuit, precum și de celelalte urmări descrise mai sus, și 2) pentru

că în raport cu societatea întregul produs brut e produs net, și numai în raport cu indivizii privați contează produsul net.

Dar că munca însăși, nu numai în condițiile ei actuale, ci în genere, în măsura în care nu are alt scop decît sporirea avuției, este dăunătoare și nefastă, — aceasta reiese din argumentarea economiștilor, fără ca ei s-o știe.

Potrivit teoriei, renta funciară și profitul la capital sînt *scăzăminte* din salariu. În realitate însă, salariul este un scăzămînt pe care pămîntul și capitalul îl fac în favoarea muncitorului, o cedare de produs al muncii către muncitor, către muncă.

Cînd societatea se află în declin, muncitorul este acela care suferă cel mai mult. Greutatea specifică a apăsării la care este el supus se datorește situației lui de muncitor, dar apăsarea în genere se datorește orînduirii societății.

Iar cînd societatea e în progres, pauperizarea și distrugerea muncitorului este produsul muncii sale și al avuției produse de el. Cu alte cuvinte, mizeria decurge din însăși *esența* muncii din zilele noastre.

Starea de maximă bogăție a societății — acest ideal care, într-o măsură mai mare sau mai mică, e totuși pe punctul de a fi atins și care în orice caz constituie țelul economiei politice, ca și al societății burgheze — înseamnă pentru muncitori *mizerie staționară*.

Se înțelege de la sine că pe *proletar*, adică pe omul care, nedispunînd nici de capital, nici de rentă funciară, trăiește exclusiv din muncă, și anume dintr-o muncă unilaterală, abstractă, economia politică îl consideră numai ca *muncitor*. De aceea ea poate să susțină că, asemenea oricărui cal, muncitorul trebuie să capete atît cît îi trebuie ca să poată munci. Ea nu-l consideră în timpul cînd nu lucrează, nu-l consideră ca ființă umană, ea lasă aceasta în seama instanțelor corecționale, în seama medicilor și a religiei, a tabelelor statistice și politicii, în seama starostelui cerșetorilor.

Să ne ridicăm acum deasupra nivelului economiei politice și să căutăm în tezele expuse mai sus — și redate aproape în termenii economiei politice — răspuns la următoarele două întrebări :

1) Ce sens are în dezvoltarea omenirii această reducere a majorității ei la muncă abstractă ?

2) Ce greșeli comit reformatorii *en détail*, dintre care unii vor *să ridice* salariile spre a îmbunătăți astfel situația clasei munci-

toare, în timp ce alții (de exemplu Proudhon) consideră că țelul revoluției sociale este *egalizarea* salariilor ?

În economia politică, *munca* figurează numai ca *activitate lucrativă*.

„Se poate afirma că ocupațiile care presupun aptitudini speciale sau o îndelungată pregătire prealabilă au devenit în genere mai rentabile, în timp ce, în condițiile concurenței crescînde, salariul corespunzător pentru activitate mecanic-uniformă, la care oricine se poate adapta ușor și repede, a scăzut și trebuia să scadă inevitabil. Dar tocmai *acest* fel de muncă este, în actualul ei stadiu de organizare, cel mai răspîndit. Prin urmare, dacă un muncitor din prima categorie cîștigă acum de 7 ori mai mult decît acum 50 de ani, să zicem, iar cîștigul unuia din categoria a doua a rămas neschimbat, înseamnă că *în medie* amîndoi cîștigă, desigur, de 4 ori mai mult ca înainte. Dar dacă într-o țară oarecare fac parte din prima categorie 1 000 de oameni, iar din cea de-a doua 1 000 000, reiese că 999 000 nu trăiesc mai bine ca acum 50 de ani, și dacă între timp prețurile bunurilor de primă necesitate au crescut, trăiesc chiar *mai prost* ca înainte. Și cu asemenea superficiale calcule de *cître medii* vor unii să se autoînșele în privința clasei celei mai numeroase a populației. Afară de aceasta, mărimea *salariului* nu este decît *unul* dintre criteriile de apreciere a *venitului muncitorului*, întrucît pentru măsurarea venitului său este esențial să se țină seama și de *durata* asigurată a acestui venit, lucru despre care nici nu poate fi vorba în condițiile anarhiei create de așa-numita liberă concurență, cu mereu repetatele ei fluctuații și perioade de stagnare. În sfîrșit, nu trebuie pierdută din vedere nici deosebirea existentă în ce privește durata obișnuită a *zilei de muncă* atunci și astăzi. În ultimii 25 de ani, adică tocmai după ce în industria bumbacului au fost introduse mașini care economisesc muncă, goana după profit a întreprinzătorilor a făcut ca ziua de muncă a muncitorilor englezi din această ramură industrială să crească la 12—16 ore ; or, dat fiind dreptul — recunoscut încă pretutindeni — al celor bogați de a-i exploata nelimitat pe cei săraci, creșterea zilei de muncă într-una din țări și într-una din ramurile industriale nu putea să nu aibă efecte, într-o măsură mai mare sau mai mică, și în alte părți" *(Schulz,* „Die Bewegung der Produktion". p. 65 [158]).

„Dar chiar dacă ar fi tot atît de adevărat pe cît e de fals că venitul mediu *al tuturor* claselor societății a crescut, e posibil totuși ca deosebirile dintre venituri și *relativa* rămînere în urmă a unora dintre ele față de altele să fi devenit mai accentuate, iar în consecință, opoziția dintre bogăție și sărăcie să fi devenit mai pronunțată. Căci tocmai *pentru că* producția totală crește, și în aceeași măsură se înmulțesc și trebuințele, dorințele și pretențiile, sărăcia *relativă* poate să crească, în timp ce sărăcia *absolută* scade. Samoiedul, care consumă untură de focă și pește rînced, nu e sărac, căci în societatea sa închisă toți au aceleași trebuințe. Dar într-un stat *care progresează*, în care în decurs de un deceniu, să zicem, producția totală — raportată la numărul populației — a crescut cu o treime, muncitorul care la sfîrșitul acestui deceniu cîștigă tot atît cît la începutul lui nu a rămas la același nivel de trai ca înainte, ci a devenit cu o treime mai sărac" (op. cit., p. 65—66).

Economia politică însă nu vede în muncitor decît un animal de muncă, o vită redusă la cele mai stricte trebuințe fizice.

„Pentru ca un popor să se poată dezvolta mai liber pe plan spiritual, el trebuie să înceteze de a fi sclavul trebuințelor sale fizice, robul propriului său trup. Înainte de toate trebuie să-i rămînă deci *timp* pentru activitate spirituală creatoare

și pentru desfătări spirituale. Progresul organizării muncii dă posibilitatea de a cîștiga timpul necesar în acest scop. Se știe doar că azi în industria bumbacului, cu noile motoare și mașini perfecționate, un muncitor produce adesea tot atîta cît produceau înainte 100 sau chiar 250—350 de muncitori. Rezultate similare pot fi constatate în toate ramurile de producție, căci forțe naturale exterioare sînt constrînse să participe tot mai mult la munca omului. Dacă cheltuiala de timp și de forță omenească necesare pentru satisfacerea unui anumit cuantum de trebuințe materiale s-a redus la jumătate, înseamnă că o dată cu aceasta, și fără nici un prejudiciu pentru bunăstarea materială, au crescut în aceeași măsură disponibilitățile de timp pentru activitate spirituală creatoare și pentru desfătări spirituale. Dar și în repartizarea prăzii pe care o cucerim de la bătrînul Cronos în arhipropriul său domeniu, totul continuă să depindă încă de voia întîmplării oarbe, nedrepte. În Franța s-a calculat că, în actualul stadiu de dezvoltare a producției, pentru satisfacerea tuturor nevoilor materiale ale societății ar fi de ajuns ca fiecare persoană aptă de muncă să lucreze în medie cinci ore pe zi... Cu toată economia de timp ce se obține prin perfecționarea mașinilor, pentru o mare parte din populație durata muncii de sclav în fabrici a crescut, în loc să scadă" (op. cit., p. 67—68).

„Trecerea de la munca manuală complexă presupune descompunerea acesteia în operații simple. La început însă, mașinilor le revine numai o *parte* din operațiile ce se repetă uniform, iar restul le revine oamenilor. Prin natura lucrurilor și pe baza unei experiențe unanime se poate considera că o asemenea activitate constant uniformă e tot atît de dăunătoare spiritului cît și corpului. De aceea, în cadrul unei asemenea *combinări* a folosirii mașinilor cu diviziunea simplă a muncii între un număr mai mare de brațe de muncă trebuie să iasă la iveală și toate dezavantajele acestei diviziuni. Ele se manifestă, printre altele, în creșterea mortalității muncitorilor din fabrici. Această mare deosebire dintre munca omului *cu ajutorul* mașinii și munca lui *în calitate* de mașină... nu a fost luată în considerație" (op. cit., p. 69).

„Dar în viața viitoare a popoarelor, forțele naturale oarbe care acționează în mașină vor deveni sclavii și iobagii noștri" (op. cit., p. 74).

„În filaturile engleze lucrează 196 818 femei și numai 158 818 bărbați. La fiecare 100 de muncitori care lucrează în bumbăcăriile din comitatul Lancaster revin 103 muncitoare, iar în Scoția chiar 209. În filaturile engleze de in din Leeds revin 147 de muncitoare la fiecare 100 de muncitori ; în Druden și pe coasta de est a Scoției — chiar 280. În mătăsăriile engleze lucrează multe muncitoare ; în filaturile și țesătoriile de lînă, unde se cere mai multă forță fizică, predomină bărbații... În bumbăcăriile nord-americane lucrau în 1833 nu mai puțin de 38 927 de femei, alături de 18 593 de bărbați. Prin urmare, datorită schimbărilor survenite în organizarea muncii, sfera activității de muncă a femeilor s-a lărgit... Femeia a devenit mai independentă din punct de vedere economic... Sexul masculin și cel feminin s-au apropiat unul de altul din punct de vedere social" (op. cit., p. 71—72).

„În filaturile engleze acționate de forța aburului și a apei au lucrat în 1835 : 20 558 de copii între 8 și 12 ani, 35 867 de copii între 12 și 13 ani și 108 208 copii între 13 și 18 ani... Ce-i drept, progresele continui ale mecanicii, eliberîndu-l tot mai mult pe om de operațiile de muncă uniforme, duc la o înlăturare treptată a acestui rău. Dar în calea acestor progrese mai rapide stă tocmai împrejurarea că stăpînii capitalului au posibilitatea de a exploata — pînă la uzură totală — forța de muncă a claselor de jos și chiar a copiilor lor, și aceasta le este mai ușor de realizat și îi costă mai ieftin decît folosirea resurselor mecanicii" (op. cit., p. 70—71).

„Lordul Brougham adresează muncitorilor chemarea : «Deveniți capitaliști !»... Nenorocirea e că milioane de oameni își pot procura minimul strict necesar trăi-

lui numai printr-o muncă încordată, care îi ruinează fizicește și îi schilodește pe plan moral și intelectual ; că ei mai trebuie să se considere fericiți cînd au nefericirea de a găsi chiar și o *astfel* de muncă" (op. cit., p. 60).

„Pour vivre donc, les non-propriétaires sont obligés de se mettre directement ou indirectement *au service* des propriétaires, c'est-à-dire sous leur dépendance" * (Pecquer, „Théorie nouvelle d'économie sociale etc.", p. 409) [184].

Domestiques — gages ; ouvriers — salaires ; employés — traitement ou *émoluments* ** (op. cit., p. 409, 410).

„Louer son travail", „prêter son travail à l'intérêt", „travailler à la place d'autrui".

„Louer la matière du travail", „prêter la matière du travail à l'intérêt", „faire travailler autrui à sa place" *** (op. cit., p. 411).

„Cette constitution économique condamne les hommes à des métiers tellement abjects, à une dégradation tellement désolante et amère, que la sauvagerie apparaît en comparaison comme une royale condition" **** (op. cit., p. 417—418) :

„La prostitution de la classe non-propriétaire sous toutes les formes" ***** (p. 421 și urm.). Peticarii.

În lucrarea sa „Solution du problème de la population etc.", Paris, 1842 [185], *Ch. Loudon* evaluează la 60 000—70 000 numărul prostituatelor din Anglia. Tot atît de mare este numărul „des femmes d'une vertu douteuse" ****** (p. 228).

„La moyenne vie de ces infortunées créatures sur le pavé, après qu'elles sont entrées dans la carrière du vice, est d'environ six ou sept ans. De manière que pour maintenir le nombre de 60 à 70 000 prostituées, il doit y avoir, dans les 3 royaumes, au moins 8 à 9 000 femmes qui se vouent à cet infâme métier chaque année, ou environ *vingt-quatre* nouvelles victimes par jour, ce qui est la moyenne *d'une* par heure ; et conséquemment, si la même proportion a lieu sur toute la surface du globe, il doit y avoir constamment un million et demi de ces malheureuses" ******* (op. cit., p. 229).

„La population des misérables croît avec leur misère, et c'est à la limite extrême du dénûment que les êtres humains se pressent en plus grand nombre pour se disputer le droit de souffrir... En 1821, la population de l'Irlande était de 6 801 827. En 1831, elle s'était élevée à 7 764 010 ; c'est 14 p.% d'augmentation en dix ans. Dans le Leinster, province où il y le plus d'aisance, la population

* — „Așadar, pentru a putea trăi, oamenii lipsiți de proprietate sînt nevoiți să intre, direct sau indirect, *în serviciul* proprietarilor, adică să devină dependenți de aceștia". — *Nota trad.* ** — Personalul casnic — leafă ; muncitorii — salariu ; funcționarii — retribuție. — *Nota trad.* *** — „A închiria munca sa", „a împrumuta cu dobîndă munca sa", „a munci în locul altuia".
„A da cu chirie obiectul muncii", „a împrumuta cu dobîndă obiectul muncii", „a pune pe altul să lucreze în locul tău". — *Nota trad.* **** — „Această orînduire economică condamnă pe oameni la ocupații atît de abjecte, la o degradare atît de tristă și de amară, încît, în comparație cu traiul lor, starea de sălbăticie pare un adevărat rai". — *Nota trad.* ***** — „Prostituția pe care o practică sub toate formele clasa celor lipsiți de proprietate". — *Nota trad.* ****** — „femeilor cu moralitate dubioasă". — *Nota trad.* ******* „Durata medie a vieții acestor nenorocite ființe fără căpătîi, după ce au pornit pe calea viciului, este de aproximativ 6—7 ani. Prin urmare, pentru ca numărul prostituatelor să se mențină între 60 000 și 70 000, este necesar ca în cele trei regate să se consacre anual acestei meserii infame cel puțin 8 000—9 000 de femei, ceea ce înseamnă zilnic 24 de victime noi, sau în medie *una* în fiecare oră ; dacă aceeași proporție este valabilă pentru întregul glob, înseamnă că numărul acestor ființe nenorocite se menține constant în jurul cifrei de 1 500 000". — *Nota trad.*

n'a augmenté que de 8p.% tandis que, dans le Connaught, province la plus misérable, l'augmentation s'est élevée à 21 p.%. (Extraits des Enquêtes publiées en Angleterre sur l'Irlande. Vienne, *1840*)" *. *Buret*, „De la misère etc.", t. I, p. 36—37 [186]. Economia politică consideră munca în mod abstract, ca pe un lucru; „le travail est une marchandise" **; dacă prețul este ridicat, înseamnă că marfa e foarte cerută; dacă e scăzut, înseamnă că oferta e foarte mare; „comme marchandise, le travail doit de plus en plus baisser de prix" ***; la aceasta contribuie în parte concurența dintre capitalist și muncitor, iar în parte concurența dintre muncitori. „...La population ouvrière, marchande de travail, est forcément réduite à la plus faible part du produit... la théorie du travail marchandise est-elle autre chose qu'une théorie de servitude déguisée ?" **** (op. cit., p. 43). „Pourquoi donc n'avoir vu dans le travail qu'une valeur d'échange ?" ***** (op. cit., p. 44). Marile ateliere cumpără de preferință munca femeilor și a copiilor pentru că e mai ieftină decît cea a bărbaților (ibid.). „Le travailleur n'est point vis-à-vis de celui qui l'emploie dans la position d'un *libre vendeur*... le capitaliste est toujours libre d'employer le travail, et l'ouvrier est toujours forcé de le vendre. La valeur du travail est complètement détruite, s'il n'est pas vendu à chaque instant. Le travail n'est susceptible ni d'accumulation, ni même d'épargne, à la différence des véritables [marchandises].

Le travail c'est la vie, et si la vie ne s'échange pas chaque jour contre des aliments, elle souffre et périt bientôt. Pour que la vie de l'homme soit une marchandise, il faut donc admettre l'esclavage" ****** (op. cit., p. 49—50). Dacă munca este o marfă, ea este o marfă cu proprietăți dintre cele mai nefaste. Dar chiar după principiile fundamentale ale economiei politice, munca nu este o marfă, pentru că nu e *„le libre résultat d'un libre marché"* *******. Actualul regim economic „abaisse à la fois et le prix et la rémunération du travail; il perfectionne l'ouvrier et dégrade l'homme" ******** (op. cit., p. 52—53). „L'industrie est devenue une guerre et le commerce un jeu" ********* (op. cit., p. 62).

* — „Populația pauperă crește o dată cu mizeria, iar la limita extremă a pauperizării, ființele umane se îmbulzesc în cel mai mare număr, pentru a-și disputa una altela dreptul la suferință... În 1821, populația Irlandei număra 6 801 827 de suflete. În 1831, numărul locuitorilor acestei țări a ajuns la 7 764 010; este o creștere de 14% în decurs de 10 ani. În Leinster, provincia cu cel mai înalt nivel de trai, creșterea populației a fost de numai 8%, pe cînd la Connaught, provincia cea mai pauperă, creșterea a reprezentat 21% („Extras din cercetările statistice referitoare la Irlanda, publicate în Anglia". Viena, 1840)". — *Nota trad.* ** — „munca este o marfă". — *Nota trad.* *** — „prețul muncii, ca marfă, trebuie să scadă din ce în ce mai mult". — *Nota trad.* **** — „...Populația muncitorească, care-și vinde munca, e prin forța lucrurilor nevoită să se mulțumească cu o parte infimă a produsului... Este oare teoria muncii-marfă altceva decît o teorie a robiei deghizate ?". — *Nota trad.* ***** — „De ce nu s-a văzut în muncă altceva decît o valoare de schimb ?" — *Nota trad.* ****** — „În raport cu acela care îi folosește munca, muncitorul nu se află cîtuși de puțin în postura de *vînzător liber*... capitalistul e întotdeauna liber să întrebuințeze munca, muncitorul însă e întotdeauna nevoit s-o vîndă. Valoarea muncii se distruge cu desăvîrșire dacă aceasta din urmă nu se vinde în fiecare clipă. Spre deosebire de mărfurile adevărate, munca nu poate fi nici acumulată, nici măcar economisită. Munca înseamnă viață, și dacă viața nu se schimbă zilnic pe produse alimentare, ea suferă și piere curînd. Pentru ca viața omului să fie o marfă, trebuie să admitem sclavia" — *Nota trad.* ******* — *„rezultatul liber al unei tranzacții libere"*. — *Nota trad.* ******** — „face să scadă atît prețul cît și retribuirea muncii; el îl perfecționează pe muncitor și-l degradează pe om". — *Nota trad.* ********* — „Industria a devenit un război, iar comerțul un joc". — *Nota trad.*

Numai mașinile de prelucrat bumbac îndeplinesc (în Anglia) munca a 84 000 000 de muncitori manuali (op. cit., p. 193).

Industria s-a aflat pînă acum în starea unui război de cucerire ; „elle a prodigué à vie des hommes qui composaient son armée avec autant d'indifférence que les grands conquérants. Son but était la possession de la richesse, et non le bonheur des hommes" * *(Buret,* op. cit., p. 20). „Ces intérêts (sc. économiques), librement abandonnés à eux-mêmes... doivent nécessairement entrer en conflit ; ils n'ont d'autre arbitre que la guerre, et les décisions de la guerre donnent aux uns la défaite et la mort, pour donner aux autres la victoire... C'est dans le conflit des forces opposées que la science cherche l'ordre et l'équilibre : la *guerre perpétuelle* est selon elle le seul moyen d'obtenir la paix ; cette guerre s'appelle la concurrence" ** (op. cit., p. 23).

„Pentru a putea duce cu succes războiul industrial e nevoie de armate numeroase, care să poată fi concentrate într-un singur sector și aruncate în luptă fără a se ține seama de pierderi. Și nu din devotament sau dintr-un simț al datoriei îndură soldații acestei armate povara eforturilor ce li se impun, ci numai pentru a scăpa de foamea ce îi amenință inevitabil. Față de șefii lor, ei nu nutresc nici un sentiment de recunoștință, nici o afecțiune. La rîndul lor, aceștia din urmă nu au pic de bunăvoință față de cei din subordinea lor ; pentru ei, acești subordonați nu sînt oameni, ci unelte de producție, care trebuie să aducă cît mai multe venituri cu cît mai puține cheltuieli. Aceste populații muncitorești, din ce în ce mai aglomerate, nu au nici măcar certitudinea că vor fi întotdeauna întrebuințate ; industria, care le-a adunat laolaltă, le dă posibilitatea să trăiască numai atunci cînd are nevoie de ele, dar de îndată ce se poate dispensa de munca lor, le lasă, fără ezitare, în voia soartei ; și muncitorii sînt nevoiți să-și ofere persoana și forța la prețul ce li se acordă. Cu cît munca ce li se dă e mai îndelungată, mai chinuitoare și mai dezgustătoare, cu atît e mai prost plătită ; uneori vezi muncitori care, lucrînd cu neîntreruptă încordare timp de 16 ore pe zi, abia dacă reușesc să-și cumpere astfel dreptul de a nu muri de foame" (op. cit., p. 68—69).

„Nous avons la conviction... partagée par les commissaires chargés de l'enquête sur la condition des tisserands à la main, que les grandes villes industrielles perdraient, en peu de temps, leur population de travailleurs, si elles ne recevaient à chaque instant des campagnes voisines des recrues continuelles d'hommes sains, de sang nouveau" *** (op. cit., p. 362).

* — „ca a frosit viețile oamenilor din care i se alcătuia armata cu aceeași nepăsare ca și marii cuceritori. Țelul ei era stăpînirea de avuții, și nu fericirea oamenilor". — *Nota trad.* ** — „Aceste interese (adică interesele economice), dacă sînt lăsate în voia jocului lor liber... nu pot să nu intre în conflict unele cu altele ; ele nu au alt arbitru decît războiul, iar sentințele acestuia condamnă pe unii la înfrîngere și la moarte, pentru a asigura altora victoria... În acest conflict dintre forțele opuse caută știința echilibrul și ordinea ; după părerea ei, *războiul perpetuu* este singurul mijloc de a obține pacea ; acest război se numește concurență". — *Nota trad.* *** — „Sîntem convinși — și este o convingere pe care o împărtășesc și comisarii însărcinați cu cercetarea condițiilor de trai ale țesătorilor manuali — că marile orașe industriale și-ar pierde în scurt timp populația muncitorească dacă satele vecine nu le-ar asigura un aflux continuu de oameni sănătoși, de sînge proaspăt". — *Nota trad.*

1) CAPITALUL

1) Pe ce se întemeiază capitalul, adică proprietatea privată asupra produselor muncii altuia ?

„Chiar dacă nu se reduce la furt sau la înşelăciune, capitalul are nevoie totuşi de concursul legislaţiei pentru consfinţirea dreptului de succesiune" (*Say*, vol. I, p. 136, notă [187]).

Cum devine cineva proprietar de fonduri productive ? Cum devine el proprietarul bunurilor produse cu ajutorul acestor fonduri ?

Prin intermediul *dreptului pozitiv* (*Say*, vol. II, p. 4).

Ce se dobîndeşte o dată cu capitalul, de pildă atunci cînd se moşteneşte o mare avere ?

„O persoană care dobîndeşte sau moşteneşte o avere mare nu dobîndeşte, prin însuşi acest fapt, accesul la puterea politică. Puterea pe care această posesiune i-o conferă nemijlocit este aceea *de a cumpăra* dreptul de a dispune de toată munca sau de toate produsele muncii aflate la un moment dat pe piaţă (*Smith*, vol. I, p. 61).

Capitalul este, aşadar, *puterea de comandă* asupra muncii şi asupra produselor ei. Capitalistul posedă această putere nu în virtutea însuşirilor sale personale sau omeneşti, ci numai în calitate de *proprietar* al capitalului. Ceea ce constituie puterea sa este puterea *de cumpărare* a capitalului său, căreia nu-i poate rezista nimic.

Mai încolo vom vedea, în primul rînd, cum îşi exercită capitalistul, prin intermediul capitalului său, puterea de comandă asupra muncii, iar apoi vom vedea şi puterea de comandă a capitalului asupra capitalistului însuşi.

Ce este capitalul ?

„Une certaine quantité de *travail amassé* et mis en reserve" * (*Smith*, vol. II, p. 312).

* — „O anumită cantitate de *muncă acumulată* şi pusă la o parte". — *Nota tradi*

Capitalul este *muncă acumulată*.

2) Numim *fond* (*fonds*, stock) orice acumulare de produse ale solului şi ale muncii industriale. Fondul se numeşte *capital* numai atunci cînd aduce posesorului său venit, sau profit (*Smith*, vol. II, p. 191).

2) PROFITUL LA CAPITAL

Profitul la capital, sau *venitul adus de capital*, e cu totul deosebit de *salariu*. Deosebirea dintre ele se manifestă în două moduri: în primul rînd, profitul la capital e în întregime determinat de valoarea capitalului întrebuinţat, deşi la capitaluri diferite munca de supraveghere şi conducere poate fi egală. În plus, în marile fabrici toată această muncă este încredinţată unui funcţionar special, al cărui salariu nu e nicidecum în raport cu capitalul a cărui funcţionare el o supraveghează, şi cu toate că în acest caz munca proprietarului se reduce aproape la zero, el pretinde totuşi ca profitul său să fie direct proporţional cu capitalul (*Smith*, vol. I, p. 97–99).

Pe ce se întemeiază pretenţia capitalistului de a se păstra această proporţie între profit şi capital?

El n-ar avea nici un *interes* să întrebuinţeze pe muncitori dacă nu s-ar aştepta ca vînzarea produselor lor să-i aducă ceva mai mult decît e necesar pentru înlocuirea fondurilor avansate pentru plata salariilor; şi n-ar avea nici un *interes* să întrebuinţeze o sumă mare — şi nu una mică — de fonduri dacă profitul său n-ar fi direct proporţional cu mărimea capitalului întrebuinţat (*Smith*, vol. I, p. 96—97).

Aşadar, capitalistul scoate profit calculîndu-l, în primul rînd, asupra salariilor, iar în al doilea rînd asupra materiilor prime avansate.

Care este deci corelaţia dintre profit şi capital?

Dacă nu e de loc uşor de stabilit care e rata mijlocie obişnuită a salariului într-un anumit loc şi la un anumit moment, cu atît mai greu e de stabilit care e profitul la capital. Variaţiile de preţ ale mărfurilor cu care operează capitalistul, reuşita sau eşecul rivalilor şi clienţilor săi, mii de alte întîmplări cărora le sînt expuse mărfurile atît în timpul transportului lor, cît şi la locurile de depozitare, — toate acestea determină schimbări zilnice, aproape orare, în mărimea profitului (*Smith*, vol. I, p. 179—180). Cu toată imposibilitatea de a stabili cu precizie mărimea profitului la capital, o idee totuşi ne putem face despre această mărime, judecînd după *dobînda la bani*. Oriunde se poate realiza un profit mare cu ajutorul banilor se plăteşte o dobîndă mare pentru dreptul de a-i întrebuinţa; dacă însă profitul nu e prea mare, nici dobînda nu va fi prea mare (*Smith*, vol. I, p. 181). Proporţia dintre rata obişnuită a dobînzii şi rata profitului net variază în mod necesar o dată cu creşterea sau scăderea profitului. În Marea Britanie se consideră că dublul dobînzii este ceea ce negustorii numesc *un profit onest, moderat şi rezonabil*, termeni care nu exprimă altceva decît un *profit obişnuit şi normal* (*Smith*, vol. I, p. 198).

Care este *cea mai scăzută* rată a profitului? Care e *cea mai ridicată*?

Cea mai scăzută rată a profitului obișnuit la capital trebuie să fie întotdeauna *ceva mai mare* decît e necesar pentru acoperirea pierderilor ocazionale la care este expusă orice întrebuințare de capital. Acest surplus nu este, propriu-zis, altceva decît profitul sau cîștigul net. La fel stau lucrurile și în ceea ce privește rata cea mai scăzută a dobînzii *(Smith,* vol. I, p. 196).

Rata cea mai ridicată la care pot ajunge profiturile obișnuite este aceea la care ele înghit, din prețul marii majorități a mărfurilor, *întreaga rentă funciară* și reduc salariul conținut în marfă la *nivelul cel mai scăzut,* adică la simpla întreținere a vieții muncitorului în timpul lucrului. Într-un fel sau altul, muncitorul trebuie să fie hrănit atîta timp cît e folosit la lucru ; renta funciară însă poate să dispară cu desăvîrșire. Exemplu : în Bengal agenții Companiei Indiilor orientale *(Smith,* vol. I, p. 197—198).

Pe lîngă toate avantajele unei concurențe neînsemnate, pe care capitalistul e în drept *să le folosească* în cazul de față, el poate să mențină prețul de piață peste prețul natural, fără a încălca regulile decenței :

În primul rînd, cu ajutorul *secretului comercial,* atunci cînd piața este foarte îndepărtată de locul de reședință al acelora care o aprovizionează ; în acest caz, modificarea prețurilor, creșterea lor peste nivelul natural este ținută în secret. Prin această păstrare a secretului ei reușesc să ferească branșa lor de investiții de capital din partea altor capitaliști.

Apoi, cu ajutorul *secretului de fabricație,* care oferă capitalistului posibilitatea de a produce marfa sa cu cheltuieli de producție mai mici și de a o livra la același preț, sau chiar mai ieftin decît concurenții săi, obținînd totodată un profit mai mare. — (Înșelăciunea prin păstrarea secretului nu este imorală ? Comerțul de bursă.) — *Mai departe :* acolo unde producția este legată de o anumită regiune (de pildă producția de vinuri scumpe) și nu poate satisface niciodată *cererea efectivă. În sfîrșit,* prin *monopoluri* deținute de indivizi sau de companii. Prețul de monopol atinge limitele posibilului *(Smith,* vol. I, p. 120—124).

Alte cauze întîmplătoare care pot provoca o creștere a profitului la capital : dobîndirea de noi teritorii sau apariția unor noi ramuri de comerț determină adesea, chiar și într-o țară bogată, o creștere a profitului la capital, întrucît sustrag o parte din capitalurile afectate vechilor ramuri de comerț, slăbesc concurența, micșorează cantitatea de mărfuri ce se aruncă pe piață, ceea ce face ca prețurile lor să crească ; cei ce fac comerț cu asemenea mărfuri pot plăti chiar o dobîndă mai mare pentru banii luați cu împrumut *(Smith,* vol. I, p. 190).

Cu cît mai mare e gradul de prelucrare la care a fost supusă o marfă, cu atît crește partea din preț care se descompune în salariu și profit, în comparație cu partea pe care o reprezintă renta funciară. Pe măsură ce marfa trece prin toată gama operațiilor de prelucrare, crește nu numai numărul profiturilor consecutive, ci și fiecare profit următor devine mai mare decît cel obținut în faza precedentă, căci capitalul cu ajutorul căruia a fost obținut este în mod necesar din ce în ce mai mare. Capitalul care întrebuințează munca țesătorilor trebuie să fie în toate cazurile mai mare decît cel ce întrebuințează munca torcătorilor, deoarece el nu numai că-l înlocuiește pe acesta din urmă împreună cu toate profiturile lui, dar mai și plătește salariile țesătorilor, iar profiturile trebuie să se afle întotdeauna într-o anumită proporție față de capital (vol. I, p. 102—103).

Prin urmare, creșterea ponderii muncii omenești la obținerea și prelucrarea produsului naturii nu duce la creșterea salariului, ci în parte sporește numărul capitalurilor aducătoare de profit,

iar în parte — mărimea fiecărui capital următor, în comparație cu cel care l-a precedat.

Despre *foloasele* pe care capitalistul le trage din diviziunea muncii vom vorbi mai încolo.

Capitalistul cîștigă dublu: în primul rînd, de pe urma diviziunii muncii, iar în al doilea rînd, el cîștigă în genere de pe urma creșterii ponderii muncii omenești în produsul naturii. Cu cît e mai mare ponderea muncii omenești într-o marfă, cu atît mai mare e profitul de pe urma capitalului mort.

În cadrul uneia și aceleiași societăți, rata mijlocie a profiturilor la capital este mult mai aproape de unul și același nivel decît salariile diferitelor feluri de muncă (op. cit., p. 228). În diferitele întrebuințări ale capitalului, rata obișnuită a profitului variază în funcție de certitudinea sau incertitudinea reîntoarcerii capitalului. Rata obișnuită a profitului crește o dată cu riscul, deși nu chiar exact în aceeași proporție (op. cit., p. 226—227).

E de la sine înțeles că profitul la capital crește și ca urmare a faptului că mijloacele de circulație devin mai ușoare sau mai ieftine (de pildă banii de hîrtie).

3) DOMINAȚIA CAPITALULUI ASUPRA MUNCII ȘI MOTIVELE CAPITALISTULUI

Singurul motiv care îl determină pe posesorul unui capital să-și întrebuințeze capitalul fie în agricultură, fie în manufactură, fie într-o anumită ramură de comerț cu ridicata sau cu amănuntul este goana după profit. Niciodată nu-i trece prin minte să calculeze cîtă *muncă productivă* va pune în acțiune fiecare din aceste diferite feluri de întrebuințare a capitalului sau cîtă valoare va adăuga la produsul anual al terenurilor și al muncii în țara sa (*Smith*, vol. II, p. 400—401).

Pentru capitalist, cea mai bună întrebuințare a capitalului va fi aceea care, la același grad de siguranță, îi va aduce cel mai mare profit. Această întrebuințare nu va fi întotdeauna cea mai utilă pentru societate. Cea mai utilă întrebuințare este aceea care tinde să tragă foloase din *forțele productive* ale naturii (*Say*, vol. II, p. 130—131).

Planurile și calculele celor care întrebuințează capitaluri reglementează și dirijează cele mai importante operații de muncă, iar *profitul* este țelul pe care și-l propun aceste planuri și operații. Spre deosebire însă de renta funciară și de salariu, *rata profitului* nu crește o dată cu prosperitatea societății și nici nu scade odată cu declinul ei. Dimpotrivă, ea este în mod firesc mai scăzută în țările bogate și mai ridicată în țările sărace; mai ridicată ca oriunde este ea în țările care se îndreaptă rapid spre ruină. Interesul acestei clase nu are deci aceeași legătură cu interesele generale ale societății, cum au celelalte două... Dar interesele celor care-și investesc capitalul într-o ramură sau alta a comerțului sau industriei se deosebesc întotdeauna, în anumite privințe, de interesele publicului și le sînt chiar diametral opuse. Interesul negustorului e întotdeauna acela de a lărgi piața și de a îngrădi concurența... Aceasta este o clasă de oameni ale căror interese nu coincid niciodată cu cele ale societății și care au în genere interesul de a păcăli și dijmui publicul (*Smith*, vol. II, p. 163—165).

4) ACUMULAREA CAPITALURILOR ŞI CONCURENŢA DINTRE CAPITALIŞTI

Sporirea capitalurilor, care duce la creşterea salariilor, tinde să scadă profitul capitaliştilor, ca urmare a *concurenţei* dintre ei *(Smith*, vol. I, p. 179).

„Dacă, de pildă, capitalul necesar pentru comerţul de băcănie dintr-un oraş este împărţit între doi băcani, concurenţa va face ca fiecare dintre ei să vîndă mai ieftin decît în cazul cînd tot capitalul s-ar afla în mîna unuia singur; iar dacă ar fi împărţit între douăzeci de băcani, concurenţa ar fi cu atît mai eficientă şi în acelaşi timp ar fi cu atît mai puţine posibilităţi ca să se poată înţelege în vederea ridicării preţurilor la mărfurile lor" *(Smith*, vol. II, p. 372—373).

Deoarece ştim deja că preţurile de monopol ating limita maximă posibilă, deoarece — chiar potrivit punctului de vedere îndeobşte admis în economia politică — interesele capitaliştilor sînt ostile intereselor societăţii şi deoarece creşterea profitului la capital are asupra preţului mărfii un efect similar cu cel al dobînzii compuse *(Smith*, vol. I, p. 199—201), înseamnă că singurul mijloc de apărare împotriva capitaliştilor e *concurenţa*, care, după cum arată economia politică, are efecte binefăcătoare atît asupra măririi salariilor, cît şi asupra ieftinirii mărfurilor, spre binele publicului consumator.

Dar concurenţa este posibilă exclusiv datorită faptului că capitalurile cresc, şi cresc în multe mîini. Apariţia a numeroase capitaluri este posibilă exclusiv prin acumulare multilaterală, deoarece capitalul se formează în genere numai prin acumulare, iar acumularea multilaterală se transformă inevitabil în unilaterală. Concurenţa dintre capitaluri măreşte acumularea capitalurilor. Acumularea, care în condiţiile dominaţiei proprietăţii private înseamnă *concentrarea* capitalului în mîini puţine, este în genere o consecinţă necesară atunci cînd capitalurile sînt lăsate să-şi urmeze cursul lor natural, şi tocmai prin intermediul concurenţei îşi croieşte drum liber această menire firească a capitalului.

Am văzut că profitul la capital e proporţional cu mărimea acestuia din urmă. De aceea, chiar dacă pentru moment am face abstracţie de existenţa concurenţei deliberate, un capital mare se va acumula, potrivit cu mărimea sa, mai repede decît unul mic.

Aşadar, cu totul independent de concurenţă, acumularea unui capital mare se desfăşoară într-un ritm mult mai rapid decît cea a unui capital mic. Să vedem însă ce se întîmplă mai departe.

O dată cu creşterea capitalurilor, profitul la capital descreşte din cauza concurenţei. În primul rînd suferă deci micul capitalist.

Creşterea capitalurilor şi existenţa unui mare număr de capitaluri au drept premisă bogăţia crescîndă a ţării.

„Într-o ţară care a atins o foarte înaltă treaptă de bogăţie, rata obişnuită a profitului e atît de mică, încît rata dobînzii pe care o îngăduie acest profit e

prea mică pentru ca alții în afară de oamenii cei mai bogați să poată trăi din dobînda adusă de banii lor. Toți oamenii cu averi mijlocii vor trebui să-și administreze singuri întrebuințarea capitalului lor *(Smith,* vol. I, p. 196—197).

Din punctul de vedere al economiei politice, aceasta este starea cea mai preferabilă.

„Raportul dintre capital și venit determină pretutindeni raportul dintre hărnicie și trîndăvie. Acolo unde predomină capitalurile, domnește hărnicia ; unde predomină veniturile, domnește trîndăvia" *(Smith,* vol. II, p. 325).

Cum stau deci lucrurile cu întrebuințarea capitalului în condițiile acestei concurențe sporite ?

„Pe măsură ce sporesc capitalurile, trebuie să crească tot mai mult și cuantumul fondurilor de împrumut cu dobîndă. O dată cu creșterea acestor fonduri, dobînda scade : 1) pentru că, pe măsură ce cantitatea bunurilor crește, prețul lor de piață scade, și 2) pentru că, *pe măsură ce într-o țară capitalurile sporesc, devine din ce în ce mai greu* de găsit în interiorul ei o modalitate profitabilă de întrebuințare a unui nou capital. Se iscă astfel o concurență între diferitele capitaluri, fiecare dintre posesorii lor străduindu-se din răsputeri să pună stăpînire pe genul de afacere de care se ocupă acum un alt capitalist. De cele mai multe ori însă, el nu poate spera să alunge din sfera lui de întrebuințare acel capital dacă nu oferă clienților săi condiții mai avantajoase. El se vede obligat nu numai să-și vîndă mai ieftin marfa, ci, pentru a o căpăta spre vînzare, el este adesea nevoit s-o plătească mai scump. O dată cu creșterea fondurilor destinate întreținerii muncii productive, cererea de forță de muncă devine din ce în ce mai mare. Muncitorii găsesc ușor de lucru, iar posesorii de capital găsesc cu greu muncitori. Concurența dintre capitaliști provoacă o creștere a salariilor și o scădere a profitului" *(Smith,* vol. II, p. 358—359).

Micul capitalist are, așadar, de ales una din două : 1) ori să-și mănînce capitalul, pentru că nu mai poate trăi din dobîndă, și în consecință să înceteze de a mai fi capitalist ; 2) ori să-și deschidă o afacere proprie, să vîndă marfa mai ieftin și s-o cumpere mai scump decît capitalistul mai bogat, și să plătească salarii mai mari ; ceea ce înseamnă ruinarea lui, deoarece, datorită concurenței acerbe, a cărei existență am presupus-o, prețul de piață e și așa destul de scăzut. Dacă, dimpotrivă, marele capitalist e acela care vrea să-l înlăture din calc pe micul capitalist, el are față de acesta toate avantajele pe care capitalistul ca atare le are față de muncitor. Pentru el, mărimea redusă a profitului se compensează prin proporțiile mai mari ale capitalului, și el poate suporta chiar pierderi vremelnice pînă în momentul în care micul capitalist se va ruina, iar el va scăpa de concurența acestuia din urmă. Așa acumulează el în mîna sa profiturile micului capitalist.

Apoi, marele capitalist cumpără întotdeauna mai ieftin decît micul capitalist, deoarece cumpără cantități mai masive. De aceea el poate să vîndă mai ieftin, fără a suferi vreo pagubă.

Dar dacă scăderea ratei dobînzii transformă pe capitaliștii mijlocii din rentieri în oameni de afaceri, la rîndul ei creșterea

capitalurilor investite în afaceri și micșorarea profitului, determinată de această creștere, provoacă scăderea ratei dobînzii.

„O dată cu scăderea profitului ce se poate scoate din întrebuințarea unui capital, scade în mod necesar și prețul ce se poate plăti pentru această întrebuințare" *(Smith,* vol. II, p. 359).

„Pe măsură ce bogăția, industria și populația cresc, dobînda se micșorează, deci și profitul la capital ; capitalul însă continuă să crească, și chiar mai repede decît înainte, cu toată scăderea profitului... Un capital mare, deși aduce profituri mai mici, crește, în general, mai repede decît un capital mic cu profituri mari. Ban la ban trage, spune un proverb" *(Smith,* vol. I, p. 189).

Dacă însă acest capital mare are de înfruntat capitaluri mici cu profituri mici, cum se întîmplă în starea de acerbă concurență pe care am presupus-o noi, el le va strivi fără milă.

Urmarea necesară a unei asemenea concurențe este înrăutățirea generală a calității mărfurilor, falsificarea, contrafacerea, intoxicarea în masă, cum vedem că se întîmplă în marile orașe.

O circumstanță importantă în concurența dintre marile și micile capitaluri este, apoi, raportul dintre *capitalul fix* și *capitalul circulant.*

„*Capital circulant* este capitalul întrebuințat în producția de mijloace de subzistență, în manufactură sau în comerț. Capitalul întrebuințat în acest mod nu aduce posesorului său venit sau profit atîta timp cît rămîne în posesia lui sau atîta timp cît continuă să-și păstreze forma. Capitalul pleacă încontinuu de la el sub o formă și se întoarce la el sub altă formă, și numai prin mijlocirea unei asemenea circulații, a unor asemenea transformări succesive, el poate aduce profit. *Capital fix* este capitalul investit în îmbunătățiri funciare, în cumpărări de mașini, instrumente, unelte meșteșugărești etc." *(Smith,* vol. II, p. 197—198).

„Orice economisire de cheltuieli pentru întreținerea capitalului fix înseamnă o creștere a venitului net al societății. Capitalul total al oricărui întreprinzător se împarte în mod necesar în capital fix și capital circulant. Cît timp capitalul total rămîne același, una din cele două părți ale lui va fi cu atît mai mică cu cît mai mare va fi cealaltă. Capitalul circulant se cheltuiește pe materii prime și pe salarii și pune în mișcare producția. Prin urmare, orice economie în ceea ce privește *capitalul fix, dacă nu micșorează forța productivă a muncii,* mărește fondul care pune în mișcare producția" *(Smith,* vol. II, p. 226).

Chiar din capul locului se vede că pentru marele capitalist raportul dintre capitalul fix și cel circulant se prezintă mult mai favorabil decît pentru cel mic. Un bancher foarte mare are nevoie doar de ceva mai mult capital fix decît un bancher foarte mic ; atît la unul cît și la celălalt capitalul fix se reduce la cheltuielile pentru localul băncii. Inventarul de care are nevoie un mare proprietar funciar nu crește proporțional cu suprafața moșiei sale. La fel și creditul de care se bucură un mare capitalist în comparație cu unul mic reprezintă pentru el o economie cu atît mai mare de capital fix, adică de banii pe care trebuie să-i aibă întotdeauna disponibili. În sfîrșit, e de la sine înțeles că acolo unde munca industrială a atins un grad înalt de dezvoltare, adică acolo unde

aproape toată munca manuală a devenit muncă mecanizată, micului capitalist nu-i ajunge întregul său capital nici măcar pentru a-şi asigura capitalul fix necesar *.

În general, acumularea marilor capitaluri este însoţită şi de o corespunzătoare concentrare şi simplificare a capitalului fix, în comparaţie cu capitaliştii mai mici. Marele capitalist introduce pentru sine un fel de organizare a uneltelor de muncă.

„La fel şi în domeniul industriei, fiecare manufactură şi fiecare fabrică este o îmbinare mai cuprinzătoare a unei bogăţii materiale mai mari cu numeroase şi variate capacităţi intelectuale şi iscusinţe tehnice, în vederea unui scop *comun*, acela al producţiei... Acolo unde legislaţia păstrează neştirbită marea proprietate funciară, excedentul unei populaţii în creştere se îndreaptă spre meşteşuguri, ceea ce face ca — după cum vedem că se întîmplă în Marea Britanie — mai ales în sfera industriei să se aglomereze mari mase de proletari. Acolo însă unde legislaţia admite împărţirea continuă a pămînturilor, cum se întîmplă în Franţa, creşte numărul proprietarilor mici şi înglodaţi în datorii, care, în urma fărîmiţării continue a terenurilor, ajung în clasa nevoiaşilor şi a nemulţumiţilor. Cînd, în sfîrşit, această fărîmiţare şi povara datoriilor ating un grad mai înalt, marea proprietate o înghite din nou pe cea mică, la fel cum marea industrie o distruge pe cea mică, şi deoarece se formează iarăşi mari complexe de moşii, masa muncitorilor lipsiţi de proprietate care nu sînt neapărat necesari pentru cultivarea pămîntului se vor reîntoarce în sfera industriei" *(Schultz,* „Bewegung der Produktion", p. 58–59).

„Proprietăţile mărfurilor de acelaşi fel se modifică datorită schimbărilor survenite în procedeul de producţie, mai ales datorită folosirii maşinilor. Numai datorită eliminării forţei omeneşti a devenit posibil ca dintr-un pfund de bumbac în valoare de 3 şilingi şi 8 pence să se scoată 350 de sculuri de fire în lungime de 167 de mile engleze sau 36 de mile germane şi în valoare de 25 de guinee" (op. cit., p. 62).

„În medie, preţurile produselor de bumbac au scăzut în Anglia, în ultimii 45 de ani, în proporţie de $^{11}/_{12}$, astfel încît, potrivit unor calcule făcute de Marshall, cantitatea de fabricate care în 1814 mai costau 16 şilingi se livrează astăzi la preţul de 1 şiling şi 10 pence. Ieftinătatea mai mare a produselor industriale a mărit atît consumul dinăuntrul ţării, cît şi desfacerea pe piaţa externă ; aşa se explică faptul că, după introducerea maşinilor, în Marea Britanie numărul muncitorilor din industria bumbacului nu numai că *n-a* scăzut, ci a crescut de la 40 000 la 1 500 000. Cît priveşte cîştigul întreprinzătorilor şi muncitorilor industriali, datorită creşterii concurenţei dintre fabricanţi, acest cîştig, raportat la cantitatea de produse livrate de ei, a scăzut în mod necesar. Între anii 1820 şi 1833 profitul brut al fabricanţilor din Manchester, socotit la 1 bucată de stambă, a scăzut de la 4 şilingi şi $1\,^1/_3$ pence la 1 şiling şi 9 pence. Dar pentru compensarea acestei pierderi, volumul producţiei a fost sporit într-o măsură şi mai mare. Datorită acestui fapt, unele ramuri industriale sînt din cînd în cînd lovite de supraproducţie ; se produc falimente dese, ceea ce provoacă *înăuntrul* clasei capitaliştilor şi a stăpînilor muncii o fluctuare instabilă a proprietăţii, fluctuare în urma căreia o parte din proprietarii economiceşte ruinaţi sînt aruncaţi în rîndurile proletariatului ; adesea aceasta atrage după sine necesitatea unei

* În acest loc figurează în manuscris următorul adaos făcut de Marx în limba franceză : „Se ştie că în marea gospodărie agricolă efectuarea muncilor necesită de obicei doar puţine braţe de muncă". — *Nota red.*

bruște opriri sau restrîngeri a lucrului, ale căror efecte sînt deosebit de greu resimțite de clasa muncitorilor salariați" (op. cit., p. 63).

„Louer son travail, c'est commencer son esclavage ; louer la *matière du* travail, c'est constituer sa liberté... Le travail est l'homme, la matière au contraire n'est rien de l'homme" * *(Pecqueur,* „Théorie sociale etc.", p. 411—412).

„L'élément matière, qui ne peut rien pour la création de la richesse sans l'autre élément *travail,* reçoit la vertu magique d'être fécond pour eux comme s'ils y avaient mis de leur propre fait cet indispensable élément" ** (ibid.).

„En supposant que le travail quotidien d'un ouvrier lui rapporte en moyenne 400 fr. par an, et que cette somme suffise à chaque adulte pour vivre d'une vie grossière, tout propriétaire de 2 000 fr. de rente, de fermage, de loyer, etc., force donc indirectement 5 hommes à travailler pour lui ; 100 000 fr. de rente représentent le travail de 250 hommes, et 1 000 000 le travail de 2 500 individus" *** (op. cit., p. 412—413) — și deci 300 000 000 de franci (Louis-Philippe) — munca a 750 000 de muncitori.

„Les propriétaires ont reçu de la loi des hommes le droit d'user et d'abuser, c'est-à-dire de faire ce qu'ils veulent de la matière de tout travail... ils sont nullement obligés par la loi de fournir à propos et toujours du travail aux non-propriétaires, ni de leur payer un salaire toujours suffisant etc." **** (op. cit., p. 413). „Liberté entière quant à la nature, à la quantité, à la qualité, à l'opportunité de la production, à l'usage, à la consommation des richesses, à la disposition de la matière de tout travail. Chacun est libre d'échanger sa chose comme il l'entend, sans autre considération que son propre intérêt d'individu" ***** (op. cit., p. 413).

„La concurrence n'exprime pas autre chose que l'échange facultatif, qui lui-même est la conséquence prochaine et logique du droit individuel d'user et d'abuser des instruments de toute production. Ces trois moments économiques, lesquels n'en font qu'un : le droit d'user et d'abuser, la liberté d'échanges et la concurrence arbitraire, entraînent les conséquences suivantes : chacun produit ce qu-il veut comme il veut, quand il veut, où il veut ; produit bien ou produit mal, trop ou pas assez, trop tôt ou trop tard, trop cher ou à trop bas prix ; chacun ignore s'il vendra, à qui il vendra, comment il vendra, quand il vendra, où il vendra : et il en est de même quant aux achats. Le producteur ignore les besoins et

* — „A-ți închiria munca înseamnă a porni pe calea sclaviei ; a da cu chitie materialul muncii înseamnă a-ți asigura libertatea... Munca este omul, pe cînd obiectul muncii n-are în el nimic din ceea ce e omenesc". — *Nota trad.* ** — „Elementul materie, care e complet incapabil să creeze bogății fără celălalt element — *munca,* capătă însușirea magică de a fi fecund pentru ei ca și cum cu propriile lor mîini ar fi introdus în el acest al doilea element necesar". — *Nota trad.* *** — „Dacă presupunem că munca zilnică a unui muncitor îi *aduce* în medie 400 de *franci* pe an și că această sumă e suficientă pentru a asigura unui adult posibilitatea de a-și satisface nevoile cele mai stricte, reiese că orice posesor al unui venit anual de 2 000 de franci cu titlu de rentă, arendă, chirie etc. silește indirect 5 oameni să lucreze pentru el ; un venit de 100 000 franci reprezintă munca a 250 de oameni, iar unul de 1 000 000 de franci — munca a 2 500 de oameni". — *Nota trad.* **** — „Legea omenească a dat proprietarilor dreptul de a uza și abuza de bunurile lor, adică de a face ce vor cu orice material al muncii... Dar ea nu-i obligă cîtuși de puțin să dea de lucru întotdeauna și la timp celor lipsiți de proprietate și nici să le plătească întotdeauna salarii îndestulătoare". — *Nota trad.* ***** — „Libertate deplină în ce privește stabilirea felului, cantității, calității și oportunității producției, în ce privește uzul și consumul bunurilor, latitudinea de a dispune de materialul oricărei munci. Fiecare e liber să-și schimbe bunul după cum găsește el de cuviință, fără a lua în considerație altceva decît propriul său interes individual". — *Nota trad.*

les ressources, les demandes et les offres. Il vend quand il veut, quand il peut, où il veut, à qui il veut, au prix qu'il veut. Et il achète de même. En tout cela, il est toujours le jouet du hasard, l'esclave de la loi du plus fort, du moins pressé, du plus riche... Tandis que sur un point il y a disette d'une richesse, sur l'autre il y a trop-plein et gaspillage. Tandis qu'un producteur vend beaucoup ou très cher, et à bénéfice énorme, l'autre ne vend rien ou vend à perte... L'offre ignore la demande, et la demande ignore l'offre. Vous produisez sur la foi d'un goût, d'une mode qui se manifeste dans le public des consommateurs ; mais déjà, lorsque vous êtes prêts à livrer la marchandise, la fantaisie a passé et s'est fixée sur un autre genre de produit... conséquences infaillibles la permanence et l'universalisation des banqueroutes, les mécomptes, les ruines subites et les fortunes improvisées ; les crises commerciales, les chômages, les encombrements ou les disettes périodiques ; l'instabilité et l'avilissement des salaires et des profits ; la déperdition ou le gaspillage énorme de richesses, de temps et d'efforts dans l'arène d'une concurrence acharnée" * (op. cit., p. 413—416).

Ricardo în cartea sa (renta funciară) : naţiunile nu sînt decît ateliere de producţie ; omul este o maşină care consumă şi produce ; viaţa omului e un capital ; legile economice guvernează orbeşte lumea. Pentru Ricardo omul nu e nimic, totul e produsul. În capitolul 26 al traducerii franceze se spune : „Il serait tout à fait indifférent pour une personne qui sur un capital de 20 000 fr. ferait 2 000 fr. par an de profit, que son capital employât cent hommes ou mille... L'intérêt réel d'une nation n'est-il pas le même ? Pourvu que son revenu net et réel et que ses fermages et ses profits soient les mêmes, qu'importe qu'elle se compose de dix ou de douze millions d'individus ?" ** „En vérité dit M. de Sismondi (vol. II, p. 331), il ne reste plus qu'à désirer que le roi, demeuré tout seul

* — „Concurenţa nu este decît expresia schimbului facultativ, care la rîndul lui este urmarea imediată şi logică a dreptului individual de a uza şi abuza de orice unelte de producţie. Aceste trei momente economice, care constituie în fond un tot unic — dreptul de a uza şi a abuza, libertatea schimburilor şi concurenţa arbitrară —, atrag după ele următoarele consecinţe : fiecare produce ce vrea, cum şi cînd vrea, unde vrea ; produce bine sau prost, prea mult sau prea puţin, prea devreme sau prea tîrziu, prea scump sau la preţuri prea scăzute ; nimeni nu ştie dacă va reuşi să vîndă, cum, cui şi cînd va vinde, unde va vinde. La fel stau lucrurile şi cu cumpărările. Producătorul nu cunoaşte nici trebuinţele şi nici resursele, nici cererea şi nici oferta. El vinde cînd vrea, cînd poate, unde şi cui vrea, la preţul ce-i convine. La fel stau lucrurile cu cumpărările. În toate acestea el se află întotdeauna la voia întîmplării, e un sclav al legii celui mai tare, celui mai puţin presat, celui mai bogat... În timp ce într-un loc cutare bun se află în cantităţi insuficiente, în alt loc el există în cantitate excesivă şi se risipeşte. În timp ce un producător vinde mult sau prea scump şi cu profit enorm, altul nu vinde nimic sau vinde în pierdere... Oferta nu cunoaşte cererea, iar cererea nu cunoaşte oferta. Produci, încrezîndu-te într-o predilecţie a publicului consumator, într-o modă care domneşte în rîndurile lui ; dar în momentul cînd eşti gata să livrezi marfa respectivă, constaţi că toana a trecut şi că alt produs e la modă acum... Consecinţele inevitabile ale acestei stări de lucruri sînt : permanentizarea şi generalizarea falimentelor, eşecurile, ruinările subite şi îmbogăţirile rapide, crizele comerciale, lipsa de lucru, suprasaturarea periodică a pieţei şi penuria periodică de mărfuri ; instabilitatea şi scăderea salariilor şi a profiturilor ; pierderea sau irosirea enormă de bunuri, de timp şi de eforturi pe arena unei concurenţe acerbe". — *Nota trad.* ** — „Unei persoane cu un capital de 20 000 de franci, al cărei profit ar fi de 2 000 de franci pe an, îi va fi indiferent dacă capitalul său va da de lucru la 100 sau la 1 000 de oameni... Nu este oare acelaşi interesul real al unei naţiuni ? Cu condiţia ca venitul ei net real, renta şi profitul ei să fie aceleaşi, nu importă dacă naţiunea se compune din zece sau din douăsprezece milioane de locuitori". — *Nota trad.*

dans l'île, en tournant constamment une manivelle, fasse accomplir, par des automates, tout l'ouvrage de l'Angleterre" ★ [188].

„Le maître qui achète le travail de l'ouvrier à un prix si bas, qu'il suffit à peine aux besoins les plus pressants, n'est responsable ni de l'insuffisance des salaires, ni de la trop longue durée du travail : il subit lui-même la loi qu'il impose... ce n'est pas tant des hommes que vient la misère, que de la puissance des choses" ** *(Buret,* op. cit., p. 82).

„În Marea Britanie sînt multe locuri în care locuitorii nu au capitaluri suficiente pentru a-şi cultiva pămîntul în bune condiţii. Lîna din comitatele de sud ale Scoţiei trebuie să facă o lungă călătorie pe uscat, pe drumuri proaste, spre a fi prelucrată, în mare parte, în comitatul York, din lipsă de capitaluri spre a fi prelucrată pe loc. Sînt în Marea Britanie mai multe oraşele manufacturiere ai căror locuitori n-au capitaluri suficiente pentru a transporta produsul activităţii lor pe pieţe îndepărtate, unde acest produs găseşte cerere şi consumatori. Negustorii din aceste oraşele nu sînt decît agenţii unor negustori mai bogaţi, care îşi au reşedinţa în diverse mari oraşe comerciale" *(Smith,* vol. II, p. 382).

„Pour augmenter la valeur du produit annuel de la terre et du travail, il n'y a pas d'autres moyens que d'augmenter, quant au *nombre, les ouvriers productifs,* ou d'augmenter, quant à la puissance, la *faculté productive des ouvriers* précédemment employés... Dans l'un et dans l'autre cas il faut presque toujours un surcroît de capital" *** *(Smith,* vol. II, p. 338).

„Deoarece, prin natura lucrurilor, *acumularea* capitalului trebuie să preceadă diviziunea muncii, extinderea acesteia din urmă este posibilă numai pe măsura creşterii acumulărilor de capital. Pe măsura creşterii diviziunii muncii, creşte şi cantitatea de materii prime pe care o poate prelucra acelaşi număr de oameni ; şi deoarece operaţia pe care o execută fiecare muncitor devine din ce în ce mai simplă, se inventează o mulţime de maşini noi pentru uşurarea şi simplificarea acestei operaţii. Deci, pe măsura creşterii diviziunii muncii, pentru a se putea da de lucru în permanenţă aceluiaşi număr de muncitori, este necesar să se acumuleze în prealabil aceeaşi cantitate de mijloace de subzistenţă ca pînă atunci şi o cantitate mult mai mare de materie primă şi unelte de muncă decît era nevoie înainte, într-o stare de lucruri mai puţin evoluată. În fiecare ramură de activitate numărul muncitorilor creşte paralel cu extinderea diviziunii muncii în respectiva ramură, sau, mai bine zis, tocmai această creştere a numărului lor este aceea care le creează posibilitatea unei asemenea subîmpărţiri în grupuri şi categorii diferite" *(Smith,* vol. II, p. 193—194).

„Aşa cum această mare creştere a forţei productive a muncii nu poate avea loc fără o prealabilă acumulare de capitaluri, tot astfel acumularea capitalurilor duce în chip firesc la această creştere. Persoana care-şi întrebuinţează capitalul întreţinînd munca vrea, firesc, să-l întrebuinţeze în aşa fel încît să producă o cantitate cît mai mare de produse ; de aceea ea se străduieşte să repartizeze cît

★ — „Într-adevăr, spune d-l de Sismondi, nu mai rămîne de dorit decît ca regele, rămas absolut singur pe insula sa şi învîrtind tot timpul o manivelă, să pună nişte automate să facă toată munca în Anglia". — *Nota trad.* ** — „Patronul care cumpără munca muncitorului la un preţ atît de scăzut, încît abia dacă îi ajunge acestuia pentru satisfacerea nevoilor celor mai stricte, nu răspunde nici de insuficienţa salariului, nici de durata excesivă a muncii : el însuşi se supune legii pe care o impune altora... Mizeria se naşte nu atît din vina oamenilor, cît din puterea lucrurilor". — *Nota trad.* *** — „Pentru a spori valoarea produsului anual al pămîntului şi al muncii nu există alt mijloc decît : sau sporirea *numărului muncitorilor productivi,* sau sporirea *productivităţii muncii muncitorilor* folosiţi pînă atunci... Şi într-un caz şi în celălalt e nevoie aproape întotdeauna de un capital adiţional". — *Nota trad.*

mai judicios munca între lucrătorii săi şi să-i înzestreze cu cele mai bune maşini. Posibilităţile ei, în ambele privinţe, depind în genere de mărimea capitalului ce-i stă la dispoziţie şi de numărul oamenilor cărora acest capital le poate da de lucru. De aceea nu numai că cantitatea de muncă se măreşte în fiecare ţară o dată cu *creşterea capitalului* care o întrebuinţează, ci şi, ca urmare a acestei creşteri, una şi aceeaşi cantitate de muncă produce o cantitate mult mai mare de produse" *(Smith,* vol. II, p. 194—195). Deci *supraproducţie.*

„Combinări mai cuprinzătoare de forţe productive... în industrie şi comerţ prin reunirea unor forţe umane şi naturale mai numeroase şi mai variate pentru întreprinderi de amploare mai mare. Ici şi colo... se şi observă o mai strînsă îmbinare între principalele ramuri de producţie. Aşa, de pildă, marii fabricanţi caută să dobîndească şi o mare proprietate funciară, pentru a nu fi nevoiţi să-şi procure din mîini străine cel puţin o parte din materia primă necesară industriei lor ; sau desfăşoară, în combinaţie cu întreprinderile lor industriale, o activitate comercială avînd ca scop nu numai desfacerea propriilor lor produse, ci şi achiziţionarea de produse de alt gen şi desfacerea acestora printre muncitorii din întreprinderile lor. În Anglia, unde unii fabricanţi au citeodată între 10 000 şi 12 000 de muncitori..., nu mai sînt rare asemenea îmbinări a diferite ramuri de producţie sub conducerea unei *singure* minţi, asemenea state mai mici sau provincii în cadrul statului. În ultimul timp, de pildă, proprietarii de mine din *Birmingham* preiau în mîinile lor *întregul* proces de producţie a fierului, care înainte era împărţit între diferiţi întreprinzători şi proprietari. Vezi articolul «Der bergmännische Distrikt bei Birmingham» în revista «Deutsche Vierteljahrsschrift» nr. 3 din 1838. — În sfîrşit, în marile societăţi pe acţiuni, atît de numeroase azi, vedem vaste îmbinări de resurse financiare ale unui *mare număr* de participanţi cu cunoştinţele şi priceperea ştiinţifică şi tehnică a altora, cărora le este încredinţată executarea lucrărilor. În felul acesta, capitaliştii capătă posibilitatea de a-şi folosi pe căi multiple economiile şi chiar concomitent în agricultură, industrie şi comerţ, ceea ce face ca interesele lor să devină mai multilaterale, iar opoziţia de interese dintre agricultură, industrie şi comerţ să se atenueze şi să dispară. Dar însăşi această posibilitate sporită de folosire variată a capitalului duce în mod necesar la accentuarea antagonismului dintre clasele avute şi cele neavute" *(Schulz,* op. cit., p. 40—41).

Profitul enorm pe care proprietarii de imobile îl realizează de pe urma mizeriei. Chiria este invers proporţională nivelului mizer de trai, generat de dezvoltarea industriei.

Se scoate dobîndă şi din viciile proletarilor ruinaţi (prostituţia, beţia ; cămătarul care dă bani cu împrumut pe amanet).

Acumularea capitalurilor creşte, iar concurenţa dintre ele scade atunci cînd capitalul şi proprietatea funciară ajung în aceeaşi mînă, precum şi în cazul cînd, datorită volumului său, capitalul e în măsură să combine diferite ramuri de producţie.

Indiferenţă faţă de oameni. Cele douăzeci de bilete de loterie ale lui Smith [189].

Venit net şi venit brut la Say.

Dreptul proprietarilor funciari își are originea în spoliațiune *(Say*, vol. I, p. 136, notă). Proprietarilor funciari, ca și celorlalți oameni, le place să culeagă acolo unde n-au semănat și cer rentă chiar pentru produsul natural al pămîntului *(Smith*, vol. I, p. 99).

„S-ar putea crede că renta funciară nu este adesea decît un profit rezonabil sau o dobîndă la capitalul plasat de proprietar în ameliorări... Sînt cazuri cînd, în parte, renta funciară poate fi un asemenea profit... Dar 1) proprietarul funciar pretinde rentă chiar și pentru un pămînt neameliorat, iar ceea ce poate fi considerat ca dobîndă sau profit la cheltuielile de ameliorare reprezintă în majoritatea cazurilor doar un adaos la renta inițială ; 2) în afară de aceasta, ameliorările nu sînt întotdeauna făcute cu capitalul proprietarului funciar, ci uneori se fac cu capitalul arendașului. Și totuși, cînd se pune chestiunea reînnoirii contractului de arendă, proprietarul funciar cere de obicei aceeași sporire a arenzii ca și cum toate aceste ameliorări ar fi fost făcute cu capitalul său propriu. 3) Ba câteodată el cere rentă și pentru ceea ce nicidecum nu poate fi ameliorat de mîna omului" *(Smith*, vol. I, p. 300—301).

Ca exemplu care ilustrează acest din urmă caz, Smith se referă la o algă (Seekrapp, salicorne), un fel de plantă marină din arderea căreia rezultă o sare alcalină, folosită la fabricarea sticlei, a săpunului etc. Această plantă crește în diferite regiuni din Marea Britanie, în special în Scoția, dar numai pe stîncile aflate sub nivelul la care ajunge apa în timpul fluxului ; de două ori pe zi le acoperă valurile mării, și de aceea produsul lor nu poate fi sporit niciodată prin intervenția muncii omului. Și totuși proprietarul unui asemenea teren situat pe țărmuri acoperite de alge pretinde rentă la fel ca pentru terenurile semănate cu cereale. În apropierea insulelor Shetland marea este mai abundentă în pești ; o mare parte din locuitorii lor se ocupă cu pescuitul. Dar pentru a putea profita de produsul mării, ei trebuie să-și aibă locuința pe un teren învecinat cu marea. Renta proprietarului funciar nu e proporțională cu ceea ce arendașul poate să scoată din pămînt, ci cu ceea ce poate să scoată atît din pămînt, cît și din mare *(Smith*, vol. I, p. 301—302).

„Renta funciară poate fi considerată ca produs al *forțelor naturii* a căror folosință proprietarul o pune la dispoziția arendașului. Acest produs poate fi mai mare sau mai mic, în funcție de mărimea respectivei forțe a naturii, sau, cu alte cuvinte, în funcție de gradul de fertilitate naturală sau artificială a pămîntului. Este acel produs al naturii care rămîne după scăderea sau compensarea a tot ce poate fi considerat lucru făcut de om" *(Smith*, vol. II, p. 377—378).

„Așadar, *renta funciară*, considerată ca preț plătit pentru folosința pămîntului, este, firește, un *preț de monopol*. Ea nu este cîtuși de puțin proporțională cu ceea ce ar fi putut să investească proprietarul în pămîntul său sau cu ceea ce acesta își poate îngădui să ia fără să fie în pierdere, ci cu ceea ce arendașul își poate îngădui să dea" *(Smith,* vol. I, p. 302).

„Dintre cele trei clase fundamentale ale societății, cea a proprietarilor funciari este clasa ale cărei venituri nu o costă nici muncă, nici grijă, ci îi revin de la sine, fără vreun plan sau proiect din partea ei" *(Smith,* vol. II, p. 161).

După cum am mai văzut, mărimea rentei depinde de gradul de *fertilitate* a pămîntului.

Un alt factor determinant al rentei este *poziția* terenului.

„Renta funciară variază nu numai în funcție de *fertilitatea* solului, oricare ar fi produsul lui, ci și în funcție de *poziția* terenului, oricare i-ar fi fertilitatea" *(Smith,* vol. I, p. 306).

„Atunci cînd terenurile, minele, locurile de pescuit au aceeași productivitate naturală, cuantumul produsului obținut din exploatarea lor va fi în funcție de mărimea capitalurilor întrebuințate în acest scop și de prisosul mai mare sau mai mică cu care au fost ele folosite. Dacă însă capitalurile sînt de aceeași mărime și se folosesc cu aceeași pricopere, produsul va fi proporțional cu productivitatea naturală a acestor terenuri, mine sau locuri de pescuit" *(Smith,* vol. II, p. 210).

Importanța acestor teze ale lui Smith rezidă în aceea că la cheltuieli de producție egale și la aceeași mărime a capitalului, ele reduc renta funciară la fertilitatea mai mare sau mai mică a solului. Aceasta arată clar denaturarea noțiunilor în economia politică, care transformă fertilitatea pămîntului într-o însușire a proprietarului funciar.

Să examinăm acum renta funciară așa cum se formează ea în relațiile reale dintre oameni.

Renta funciară se stabilește în *lupta dintre arendaș și proprietarul funciar*. Peste tot în economia politică vedem că antagonismul de interese, lupta, războiul sînt considerate drept baza organizării sociale.

Să vedem deci care sînt relațiile dintre proprietarul funciar și arendaș.

„La stabilirea clauzelor contractului de arendare, proprietarul funciar caută pe cît posibil să nu lase arendașului mai mult decît e necesar pentru înlocuirea capitalului cu care acesta din urmă își procură sămînța, plătește munca, cumpără și întreține vitele de muncă și celelalte unelte de producție, plus profitul obișnuit în *gospodăriile fermiere din regiune*. Aceasta este, evident, partea cea mai mică cu care se poate mulțumi arendașul fără a fi în pierdere, și numai arareori proprietarul funciar e dispus să-i lase ceva mai mult. Tot ce rămîne din produs sau, ceea ce-i totuna, din prețul lui peste această parte, proprietarul funciar caută, firește, să și-l rezerve drept rentă funciară, și aceasta reprezintă, evident, maximul rentei pe care arendașul își poate îngădui s-o plătească în starea în care se află respectivul teren. Acest surplus poate fi întotdeauna considerat ca rentă funciară naturală sau ca rentă în schimbul căreia se dau în arendă în chip firesc cea mai mare parte a terenurilor" *(Smith,* vol. I, p. 299—300).

„Proprietarii funciari — spune Say — exercită un fel de monopol față de arendași. Cererea pentru marfa lor, adică cererea de terenuri, poate să crească neîncetat, în timp ce cantitatea acestei mărfi nu depășește anumite limite... Tranzacția ce se încheie între proprietarul funciar și arendaș asigură întotdeauna celui dintîi maximum de avantaje posibile... Pe lîngă avantajele care îi revin prin natura lucrurilor, el trage foloase și din poziția sa, din faptul că are o avere mai mare, că se bucură de credit și de prestigiu; dar chiar și numai primul dintre aceste avantaje e de ajuns pentru a-i asigura întotdeauna posibilitatea de a profita *singur* de toate circumstanțele favorabile legate de respectivul teren. Construirea unui canal sau a unui drum, creșterea populației și a bunăstării unui district determină întotdeauna o urcare a arenzilor... E adevărat că arendașul însuși poate să aducă, pe cheltuiala sa, unele îmbunătățiri terenului luat în arendă; dar de pe urma capitalului investit în aceste îmbunătățiri, el trage foloase numai pînă la expirarea contractului său de arendă; după expirarea acestuia, toate foloasele îi revin proprietarului; din acest moment el este acela care scoate de aici dobînda, cu toate că n-a făcut în acest scop nici un fel de investiții, căci arenda crește în mod corespunzător" *(Say,* vol. II, p. 142—143).

„Renta, considerată ca preț plătit pentru folosința pămîntului, reprezintă, firește, prețul cel mai ridicat pe care arendașul poate să-l plătească în starea în care se află respectivul teren" *(Smith,* vol. I, p. 299).

„Renta obținută de pe suprafața unei moșii reprezintă de obicei o treime din produsul brut și este în general o rentă stabilă și independentă de variațiile întîmplătoare ale recoltei" *(Smith,* vol. I, p. 351). „Această rentă e arareori sub o pătrime din produsul brut" *(Smith,* vol. II, p. 378).

Nu la toate mărfurile se poate plăti *rentă funciară*. În unele regiuni, de pildă, nu se plătește rentă pentru piatră.

„Pe piață pot fi aduse, de obicei, numai acele părți din producția solului al căror preț obișnuit este suficient ca să înlocuiască capitalul cheltuit pentru aducerea lor pe piață și să asigure obținerea profitului obișnuit la acest capital. Dacă prețul obișnuit excede suma necesară pentru aceasta, surplusul va intra, firește, în renta funciară. Dacă însă nu există un asemenea surplus, marfa poate fi, desigur, adusă pe piață, dar nu mai rămîne nimic pentru plata rentei funciare. Existența sau inexistența acestui surplus e în funcție de cerere" *(Smith,* vol. I, p. 302—303).

„Renta funciară intră în componența *prețurilor mărfurilor cu totul altfel* decît salariul și profitul. *Rata ridicată sau scăzută a salariului și profitului* constituie *cauza* prețului ridicat sau scăzut al mărfurilor, pe cînd rata ridicată sau scăzută a rentei funciare constituie *efectul* acestui preț" *(Smith,* vol. I, p. 303—304).

Printre *produsele* care aduc întotdeauna *rentă funciară* figurează *produsele alimentare*.

„Întrucît oamenii, ca și toate celelalte animale, se înmulțesc, firește, în raport cu mijloacele lor de subzistență, există întotdeauna o cerere mai mare sau mai mică de produse alimentare. Cu produse alimentare se poate cumpăra întotdeauna o cantitate mai mare sau mai mică de muncă, și întotdeauna se vor găsi oameni dispuși să presteze o muncă pentru a obține asemenea produse. Ce-i drept, cantitatea de muncă ce se poate cumpăra cu produse alimentare nu este întotdeauna *echivalentă* cu aceea care ar putea fi întreținută cu aceste produse, în cazul cînd ar fi gospodărite în modul cel mai economic, și aceasta se datorește salariilor ridicate cu care se retribuie uneori munca. Dar cu produse alimentare se poate cumpăra întotdeauna atîta muncă cît pot întreține aceste produse, potrivit normelor existente pentru respectiva categorie de muncă în partea locului. Dar aproape în toate situațiile posibile, solul produce mai multe produse alimentare decît e

nevoie pentru a putea întreține — în modul cel mai larg în care a fost vreodată întreținută — toată munca necesară spre a produce aceste produse și a le aduce pe piață. Acest surplus de produse alimentare e întotdeauna mai mult decît suficient pentru a înlocui, cu profitul corespunzător, capitalul care pune în mișcare această muncă. Ceva deci rămîne întotdeauna pentru plata unei rente proprietarului funciar" *(Smith,* vol. I, p. 305—306). „Hrana, așadar, este nu numai sursa inițială a rentei, ci și atunci cînd, mai tîrziu, alte produse ale pămîntului încep să aducă rentă, tot creșterii forței productive a muncii producătoare de produse alimentare — creștere obținută prin ameliorarea și cultivarea solului — îi datorează proprietarul această rentă" (op. cit., p. 345). „Hrana omului pare a fi singurul produs al pămîntului care dă dintotdeauna o rentă oarecare proprietarului funciar" (op. cit., p. 337). „Țările sînt populate nu în proporție cu numărul oamenilor pe care producția lor poate să-i îmbrace și să-i adăpostească, ci în proporție cu numărul celor pe care îi poate hrăni" (op. cit., p. 342).

„După hrană, cele două mari trebuințe ale omului sînt îmbrăcămintea și locuința. În mod obișnuit, obiectele care servesc la satisfacerea lor aduc rentă, dar aceasta nu se întîmplă întotdeauna în mod necesar" (op. cit., p. 337—338).

Să vedem acum în ce mod exploatează proprietarul funciar toate avantajele societății.

1) Renta funciară crește o dată cu creșterea populației (op. cit., p. 335).

2) Am văzut la Say că renta funciară crește o dată cu introducerea căilor ferate, pe măsura perfecționării și înmulțirii mijloacelor de comunicație și a sporirii securității lor.

3) „Orice îmbunătățire în starea societății tinde să mărească — *direct* sau *indirect* — renta funciară, să sporească avuția reală a proprietarului funciar, adică puterea lui de a cumpăra munca altuia sau produsul ei... Progresul îmbunătățirilor funciare și al cultivării solului duce direct la acest rezultat. Partea din produs *care revine proprietarului funciar crește în mod necesar o dată cu creșterea produsului*... Creșterea prețurilor reale la aceste feluri de materie primă, de pildă creșterea prețurilor la vite, duce și ea direct la creșterea rentei funciare și chiar într-o proporție și mai mare. O dată cu creșterea valorii reale a produsului crește în mod necesar nu numai valoarea reală a părții proprietarului funciar și, deci, puterea sa reală de a dispune de munca altora, ci și mărimea relativă a acestei părți în raport cu produsul total. După creșterea prețului real al acestui produs, producerea lui nu necesită mai multă muncă decît înainte, și de aceea, pentru înlocuirea capitalului întrebuințat cu profitul său obișnuit, e nevoie acum de o parte mai mică din produs decît înainte. Partea din produs care rămîne și care aparține proprietarului funciar ar fi deci, în comparație cu produsul total, mult mai mare ca înainte" *(Smith,* vol. II, p. 157—159).

Creșterea cererii de materii prime și, deci, creșterea valorii lor se poate datora, în parte, creșterii populației și sporirii trebuințelor ei. Dar fiecare invenție nouă, fiecare întrebuințare nouă ce se dă în industrie unei materii prime care n-a mai avut pînă atunci nici o întrebuințare, sau a avut una foarte restrînsă, contribuie de asemenea la creșterea rentei. Așa, de pildă, o dată cu apariția căilor ferate, a vapoarelor etc. a crescut enorm renta pe care o aduc minele de cărbuni.

În afară de acest avantaj pe care proprietarul funciar îl scoate

din industrie, din invenţii, din muncă, vom vedea îndată că el mai are şi un altul.

4) „Orice sporire a forţei productive a muncii care tinde direct să scadă preţul real al bunurilor manufacturate duce indirect la creşterea rentei funciare reale. Proprietarul funciar schimbă pe produse manufacturate acea parte din materiile sale prime care depăşeşte trebuinţele sale, sau preţul acestei părţi. Tot ce reduce preţul real al produselor manufacturate măreşte preţul real al produselor agricole. Aceeaşi cantitate de produse agricole va fi de aici înainte echivalentă cu o cantitate mai mare de produse manufacturate, iar proprietarul funciar capătă posibilitatea de a cumpăra o cantitate mai mare de bunuri care înlesnesc traiul, de podoabe sau obiecte de lux" (*Smith*, vol. II, p. 159).

Dar cînd, pornind de la faptul că proprietarul funciar exploatează toate avantajele societăţii, Smith conchide (vol. II, p. 161) că interesul proprietarilor funciari coincide întotdeauna cu cel al societăţii, el spune o inepţie. Potrivit economiei politice, în condiţiile dominaţiei proprietăţii private, interesul pe care-l prezintă pentru individ societatea este diametral opus interesului pe care îl prezintă el pentru ea, după cum interesul pe care un risipitor îl prezintă pentru cămătar nu coincide nicidecum cu cel al risipitorului.

Menţionăm doar în treacăt tendinţa proprietarului funciar spre un monopol îndreptat împotriva proprietăţii funciare din ţări străine ; în această tendinţă îşi au originea, de pildă, legile cerealelor. Trecem, de asemenea, peste iobăgia medievală, peste sclavia din colonii, peste mizeria muncitorilor agricoli din Marea Britanie. Să urmăm cu stricteţe tezele economiei politice înseşi.

1) Proprietarul funciar este interesat în bunăstarea societăţii, spun tezele economiei politice ; el este interesat în sporirea populaţiei şi a producţiei industriale, în creşterea trebuinţelor societăţii, într-un cuvînt, în sporirea avuţiei, iar această sporire, după cum am văzut mai sus, este identică cu creşterea mizeriei şi a sclaviei. Legătura dintre chiria crescîndă şi mizeria crescîndă ilustrează interesul pe care societatea îl prezintă pentru proprietarul funciar, căci o dată cu chiria creşte şi renta funciară, dobînda adusă de terenul pe care se află casa.

2) După cum spun înşişi economiştii, interesele proprietarului funciar sînt diametral opuse celor ale arendaşului, deci ale unei părţi considerabile a societăţii.

3) Deoarece proprietarul funciar poate să ceară arendaşului o rentă cu atît mai mare cu cît e mai mică suma salariilor plătite de acesta, care la rîndul său reduce salariile cu atît mai mult cu cît e mai mare renta cerută de proprietarul funciar, înseamnă că interesele proprietarului funciar sînt opuse intereselor muncitorilor agricoli în aceeaşi măsură în care interesele patronilor de manufacturi sînt opuse celor ale muncitorilor lor. Interesul proprietaru-

lui funciar apasă şi el asupra salariilor în direcţia reducerii lor la minimum.

4) Deoarece scăderea reală a preţurilor la produsele industriale măreşte renta funciară, proprietarul funciar e direct interesat în scăderea salariilor muncitorilor industriali, în existenţa concurenţei dintre capitalişti, a supraproducţiei, în toată mizeria pe care o generează dezvoltarea industriei.

5) Prin urmare, dacă, pe de o parte, interesele proprietarului funciar, departe de a fi identice cu cele ale societăţii, sînt, dimpotrivă, diametral opuse intereselor arendaşilor, muncitorilor agricoli, muncitorilor industriali şi capitaliştilor, pe de altă parte, interesele unui proprietar funciar nu sînt cîtuşi de puţin identice cu cele ale altuia, — şi aceasta din cauza concurenţei pe care o vom examina în cele ce urmează.

În general se poate spune că raportul dintre marea şi mica proprietate funciară este identic cu cel dintre marele şi micul capital. La aceasta se adaugă însă împrejurări speciale, care duc inevitabil la acumularea marii proprietăţi funciare şi la înghiţirea celei mici de către cea mare.

1) Nicăieri numărul relativ al muncitorilor şi al uneltelor de muncă nu scade — o dată cu creşterea proporţiilor gospodăriei — în aşa măsură ca în agricultură. Nicăieri, de asemenea, posibilitatea unei exploatări multilaterale, a unor economii la cheltuielile de producţie şi a unei iscusite diviziuni a muncii nu creşte — o dată cu proporţiile gospodăriei — în aşa măsură ca în agricultură. Oricît de mic ar fi un teren agricol, numărul uneltelor de muncă necesare pentru cultivarea lui, cum ar fi: plugul, ferăstrăul etc., atinge o anumită limită inferioară sub care nu mai poate fi redus, în timp ce întinderea proprietăţii funciare poate să scadă mult sub această limită.

2) Marele proprietar funciar acumulează în mîinile sale dobînda la capitalul investit de arendaş în îmbunătăţiri funciare. Micul proprietar funciar e nevoit să investească în acest scop capital propriu. Tot acest profit nu există deci pentru el.

3) În timp ce marele proprietar funciar profită de pe urma fiecărei îmbunătăţiri de interes obştesc, pe micul proprietar ea îl păgubeşte, pentru că face să crească mereu nevoia lui de numerar.

4) Mai rămîn de examinat următoarele două legi importante privind această concurenţă:

α) Renta terenurilor cultivate pentru producţia de hrană necesară omului reglează renta majorităţii celorlalte terenuri cultivate *(Smith,* vol. I, p. 331).

În ultimă analiză, numai marea proprietate funciară poate să

producă un asemenea mijloc de hrană cum sînt vitele. Prin aceasta, ea reglează renta celorlalte terenuri și o poate reduce la minimum.

În acest caz, micul proprietar funciar care își lucrează singur peticul de pămînt se află față de marele proprietar în aceeași situație în care meseriașul cu unelte *proprii* se află față de fabricant. Mica proprietate funciară a devenit o simplă unealtă de muncă. Pentru micul proprietar funciar, renta dispare cu desăvîrșire, iar lui nu-i rămîne decît, cel mult, dobînda la capitalul său și salariul pentru munca sa; căci, în urma concurenței, renta funciară poate să se reducă pînă la un nivel la care nu va mai reprezenta decît dobînda la capitalul investit nu de către proprietar.

β) Am mai văzut, de altfel, că, la aceeași productivitate și dacă sînt exploatate cu aceeași pricepere, terenurile, minele și locurile de pescuit dau un produs proporțional cu mărimea capitalului. Învinge, așadar, marea proprietate. Tot astfel la capitaluri egale, venitul este proporțional cu gradul de productivitate al terenului. Prin urmare, la capitaluri egale învinge proprietarul terenului mai productiv.

γ) „Despre o mină de orice fel se poate spune că e productivă sau neproductivă, după cum cantitatea de minereu care poate fi extrasă din ea cu o anumită cantitate de muncă este mai mare sau mai mică decît aceea ce se poate extrage, cu o cantitate egală de muncă, din majoritatea celorlalte mine de același fel" *(Smith,* vol. I, p. 345—346). „Prețul producției ce se obține în cea mai bogată mină de cărbuni reglează prețul cărbunilor din toate celelalte mine din vecinătate. Atît proprietarul cît și întreprinzătorul găsesc, primul că poate căpăta o rentă mai mare, iar cel de-al doilea că poate să obțină un profit mai mare dacă vor vinde la un preț ceva mai scăzut decît toți vecinii lor. Vecinii lor vor fi în curînd nevoiți să vîndă la același preț, deși sînt mai puțin în măsură s-o facă și deși acest preț scade mereu, iar uneori nu le lasă nici rentă, nici profit. Ca urmare, unele mine sînt părăsite cu totul, iar altele nu pot da rentă și de aceea pot fi exploatate numai de proprietar" (op. cit., p. 350). „După descoperirea minelor din Peru, minele de argint din Europa au fost în cea mai mare parte părăsite... La fel s-a întîmplat și cu minele din Cuba și San Domingo și chiar cu minele vechi din Peru după descoperirea minelor din Potosi" (op. cit., p. 353).

Ceea ce Smith spune aici despre mine este, într-o măsură mai mare sau mai mică, valabil pentru proprietatea funciară în general.

δ) „Este de observat că pretutindeni prețul curent al pămîntului depinde de rata obișnuită a dobînzii pe piață... Dacă renta ar scădea mult sub nivelul dobînzii, astfel încît diferența dintre ele să fie foarte mare, nimeni n-ar mai cumpăra pămînt, și aceasta ar provoca curînd o scădere a prețului său curent. Din contră, dacă avantajele rentei funciare ar compensa cu prisosință această diferență, toată lumea ar voi să cumpere pămînt, ceea ce ar duce curînd la restabilirea prețului său curent" *(Smith,* vol. II, p. 367—368).

Din această corelație dintre renta funciară și dobîndă reiese că renta trebuie să scadă mereu, astfel încît în cele din urmă numai oamenii cei mai bogați să poată trăi din rentă. Datorită acestui fapt, devine tot mai mare concurența dintre proprietarii care nu-și

dau pămîntul în arendă. Ruinarea unei părți din acești proprietari. O nouă concentrare a marii proprietăți funciare.

O altă consecință a acestei concurențe e că o bună parte din proprietatea funciară trece în mîinile capitaliștilor, care în felul acesta devin totodată proprietari funciari, după cum, la rîndul lor, proprietarii mai mici nu mai sînt în genere nimic altceva decît capitaliști. Paralel cu aceasta, o parte din marii proprietari funciari devin totodată industriași.

Ultima consecință este, așadar, suprimarea deosebirilor dintre capitalist și proprietarul funciar, astfel că rămîn în total numai două clase ale populației : clasa muncitoare și clasa capitaliștilor. Această atragere a proprietății funciare în circuitul comercial, transformarea proprietății funciare într-o marfă înseamnă prăbușirea definitivă a vechii aristocrații și constituirea definitivă a aristocrației banului.

1) Noi nu împărtășim lacrimile sentimentale pe care le varsă romantismul pe această temă. El confundă întotdeauna *infamia* ce *rezidă în traficul de pămînt* cu consecința perfect rațională — necesară și oportună în cadrul proprietății private — care *constă în atragerea în circuitul comercial a proprietății funciare private.* În primul rînd, proprietatea funciară feudală este, prin însăși esența ei, pămîntul scos la mezat, pămîntul înstrăinat omului, și care de aceea i se opune întruchipat în persoana cîtorva mari seniori.

Și în proprietatea funciară feudală, dominația pămîntului planează ca o putere străină asupra oamenilor. Șerbul este un accesoriu al pămîntului. Tot pămîntului îi aparține și primul născut, moștenitorul unui majorat. Pămîntul este cel care îl moștenește. În general, domnia proprietății private începe o dată cu proprietatea funciară, care este baza ei. Dar în proprietatea funciară feudală seniorul *pare,* cel puțin, a fi suveranul domeniului său. De asemenea mai există acolo aparența unei relații mai intime între senior și pămînt decît aceea a avuției pur *obiectuale.* Domeniul se individualizează prin stăpînul lui, are rangul acestuia, e baronial sau comital, după cum aparține unui baron sau unui conte, se bucură de privilegiile sale, de jurisdicția sa, de situația sa politică etc. El apare ca trupul neorganic al stăpînului. De aici zicătoarea : „nulle terre sans maître" *, care exprimă legătura strînsă dintre calitatea de senior și proprietatea funciară. De asemenea, dominația proprietății funciare nu apare atît de nemijlocit ca cea a capitalului pur. Pentru cei ce aparțin unui domeniu, acesta apare mai curînd ca o patrie a lor. Este un gen de naționalitate mai restrînsă.

* — „nu e pămînt fără stăpîn". — *Nota trad.*

Tot așa proprietatea funciară feudală este aceea care dă seniorului numele ei, așa cum un regat îl dă pe al său regelui. Istoria familiei sale, istoria casei sale etc. — toate acestea individualizează pentru el domeniul său și fac din acesta literalmente casa sa, îl personifică. De asemenea, și cei care lucrează pe acest domeniu nu au o situație de *zileri*, ci ori sînt ei înșiși proprietatea seniorului, ca iobagii, ori sînt legați de el prin relații de respect, supușenie și obligație. De aceea poziția lui față de ei este o poziție nemijlocit politică și are, totodată, o anumită latură *sentimentală*. Moravurile, caracterul etc. variază de la un domeniu la altul și par una cu lotul de pămînt, pe cînd mai tîrziu numai punga omului, nu caracterul și individualitatea sa, determină raportul său față de pămînt. În sfîrșit, proprietarul feudal nu caută să obțină maximum de avantaje de pe urma proprietății sale funciare. El, dimpotrivă, consumă ceea ce are și lasă liniștit șerbilor și arendașilor grija procurării celor necesare. Aceasta este forma *nobiliară* a relației de proprietate funciară ; ea dă seniorului o aureolă romantică.

Este necesar ca această aparență să fie suprimată, ca proprietatea funciară — rădăcina proprietății private — să fie în întregime atrasă în mișcarea acesteia din urmă și să devină marfă ; ca dominația proprietarului să apară ca dominație pură a proprietății private, a capitalului, dezbărată de orice coloratură politică, ca relația dintre proprietar și muncitor să se reducă la relația economică dintre exploatator și exploatat, ca orice relație personală între proprietar și proprietatea sa să înceteze și ca aceasta din urmă să devină numai avuție *materială*, obiectuală, ca locul căsătoriei de onoare cu pămîntul să-l ia căsătoria din interes și ca pămîntul să decadă, ca și omul, la rangul de valoare negociabilă. Este necesar ca ceea ce constituie rădăcina proprietății funciare, interes egoist, murdar să apară și sub aspectul său cinic. Este necesar ca monopolul inert să se transforme în monopol mobil, agitat, în concurență, ca profitarea trîndavă de pe urma sudorii și sîngelui altora să se transforme într-un comerț activ și multilateral cu acestea. Este necesar, în sfîrșit, ca în această concurență, proprietatea funciară să-și manifeste dominația, sub formă de capital, atît asupra clasei muncitoare, cît și asupra proprietarilor înșiși, s-o manifeste prin faptul că legile mișcării capitalului îi ruinează sau îi înalță. Atunci, în locul zicătoarei medievale „nulle terre sans seigneur", apare zicătoarea modernă „l'argent n'a pas de maître" *, care exprimă întreaga stăpînire a materiei moarte asupra omului.

* — „banul n-are stăpîn". — *Nota trad.*

2) Cît privește controversa în jurul împărțirii sau neîmpărțirii proprietății funciare, trebuie să remarcăm următoarele :

Împărțirea proprietății funciare înseamnă negarea *marelui monopol* al proprietății funciare, abolirea lui, dar numai prin aceea că-l *generalizează*. Ea nu desființează temelia monopolului, proprietatea privată. Ea atacă forma de existență a monopolului, dar nu și esența lui. Ca urmare, împărțirea proprietății funciare cade victimă legilor proprietății private, căci ea — împărțirea — corespunde mișcării concurenței din sfera industriei. Pe lîngă dezavantajele economice ale acestei împărțiri a uneltelor de muncă și a fărîmițării muncii (a nu se confunda cu diviziunea muncii ; aci munca nu se împarte între mai mulți oameni, ci una și aceeași muncă este efectuată de fiecare separat, adică are loc o multiplicare a uneia și aceleiași munci), această împărțire, la fel ca și concurența, duce inevitabil la acumulare.

Prin urmare, acolo unde are loc împărțirea proprietății funciare, nu mai rămîne decît sau reîntoarcerea la monopol într-o formă și mai odioasă, sau abolirea, negarea a însești împărțirii proprietății funciare. Dar aceasta nu este o reîntoarcere la proprietatea funciară feudală, ci abolirea proprietății private asupra pămîntului în general. Prima abolire a monopolului înseamnă întotdeauna generalizarea lui, lărgirea cadrului existenței sale. Abolirea monopolului ajuns la cea mai largă și mai cuprinzătoare formă de existență a sa este anihilarea sa totală. Asocierea aplicată la pămînt beneficiază de avantajul marii proprietăți funciare din punct de vedere economic și realizează pentru prima oară tendința care stă la originea împărțirii, și anume : egalitatea, după cum tot ea restabilește pe baze raționale, și nu prin intermediul iobăgiei, al dominației și al unui absurd misticism al proprietății, legătura emoțională dintre om și pămînt ; acesta din urmă încetează să fie un obiect de trafic și, datorită muncii libere și liberei beneficieri de roadele lui, redevine o proprietate autentică, personală a omului. Un mare avantaj al împărțirii proprietății funciare constă în aceea că aici masa, care nu se mai poate resemna la robia feudală, piere de pe urma proprietății altfel decît în industrie.

Cît privește marea proprietate funciară, apărătorii ei au identificat întotdeauna în mod sofistic avantajele economice ale marii agriculturi cu marea proprietate asupra pămîntului, ca și cum n-ar fi evident că abia după abolirea proprietății aceste avantaje, pe de o parte, ar căpăta maximum de amploare, iar pe de alta ar deveni pentru prima oară socialmente folositoare. În același mod au atacat ei mercantilismul micii proprietăți funciare, ca și cum marea proprietate funciară, chiar și în forma ei feudală, n-ar fi

conținut în germene mercantilismul. Nu mai vorbesc de forma engleză modernă, în care feudalismul proprietarului funciar se împletește cu spiritul mercantil și industrial al arendașului.

Așa cum marea proprietate funciară poate să întoarcă partizanilor împărțirii pămînturilor reproșul de monopol pe care i-l fac aceștia, pentru că și împărțirea pămînturilor se bazează pe monopolul proprietății private, tot astfel partizanii împărțirii pot întoarce marii proprietăți funciare reproșul de împărțire, căci și aici domnește împărțirea, dar într-o formă rigidă, înțepenită. În general, proprietatea privată se întemeiază pe împărțire. De altfel, așa cum împărțirea proprietății funciare duce la reconstituirea marii proprietăți funciare sub formă de avuție-capital, tot astfel proprietatea funciară feudală, orice ar face și orice ar drege, în cele din urmă trebuie să ajungă în mod necesar la împărțire sau, în orice caz, trebuie să cadă inevitabil în mîinile capitaliștilor.

Aceasta se datorește faptului că marea proprietate funciară, după cum vedem că se întîmplă în Anglia, împinge majoritatea covîrșitoare a populației în brațele industriei, iar pe propriii săi muncitori îi condamnă la mizerie crîncenă. Ea generează și sporește astfel puterea dușmanului său — capitalul, industria împingînd în tabăra cealaltă populația săracă și întreaga activitate din țară. Marea proprietate funciară face ca populația țării să devină în majoritate o populație industrială și prin aceasta o transformă în adversar al marii proprietăți funciare. De îndată ce industria ajunge să dispună de o mare putere, ca azi în Anglia, de pildă, ea smulge treptat din mîinile marii proprietăți funciare monopolul acesteia față de țările străine și o silește să intre în concurență cu proprietatea funciară de peste hotare. Căci, sub domnia industriei, proprietatea funciară își putea asigura grandoarea feudală numai printr-un monopol îndreptat împotriva străinătății, spre a se apăra astfel împotriva legilor generale ale comerțului, care sînt contrare esenței ei feudale. Odată atrasă în orbita concurenței, proprietatea funciară îi urmează legile, ca și oricare altă marfă supusă acesteia. Ea suferă aceleași fluctuații, urcări și scăderi alternative, treceri rapide dintr-o mînă într-alta, și nici o lege n-o mai poate reține în puține mîini predestinate. Consecința directă este fărîmițarea ei în mîini numeroase și, în orice caz, subordonarea față de capitalul industrial.

În sfîrșit, marea proprietate funciară, care, prin interzicerea împărțirii, a fost menținută în mod forțat și care a generat alături de ea o industrie redutabilă, duce la criză și mai repede decît împărțirea pămînturilor, în condițiile căreia puterea industriei rămîne mereu pe locul al doilea.

Marea proprietate funciară, cum vedem că se întîmplă în Anglia, şi-a pierdut caracterul feudal şi a dobîndit un caracter lucrativ în măsura în care tinde să facă cît mai mulţi bani. Ea aduce proprietarului renta maximă posibilă, iar arendaşului profitul maxim posibil la capitalul său. Ca urmare, salariile muncitorilor agricoli au fost reduse la *minimum*, iar clasa arendaşilor a şi ajuns să reprezinte în agricultură puterea industriei şi a capitalului. Din cauza concurenţei externe, în majoritatea cazurilor renta funciară încetează să fie un venit îndestulător pentru proprietar. O bună parte din proprietarii funciari sînt nevoiţi să ia locul arendaşilor, iar aceştia din urmă coboară în parte în rîndurile proletariatului. Pe de altă parte însă, *mulţi* arendaşi vor pune mîna pe proprietatea funciară, căci marii proprietari, care îşi încasează fără bătaie de cap veniturile, sînt în mare parte dedaţi risipei şi, de regulă, inapţi de a conduce o mare gospodărie agricolă, iar în parte nu posedă nici capital, nici capacitatea de a-şi exploata pămîntul. Ca urmare, o parte din ei de asemenea se ruinează definitiv. În sfîrşit, salariul redus la *minimum* trebuie redus şi mai mult, spre a se putea face faţă noii concurenţe. Aceasta duce în mod necesar la revoluţie.

Proprietatea funciară a trebuit să se dezvolte pe fiecare din aceste două căi, pentru a ajunge atît pe o cale cît şi pe cealaltă la pieirea sa inevitabilă, la fel cum industria, atît sub formă de monopol cît şi sub formă de concurenţă, a trebuit să se ruineze pentru a învăţa să creadă în om.

Noi am pornit de la premisele economiei politice. I-am acceptat limbajul și legile. Am presupus ca ceva dat proprietatea privată, separația dintre muncă, capital și pământ, separația dintre salariu, profit la capital și rentă funciară, apoi diviziunea muncii, concurența, noțiunea de valoare de schimb etc. Pe baza economiei politice înseși și folosind propriile ei cuvinte, am arătat că muncitorul este redus la rolul de marfă, și chiar de cea mai sărmană dintre mărfuri, că mizeria muncitorului este invers proporțională cu forța și grandoarea producției sale, că rezultatul necesar al concurenței este acumularea capitalului în mîini puține, deci restabilirea monopolului într-o formă și mai redutabilă, că în cele din urmă dispare deosebirea dintre capitalist și proprietarul funciar, ca și cea dintre plugar și muncitorul industrial, iar întreaga societate trebuie să se împartă inevitabil în două clase : clasa *proprietarilor* și clasa *muncitorilor* lipsiți de proprietate.

Economia politică pornește de la faptul existenței proprietății private. Ea nu ne-o explică. Ea încadrează în formule generale, abstracte, care apoi capătă pentru ea valabilitatea unor *legi*, procesul *material* pe care proprietatea privată îl parcurge în realitate. Ea nu caută *să pătrundă sensul* acestor legi, adică nu arată cum decurg ele din însăși esența proprietății private. Economia politică nu ne oferă cheia pentru înțelegerea temeiului și cauzei separării muncii de capital și a capitalului de pământ. Așa, de pildă, cînd definește raportul dintre salarii și profitul la capital, pentru ea cauza ultimă o constituie interesul capitaliștilor ; cu alte cuvinte, ea consideră ca ceva dat ceea ce abia trebuie dedus ca rezultat al analizei. În același mod intervine pretutindeni concurența, care este dedusă din circumstanțe exterioare. Economia politică nu ne spune în ce măsură aceste circumstanțe exterioare, aparent întîmplătoare,

nu sînt decît expresia unei dezvoltări necesare. Am văzut că însuşi schimbul îi pare a fi un fapt întîmplător. Singurele roţi pe care le pune în mişcare economistul sînt *setea de cîştig* şi *războiul dintre cei setoşi de cîştig — concurenţa.*

Tocmai pentru că economia politică nu înţelege conexiunea lăuntrică a mişcării care formează obiectul studiului ei, a fost posibil ca doctrina concurenţei, de pildă, să fie opusă doctrinei monopolului, doctrina libertăţii meşteşugurilor — doctrinei corporaţiei, doctrina împărţirii proprietăţii funciare — doctrinei marii proprietăţi funciare, căci concurenţa, libertatea meşteşugurilor, împărţirea proprietăţii funciare erau concepute şi prezentate doar ca nişte consecinţe întîmplătoare, deliberate, violente ale monopolului, corporaţiei şi proprietăţii feudale, şi nu ca consecinţe necesare, inevitabile, naturale ale lor.

Trebuie, aşadar, să căutăm a înţelege conexiunea esenţială dintre proprietatea privată, setea de cîştig şi separaţia muncii, a capitalului şi a proprietăţii funciare, dintre schimb şi concurenţă, dintre valoarea omului şi deprecierea lui, dintre monopol şi concurenţă etc., dintre toată această înstrăinare şi sistemul *bănesc.*

Nu vom urma exemplul economistului care, cînd vrea să explice un lucru sau altul, se transpune într-o stare primitivă închipuită. O astfel de stare primitivă nu explică nimic. Procedînd astfel, economistul nu face decît să mute problema în pîcla cenuşie a depărtării. El presupune dat sub formă de fapt, de eveniment ceea ce el trebuie să deducă, şi anume raportul necesar dintre două lucruri, de pildă raportul dintre diviziunea muncii şi schimb. Astfel explică teologul originea răului prin păcatul originar, adică presupune ca fapt, sub formă de eveniment istoric, lucrul pe care îşi propune să-l explice.

Noi luăm ca punct de plecare un fapt economic *din zilele noastre :*

Muncitorul devine cu atît mai sărac cu cît produce mai multă bogăţie, cu cît creşte puterea şi proporţiile producţiei sale. Muncitorul devine o marfă cu atît mai ieftină cu cît produce mai multe mărfuri. În proporţie directă cu *creşterea valorii* lumii lucrurilor creşte *deprecierea* lumii oamenilor. Munca produce nu numai mărfuri ; ea se produce pe sine însăşi şi-l produce pe muncitor ca *marfă,* şi aceasta în aceeaşi proporţie în care produce în genere mărfuri.

Acest fapt nu exprimă altceva decît că obiectul produs de muncă, produsul ei, i se opune acesteia din urmă ca *ceva străin,* ca o *forţă independentă* de producător. Produsul muncii este munca încorporată într-un obiect, materializată în el, este *obiectivarea*

muncii. Realizarea muncii este obiectivarea ei. În cadrul rînduielilor presupuse de economia politică, această realizare a muncii apare pentru muncitor ca *privare de realitate,* obiectivarea ca *privare de obiect şi robire de către el,* însuşirea obiectului — ca *înstrăinare,* ca *autoînstrăinare* (Entäusserung).

Realizarea muncii apare în aşa măsură ca privare de realitate, încît pentru muncitor privarea de realitate merge pînă la moarte prin foame. Obiectivarea apare în aşa măsură ca privare de obiect, încît muncitorul este privat nu numai de obiectele strict necesare traiului, ci şi de cele necesare muncii. Ba chiar însăşi munca devine un obiect pe care îl poate obţine numai cu maximum de încordare a forţelor sale şi cu întreruperi extrem de neregulate. Însuşirea obiectului apare în aşa măsură ca înstrăinare, încît, cu cît muncitorul produce mai multe obiecte, cu atît mai puţine poate poseda şi cu atît mai mult cade el sub dominaţia produsului său, a capitalului.

Toate aceste consecinţe decurg implicit din faptul că muncitorul se raportează la *produsul muncii sale* ca la un obiect *străin.* Căci dacă pornim de la această premisă, e clar că cu cît mai mult se istoveşte muncitorul lucrînd, cu atît mai puternică devine lumea străină, obiectuală, pe care el o creează împotriva lui însuşi, cu atît mai sărac devine el însuşi, cu atît mai săracă devine lumea lui interioară şi cu atît mai puţine bunuri îi aparţin ca ale lui proprii. La fel stau lucrurile şi în domeniul religiei. Cu cît mai mult pune omul în dumnezeu, cu atît mai puţin păstrează el în sine însuşi. Muncitorul îşi pune viaţa în obiect, dar din acel moment viaţa sa nu-i mai aparţine lui, ci obiectului. Prin urmare, cu cît mai mare este această activitate a muncitorului, cu atît mai puţin obiectual este el. Ceea ce a intrat în produsul muncii sale nu mai este în el însuşi. De aceea, cu cît mai mare e acest produs, cu atît mai împuţinat este el însuşi. *Autoînstrăinarea* muncitorului în produsul său înseamnă nu numai că munca sa devine un obiect, capătă o existenţă *exterioară,* ci şi că ea există *în afara lui,* independent de el, ca ceva ce-i este străin, şi devine o forţă de sine stătătoare care i se opune ; că viaţa pe care el a transmis-o obiectului i se opune ca ceva ostil şi străin.

Să examinăm acum mai amănunţit *obiectivarea,* producerea de produse de către muncitor, şi în cadrul acestei obiectivări — *înstrăinarea, pierderea* obiectului, adică a ceea ce a produs muncitorul.

Muncitorul nu poate crea nimic fără *natură,* fără *lumea exterioară sensibilă.* Ea este substanţa în care se realizează munca

sa, în care ea este activă, din care și prin intermediul căreia ea produce.

Dar la fel cum natura oferă muncii *mijloace de trai* în sensul că munca nu poate *trăi* fără obiecte la care să se aplice, tot astfel, pe de altă parte, ea îi oferă și *mijloacele de trai* într-un sens mai restrîns, și anume mijloacele de existență fizică a *muncitorului* însuși.

Prin urmare, cu cît mai mult muncitorul își însușește prin munca sa lumea exterioară, natura sensibilă, cu atît mai mult se privează el de *mijloace de trai* în ambele sensuri ale cuvîntului : în primul rînd, în sensul că lumea exterioară sensibilă încetează tot mai mult să fie un obiect aparținînd muncii lui, un *mijloc de trai* al muncii lui ; iar în al doilea rînd, în sensul că ea încetează tot mai mult să-i ofere *mijloace de trai* în sensul nemijlocit al cuvîntului, adică mijloace de existență fizică a muncitorului.

În amîndouă aceste privințe muncitorul devine deci un sclav al obiectului său : în primul rînd, în sensul că primește un *obiect de muncă*, adică primește *de lucru*, iar în al doilea rînd, în sensul că el capătă *mijloace de subzistență*. Deci în sensul că obiectului îi datorează el posibilitatea de a exista, primo, ca *muncitor*, iar secundo, ca *subiect fizic*. Încununarea acestei sclavii o constituie faptul că numai ca *muncitor* își poate menține el existența ca *subiect fizic* și numai ca *subiect fizic* este el muncitor.

(Potrivit legilor economiei politice, autoînstrăinarea muncitorului în obiectul său își găsește expresia în următoarele : cu cît muncitorul produce mai mult, cu atît are de consumat mai puțin ; cu cît produce mai multe valori, cu atît mai depreciat și mai lipsit de demnitate devine el însuși ; cu cît e mai bine format produsul său, cu atît mai deformat e muncitorul ; cu cît mai civilizat e obiectul său, cu atît mai aproape de barbarie este propria lui stare ; cu cît mai puternică este munca sa, cu atît mai neputincios devine muncitorul ; cu cît mai ingenioasă devine munca lui, cu atît mai mare devine sărăcia spirituală a muncitorului și sclavia lui față de natură.)

Economia politică ascunde înstrăinarea inerentă esenței muncii prin aceea că nu ia în considerare raportul nemijlocit dintre muncitor (muncă) *și producție.* Este adevărat că munca produce lucruri admirabile pentru cei bogați, dar pentru muncitor produce privațiuni ; ea produce palate, dar și colibe pentru muncitori, produce frumusețe, dar tot ea îl schilodește pe muncitor. Ea înlocuiește munca manuală cu lucrul mașinii, dar în același timp readuce la muncă barbară o parte din muncitori și transformă în mașini cea-

laltă parte. Ea produce inteligență, dar și debilitate mintală, cretinism pentru muncitor.

Raportul nemijlocit al muncii față de produsele ei este raportul muncitorului față de obiectele producției sale. Raportul omului avut față de obiectele producției și față de producție însăși nu e decît o *consecință* a acestui prim raport, pe care îl confirmă. Această a doua latură a chestiunii o vom examina mai încolo.

Așadar, cînd ne întrebăm care este relația esențială a muncii, ne întrebăm care este raportul *muncitorului* față de producție.

Pînă acum am considerat înstrăinarea, autoînstrăinarea muncitorului numai sub un singur aspect, și anume sub aspectul *raportului său față de produsele muncii sale.* Dar înstrăinarea se manifestă nu numai în rezultatul producției, ci și în însuși *actul producției,* în însăși *activitatea de producție.* Ar putea oare muncitorul să se raporteze la produsul activității sale ca la ceva străin dacă nu s-ar înstrăina pe sine de sine însuși chiar în actul producției? Produsul nu e decît rezultatul activității, al producției. Prin urmare, dacă produsul muncii este autoînstrăinarea, înseamnă că însăși producția trebuie să fie autoînstrăinare activă, autoînstrăinarea activității, activitate de autoînstrăinare. În înstrăinarea obiectului muncii este doar rezumată înstrăinarea, autoînstrăinarea proprie activității muncii înseși.

În ce constă deci autoînstrăinarea muncii (die Entäusserung der Arbeit)?

Întîi, în faptul că munca îi este *exterioară (äusserlich)* muncitorului adică nu ține de esența sa, că, de aceea, el nu se afirmă, ci se neagă în munca sa, nu se simte mulțumit, ci nefericit, nu-și desfășoară liber energia fizică și spirituală, ci își mortifică trupul și-și distruge spiritul. De aceea abia în afara muncii muncitorul se simte a fi el însuși, pe cînd în procesul muncii se simte în afara sa. Acasă se simte cînd nu muncește, iar cînd muncește nu se simte acasă. Munca sa nu este deci voluntară, ci silită, *muncă forțată.* Ea nu este satisfacerea unei trebuințe, ci doar un *mijloc* pentru a satisface trebuințele în afara ei. Caracterul ei străin apare limpede în faptul că, de îndată ce nu există o constrîngere fizică sau de altă natură, oamenii fug de muncă la fel ca de ciumă. Munca exterioară, munca în care omul se alienează pe sine este o muncă de autosacrificare, de mortificare. În sfîrșit, caracterul exterior al muncii apare pentru muncitor în faptul că ea nu este a sa, ci a altuia, că nu-i aparține, că în procesul muncii el nu-și aparține sieși, ci altuia. După cum în religie activitatea proprie a imaginației umane, a creierului uman și a inimii umane acționează asupra individului independent de el, altfel spus, ca o activitate străină, divină sau diabolică, tot astfel

nici activitatea muncitorului nu este activitatea sa proprie. Ea aparține altuia, ea este pierderea propriului său eu.

Ajungem astfel la rezultatul că omul (muncitorul) se mai simte acționînd liber doar în funcțiile sale animalice — mîncatul, băutul și procrearea, sau cel mult și în folosirea locuinței, a podoabelor etc. —, pe cînd în funcțiile sale umane el se simte numai animal. Ceea ce e animalic devine uman, iar ceea ce e uman devine animalic.

A mînca, a bea, a procrea etc. sînt, ce-i drept, și ele funcții autentic omenești. Dar în abstracția care le desparte de restul sferei activității umane și le transformă în ultime și unice scopuri finale, ele sînt animalice.

Am examinat actul de înstrăinare a activității umane practice, adică munca, din două puncte de vedere. Întîi, relația dintre muncitor și *produsul muncii* ca obiect care îi este străin și care are putere asupra lui. Această relație este totodată relația lui cu lumea exterioară sensibilă, cu obiectele naturii ca lume străină, care i se opune cu ostilitate. Al doilea, relația dintre muncă și *actul producției* în însuși procesul *muncii*. Această relație este relația dintre muncitor și propria sa activitate ca activitate străină, care nu-i aparține, este activitatea ca suferință, puterea ca neputință, procrearea ca emasculare, energia fizică și spirituală *proprie* a muncitorului, viața sa personală (căci ce altceva este viața dacă nu activitate?) ca o activitate îndreptată împotriva lui însuși, independentă de el și care nu-i aparține. *Autoînstrăinarea*, ca mai sus înstrăinarea *lucrului*.

Din cele două determinații de pînă acum ale *muncii înstrăinate* trebuie să deducem acum și o a treia.

Omul este o ființă generică și aceasta nu numai pentru că, atît pe plan practic cît și pe plan teoretic, face din gen — atît din propriul său gen cît și din cel al celorlalte lucruri — un obiect al său, ci și pentru că — și aceasta nu e decît un alt mod de a spune același lucru — el se comportă față de sine însuși ca față de genul actual, viu, ca față de o ființă *universală* și deci liberă.

Atît la om cît și la animal, viața generică, sub raport fizic, constă în faptul că omul (ca și animalul) trăiește pe seama naturii neorganice, și cu cît e omul mai universal în comparație cu animalul, cu atît e mai universală sfera naturii neorganice pe seama căreia trăiește. Așa cum, sub raport teoretic, plantele, animalele, pietrele, aerul, lumina etc. constituie o parte a conștiinței umane, în parte ca obiect al științelor naturii, iar în parte ca obiect al artei, constituie natura sa neorganică spirituală, hrana spirituală pe care el trebuie s-o prepare mai întîi spre a o face ingerabilă și digerabilă, — tot astfel, sub raport practic, ele constituie o parte a vieții și activității

omenești. Din punct de vedere fizic, omul trăiește numai pe seama acestor produse ale naturii, indiferent dacă se prezintă sub formă de hrană, combustibil, îmbrăcăminte, locuință etc. Practic, universalitatea omului apare tocmai în universalitatea care face din întreaga natură trupul lui *neorganic,* în măsura în care natura (1) îi servește nemijlocit ca mijloc de trai și (2) ca material, obiect și instrument al activității sale vitale. Natura este *corpul neorganic* al omului, și anume natura în măsura în care nu este ea însăși corp omenesc. Cînd spunem că omul trăiește pe seama naturii, înțelegem prin aceasta că natura este *corpul* lui, cu care trebuie să rămînă în continuă comuniune dacă nu vrea să piară. Cînd spunem că viața fizică și spirituală a omului se află în strînsă conexiune cu natura, aceasta nu înseamnă altceva decît că natura se află în strînsă conexiune cu ea însăși, căci omul este o parte a naturii.

Prin faptul că munca înstrăinată îl înstrăinează pe om 1) de natură, 2) de el însuși, de propria lui funcție activă, de activitatea lui vitală, ea înstrăinează de om și *genul* uman : ea face ca pentru om *viața generică* să devină un mijloc de întreținere a vieții individuale. În primul rînd, ea înstrăinează viața generică și viața individuală, iar în al doilea rînd, face ca viața individuală, redusă la abstracție, să devină scopul celei dintîi, tot în forma ei abstractă și înstrăinată.

Căci, în primul rînd, munca, *activitatea vitală, viața productivă* însăși îi apar omului numai ca un *mijloc* pentru satisfacerea unei necesități, necesitatea conservării existenței fizice. Dar viața productivă este viața generică. Este viața care generează viață. În natura activității ei vitale rezidă tot caracterul unei specii, caracterul ei generic, iar activitatea liberă și conștientă constituie caracterul generic al omului. Viața însăși apare doar ca un *mijloc de trai.*

Animalul se confundă nemijlocit cu activitatea sa vitală. El nu se distinge de ea. El este *această activitate.* Omul însă face din activitatea sa vitală obiectul voinței și al conștiinței sale. El are o activitate vitală conștientă. Aceasta nu este o determinare cu care el se contopește nemijlocit. Activitatea vitală conștientă este aceea care-l deosebește nemijlocit pe om de activitatea vitală a animalului. Tocmai prin aceasta și numai prin aceasta el este o ființă generică. Sau : el este o ființă conștientă, adică propria sa viață constituie pentru el un obiect, tocmai pentru că el este o ființă generică. Numai de aceea activitatea sa este activitate liberă. Munca înstrăinată răstoarnă această relație, în sensul că omul, tocmai pentru că este o ființă conștientă, își transformă activitatea vitală, *esența* sa, doar în mijloc pentru menținerea *existenței* sale.

Crearea practică *a unei lumi de obiecte, prelucrarea* naturii neorganice este autoafirmarea omului ca ființă generică conștientă, cu alte cuvinte ca ființă care vede în gen propria sa esență, sau care vede în sine o ființă generică. E drept că și animalul produce. El își clădește un cuib, sau un adăpost, ca albina, castorul, furnica etc. Însă el produce numai ceea ce îi trebuie nemijlocit lui sau progeniturii sale ; el produce unilateral, pe cînd omul produce universal ; el produce numai sub imperiul necesității fizice imediate, pe cînd omul produce chiar cînd e liber de necesitatea fizică și produce cu adevărat abia atunci cînd e liber de ea ; animalul se produce numai pe sine însuși, pe cînd omul reproduce întreaga natură ; produsul lui (al animalului) aparține nemijlocit corpului său fizic, pe cînd omul stă liber în fața produsului său. Animalul modelează materia numai pe măsura și după trebuința speciei căreia îi aparține, pe cînd omul știe să producă pe măsura oricărei specii și știe să imprime pretutindeni obiectului măsura care-i este inerentă ; de aceea omul modelează materia și potrivit legilor frumosului.

De aceea, tocmai în prelucrarea lumii obiectelor omul se afirmă pentru prima oară efectiv ca *ființă generică.* Această producție este viața lui generică activă. Datorită acestei producții, natura apare ca operă a *sa* și realitate a sa. De aceea, obiectul muncii este *obiectivarea vieții generice a omului :* căci el — omul — nu se dedublează numai intelectual, ca în conștiință, ci efectiv, prin muncă, și se contemplă deci pe sine însuși într-o lume creată de el. Așadar, prin faptul că munca înstrăinată îi smulge omului obiectul producției sale, ea îi smulge totodată *viața lui generică,* obiectivitatea sa generică reală și transformă superioritatea lui față de animal în dezavantajul că se vede deposedat de corpul său neorganic, adică de natură.

De asemenea, prin faptul că munca înstrăinată degradează activitatea proprie, activitatea liberă a omului la rangul unui mijloc, ea face din viața lui generică un mijloc al existenței sale fizice.

Prin urmare, datorită înstrăinării, conștiința pe care o are omul despre specia sa, despre genul său se transformă în așa fel, încît viața generică devine pentru el un mijloc.

Înstrăinarea muncii are, așadar, consecințele următoare :

3) *Esența generică a omului* — atît natura cît și aptitudinile sale generice spirituale — se transformă într-o esență care îi e *străină,* într-un *mijloc pentru menținerea existenței sale individuale.* Ea înstrăinează de om propriul său corp, cît și natura din afara lui, ca și esența sa spirituală, *esența* sa *umană.*

4) O consecință directă a faptului că omul e înstrăinat de pro-

dusul muncii sale, de activitatea sa vitală, de esența sa generică este *înstrăinarea omului de om*. Cînd omul se opune sieși înseamnă că i se opune *alt om*. Ceea ce se poate spune despre relația în care se află omul față de munca sa, față de produsul muncii sale, față de el însuși este valabil pentru relația în care se află omul față de altul, ca și față de munca și obiectul muncii altuia.

În genere, afirmația că esența generică a omului este înstrăinată de el înseamnă că un om este înstrăinat de altul și că fiecare dintre ei este înstrăinat de esența umană.

Înstrăinarea omului, și în genere orice relație în care se află omul față de el însuși se realizează, își găsește expresia numai în relația în care *se află omul față de ceilalți oameni*.

Prin urmare, în cadrul relației de muncă înstrăinată, fiecare om îl consideră pe altul potrivit etalonului și relației în care se află el însuși ca muncitor.

Noi am pornit de la un fapt din sfera economiei politice : faptul înstrăinării muncitorului și a producției sale. Noțiunea corespunzătoare acestui fapt noi am formulat-o ca *muncă înstrăinată, autoînstrăinată*. Analizînd această noțiune, noi n-am făcut decît să analizăm un fapt din domeniul economiei politice.

Să vedem acum în ce mod trebuie să se exprime și să se prezinte în realitatea vie noțiunea de muncă înstrăinată, autoînstrăinată.

Dacă produsul muncii mi-e străin, dacă mi se opune ca o forță străină, atunci cui îi aparține el ?

Dacă activitatea mea nu-mi aparține și este o activitate străină, forțată, atunci cui îi aparține ea ?

Unei *alte* ființe decît mie.

Cine este această ființă ?

Zeii ? E adevărat că în cele mai vechi timpuri principala activitate de producție, de pildă construirea de temple etc. în Egipt, India, Mexic, era pusă în slujba zeilor, iar produsul le aparținea tot lor. Dar singuri zeii n-au fost niciodată stăpînii muncii. Nici *natura* nu i-a fost stăpînă. Și apoi cît de contradictorie ar fi fost o situație în care, pe măsură ce omul prin munca sa își subordona tot mai mult natura, pe măsură ce minunile *zeilor* deveneau tot mai superflue datorită minunilor industriei, omul ar fi trebuit să renunțe, în favoarea acestor puteri, la bucuria pe care o procură producția și la plăcerea pe care o procură consumul produsului.

Ființa *străină* căreia îi aparține munca și produsul muncii, în serviciul căreia se află munca și pentru plăcerea căreia este creat produsul muncii, poate fi numai *omul* însuși.

Dacă produsul muncii nu-i aparține muncitorului, dacă i se opune muncitorului ca o putere străină, aceasta este posibil numai

pentru că produsul aparține *unui alt om, și nu muncitorului.* Dacă pentru muncitor activitatea sa e un chin, ea trebuie să procure altuia *desfătare* și bucuria vieții. Nici zeii și nici natura, ci numai omul însuși poate fi această putere străină care îl domină pe om.

Să ne gîndim de asemenea la afirmația de mai sus, potrivit căreia relația în care omul se află față de el însuși devine *obiectuală, reală* numai prin relația în care se află față de alt om. Prin urmare, dacă omul se raportează la produsul muncii sale, la munca sa obiectivată, ca la un obiect *străin,* ostil, înzestrat cu putere și independent de el, aceasta înseamnă că stăpîn al acestui obiect este un alt om, străin lui, ostil, dispunînd de putere și independent de el. Dacă omul se raportează la propria sa activitate ca la o activitate neliberă, aceasta înseamnă că el se raportează la ea ca la o activitate pusă în slujba unui alt om, aflată sub dominația lui, supusă constrîngerii și jugului lui.

Orice autoînstrăinare a omului de sine însuși și de natură se manifestă în relația în care el se situează pe sine — și situează și natura — față de alți oameni, diferiți de el. De aceea autoînstrăinarea religioasă se manifestă necesarmente în raportul laicului față de preot sau — fiindcă aici e vorba de lumea intelectuală — față de un mediator etc. În lumea practică reală, autoînstrăinarea nu se poate manifesta decît prin intermediul relației practice reale față de alți oameni. Mijlocul prin intermediul căruia are loc înstrăinarea este el însuși un mijloc *practic.* Prin urmare, prin intermediul muncii înstrăinate omul generează nu numai relația sa față de obiectul și actul producției, ca forțe străine și ostile lui ; el generează totodată și relația în care alți oameni se află față de producția sa și față de produsul său, precum și relația dintre el și acești oameni. Așa cum își transformă propria sa activitate de producție într-o privare de realitate, într-o pedeapsă pentru el, iar propriul său produs într-o pierdere, într-un produs ce nu-i aparține, tot astfel generează el stăpînirea celui ce nu produce asupra producției și asupra produsului. Înstrăinînd de sine propria sa activitate, el conferă omului străin o activitate care nu-i este proprie.

Pînă acum am examinat această relație numai din punctul de vedere al muncitorului ; mai încolo o vom examina și din punctul de vedere al non-muncitorului.

Așadar, prin intermediul *muncii înstrăinate, alienate,* muncitorul generează relația față de această muncă a unui om străin de ea și aflat în afara ei. Relația muncitorului față de muncă generează relația capitalistului — sau oricum i s-ar mai spune stăpînului muncii — față de aceeași muncă. *Proprietatea privată* este,

așadar, produsul, rezultatul, consecința necesară a *muncii autoînstrăinate*, a raportului exterior al muncitorului față de natură și față de el însuși.

Proprietatea privată rezultă deci, prin analiză, din conceptul de *muncă autoînstrăinată*, adică de *om autoînstrăinat*, de muncă înstrăinată, de viață înstrăinată, de om *înstrăinat*.

Ce-i drept, conceptul de *muncă autoînstrăinată* (de *viață autoînstrăinată*) a fost obținut de noi, pe baza datelor economiei politice, ca rezultat al *mișcării proprietății private*. Dar analiza acestui concept ne arată că, deși proprietatea privată apare ca temei și cauză a muncii autoînstrăinate, în realitate însă ea se dovedește a fi mai curînd un efect al acesteia, la fel cum zeii sînt *inițial* nu cauza, ci efectul rătăcirii intelectului uman. Ulterior acest raport se transformă într-un raport de interacțiune.

Abia în ultimul stadiu, în stadiul culminant al dezvoltării proprietății private, iese din nou la iveală acest mister al ei, și anume că, pe de o parte, ea este *produsul* muncii autoînstrăinate, iar pe de altă parte *mijlocul* prin care munca se autoînstrăinează, *realizarea acestei autoînstrăinări*.

Aceste considerații pun în lumină diferite coliziuni nesoluționate pînă acum.

1) Economia politică pornește de la ideea că munca este adevăratul suflet al producției și totuși nu-i dă ei nimic, pe cînd proprietății private îi dă totul. Proudhon a tras din această contradicție concluzii în favoarea muncii și împotriva proprietății private. Noi însă vedem că această contradicție aparentă este contradicția *muncii înstrăinate* cu ea însăși și că economia politică n-a făcut decît să formuleze legile muncii înstrăinate.

De aceea vedem, de asemenea, că *salariul* și *proprietatea privată* sînt identice, căci salariul, în care produsul, obiectul muncii, plătește însăși munca, nu e decît o consecință necesară a înstrăinării muncii : într-adevăr, în salariu nici munca nu apare ca scop în sine, ci ca slugă a salariului. Mai încolo ne vom ocupa amănunțit de această chestiune ; deocamdată ne limităm să tragem încă cîteva concluzii.

O *sporire* forțată a *salariilor* (abstracție făcînd de toate celelalte greutăți, precum și de faptul că o astfel de sporire, ca ceva care iese din comun, n-ar putea fi menținută decît tot în mod forțat) ar constitui, prin urmare, doar o *mai bună retribuire a sclavilor* și n-ar însemna nici pentru muncitor, nici pentru muncă cucerirea menirii și demnității lor umane.

Nici chiar *egalitatea salariilor*, așa cum o revendică Proudhon, n-ar face altceva decît să transforme relația muncitorului de azi

față de munca sa într-o relație a tuturor oamenilor față de muncă. În acest caz, societatea este concepută ca un capitalist abstract.

Salariul este o consecință directă a muncii înstrăinate, iar munca înstrăinată este cauza nemijlocită a proprietății private. De aceea căderea uneia implică și căderea celeilalte.

2) Din relația existentă între munca înstrăinată și proprietatea privată rezultă, de asemenea, că emanciparea societății de sub jugul proprietății private, al aservirii etc., își găsește expresia în forma *politică a emancipării muncitorilor*, cu precizarea că aici nu este vorba numai de emanciparea lor, ci și de emanciparea general-umană pe care cea dintîi o implică, întrucît toată aservirea umană e cuprinsă în relația muncitorului față de producție, iar toate relațiile de aservire nu sînt decît variante și consecințe ale acestei relații.

Așa cum din conceptul de *muncă înstrăinată, autoînstrăinată* am obținut prin *analiză* conceptul de *proprietate privată*, tot astfel, cu ajutorul acestor doi factori, putem deduce toate *categoriile* economiei politice, iar în fiecare din aceste categorii, de pildă, în comerț, în concurență, capital, bani, vom regăsi doar o *expresie determinată* și *dezvoltată* a acestor prime elemente fundamentale.

Dar înainte de a intra în examinarea acestor categorii vom încerca să soluționăm încă două probleme :

1) Să definim *esența* generală a *proprietății private* — ca rezultat al muncii înstrăinate — în relația ei față de *proprietatea autentic umană și socială.*

2) *Înstrăinarea muncii, autoînstrăinarea* ei, noi am acceptat-o ca un fapt pe care l-am analizat ca atare. Se pune însă întrebarea : cum a ajuns *omul să-și autoînstrăineze, să-și înstrăineze munca?* Care sînt în esența dezvoltării umane rădăcinile acestei înstrăinări ? În soluționarea acestei probleme am și făcut un mare pas înainte *reducînd* problema *originii proprietății private* la aceea a raportului dintre *munca înstrăinată* și mersul dezvoltării omenirii. Căci atunci cînd oamenii vorbesc despre *proprietatea privată*, ei cred că au de-a face cu ceva din afara omului ; iar atunci cînd vorbesc despre muncă, au de-a face direct cu omul însuși. Acest mod nou de a pune problema conține nemijlocit și rezolvarea ei.

Ad. 1 : Esența generală a proprietății private și relația dintre ea și proprietatea autentic umană.

Am văzut că *munca înstrăinată* se descompune în două elemente constitutive care se condiționează reciproc, sau care sînt doar expresii diferite ale uneia și aceleiași relații : *apropierea* apare ca *înstrăinare*, ca *autoînstrăinare*, iar *autoînstrăinarea* apare ca

apropriere, înstrăinarea — ca adevărata *dobîndire a dreptului de cetățenie*.

Noi am examinat o latură, și anume munca *înstrăinată* în raport cu *muncitorul* însuși, adică *munca înstrăinată* privită *în raport* cu ea însăși. Ca produs, ca rezultat necesar al acestui *raport am găsit relația de proprietate a non-muncitorului față de muncitor și față de muncă. Proprietatea privată*, ca expresie materială, rezumată a muncii înstrăinate, cuprinde amîndouă aceste relații, adică *relația în care se află muncitorul față de muncă, față de produsul muncii sale și față de non-muncitor*, și relația în care se află *non-muncitorul față de muncitor și față de produsul muncii lui*.

Am văzut că în raport cu muncitorul, care prin muncă își *apropriază* natura, *apropierea* apare ca înstrăinare, activitatea proprie ca activitate pentru altul și ca activitate a altuia, trăirea vieții ca sacrificare a ei, producerea obiectului ca pierdere a acestuia în favoarea unei puteri străine, a unui om *străin*. Să examinăm acum relația în care acest om *străin* de muncă și de muncitor se află față de muncitor, față de muncă și față de obiectul ei.

În primul rînd trebuie să remarcăm că tot ce apare la muncitor ca *activitate de autoînstrăinare, de înstrăinare* apare la non-muncitor ca *stare de alienare, de înstrăinare*.

În al doilea rînd, *atitudinea reală, practică* a muncitorului în procesul de producție și atitudinea lui (ca stare sufletească) față de produs apare la non-muncitorul din fața lui ca atitudine *teoretică*.

În al treilea rînd, non-muncitorul face împotriva muncitorului tot ce acesta face împotriva lui însuși, dar el nu face împotrivă-și ceea ce face împotriva muncitorului.

Să examinăm mai îndeaproape aceste trei relații *.

* Aici se întrerupe textul primului manuscris, care a rămas neterminat. — *Nota red.*

[OPOZIȚIA DINTRE CAPITAL ȘI MUNCĂ. PROPRIETATE FUNCIARĂ ȘI CAPITAL]

[...] constituie dobînzile la capitalul său [190]. Prin urmare, muncitorul este o întruchipare subiectivă a faptului că capitalul este omul care s-a pierdut cu desăvîrșire pe sine însuși, după cum capitalul este o întruchipare obiectivă a faptului că munca este omul care s-a pierdut pe sine însuși. Din nenorocire însă pentru *muncitor*, el este capital *viu*, care are deci *trebuințe* și care în fiecare moment de inactivitate își pierde dobînda și deci existența. În calitate de capital, *valoarea* muncitorului crește în funcție de cerere și de ofertă, și chiar *fizicește existența* lui, *viața* lui a fost și este privită ca o ofertă de *marfă*, cum se întîmplă cu orice altă marfă. Muncitorul produce capitalul, capitalul îl produce pe muncitor; prin urmare, muncitorul se produce pe sine însuși, iar produsul acestui întreg ciclu este omul ca *muncitor*, ca *marfă*. Pentru omul care nu mai e decît *muncitor* — și în această calitate de muncitor —, însușirile sale omenești există numai în măsura în care există pentru capital, care îi este *străin*. Și deoarece capitalul și muncitorul își sînt străini unul altuia și de aceea se află în relații indiferente, exterioare și accidentale, este inevitabil ca această înstrăinare să apară de asemenea ca ceva *real*. De aceea, de îndată ce capitalului îi trece prin minte — în virtutea unei necesități sau din capriciu — să înceteze de a mai exista pentru muncitor, acesta din urmă încetează să existe pentru sine: el *n-are* de lucru și de aceea *n-are* salariu, și deoarece există nu *ca ființă umană*, ci numai *ca muncitor*, el poate foarte bine să se lase înmormîntat, să moară de foame etc. Muncitorul există ca muncitor numai atunci cînd există *pentru el însuși* în calitate de capital, și numai atunci este el capital, cînd *un capital* există *pentru el*. Existența capitalului este existența *lui*, *viața* lui, după cum tot ea îi determină

conținutul vieții într-o manieră care îi e indiferentă. De aceea economia politică nu cunoaște pe muncitorul neocupat, nu cunoaște pe omul muncii în măsura în care el se află în afara acestei relații de muncă. Pungașul, escrocul, cerșetorul, șomerul, omul muncii lihnit de foame, ros de mizerie și certat cu legea *sînt figuri* care nu există *pentru economia politică*, ci pentru alți ochi, pentru ochii medicului, ai judecătorului, ai groparului, ai starostelui de cerșetori etc. ; ei sînt niște fantome care sălășluiesc în afara sferei preocupărilor economiei politice. De aceea, nevoile muncitorului nu sînt pentru ea decît *nevoia* de a-l întreține pe muncitor *în timpul cînd lucrează*, și aceasta numai în măsura necesară pentru a se evita stingerea *neamului muncitoresc*. Salariul are deci exact aceeași semnificație ca și *întreținerea, păstrarea în bună stare* a oricărei alte unelte de producție, ca și *consumul de capital* în genere, necesar pentru reproducerea lui cu dobîndă, sau ca și uleiul folosit pentru ungerea roților. Iată de ce salariul face parte din *cheltuielile* necesare ale capitalului și ale capitalistului și nu trebuie să depășească limitele acestei necesități. De aceea procedau foarte consecvent fabricanții englezi care înainte de Amendment Bill din 1834 scădeau din salariul muncitorului ajutoarele pe care acesta le primea de la caritatea publică pe seama impozitului în folosul săracilor și pe care ei le considerau ca parte integrantă a salariului.

Producția îl produce pe om nu numai ca *marfă*, ca *marfă umană*, ca om cu destinație *de marfă* ; ea îl produce, potrivit cu această destinație, ca ființă *dezumanizată* atît sub raport *spiritual* cît și sub raport fizic. — Imoralitate, degenerare, tîmpirea muncitorilor și a capitaliștilor —. Produsul ei este *marfa înzestrată cu conștiință de sine și capabilă de activitate proprie..., omul*-marfă... Ricardo, Mill ș.a. au făcut un mare pas înainte, în comparație cu Smith și cu Say, declarînd *indiferentă* și chiar *dăunătoare* problema *existenței* ființei umane, a productivității umane mai mari sau mai mici a acestei mărfi. Ceea ce interesează cu adevărat producția nu este, spun ei, cîți muncitori poate să întrețină un capital, ci cît cîștig aduce el, suma totală a *economiilor* anuale. Un mare pas înainte și totodată un pas consecvent din partea economiei politice engleze mai noi a fost de asemenea faptul că ea, care a ridicat *munca* la rangul de principiu *unic* al economiei politice, a dezvăluit totodată cît se poate de clar raportul *invers* dintre salariu și cîștigul la capital și a arătat că, de regulă, capitalistul își poate mări cîștigul *numai* prin reducerea salariilor și viceversa. Potrivit acestei economii politice, nu înșelarea consumatorului ar fi relația *nor-*

mală, ci tendința reciprocă a capitalistului și a muncitorului de a ciupi unul de la celălalt.

Relația de proprietate privată conține într-o formă latentă relația de proprietate privată ca *muncă*, precum și relația de proprietate privată ca *capital*, ca și *relația* reciprocă dintre acestea două. Pe de o parte, producerea activității umane ca *muncă*, deci ca activitate cu totul străină sieși, cu totul străină omului și naturii și deci cu totul străină conștiinței și manifestării de viață, existența *abstractă* a omului exclusiv ca *om al muncii*, care în virtutea acestui fapt poate fi zilnic azvîrlit din neantul său umplut în neantul său absolut, în non-existența sa socială și deci reală ; iar pe de altă parte, producerea obiectului activității umane ca *capital*, în care toate determinările naturale și sociale ale obiectului *se sting*, iar proprietatea privată își pierde calitățile naturale și sociale (își pierde, prin urmare, toate iluziile politice și sociale și nu se împletește cu nici un fel de relații *aparent* umane) ; în cele mai variate forme de existență naturală și socială, *unul și același* capital rămîne *același*, cu totul indiferent față de conținutul său *real*. Această opoziție dintre muncă și capital, dusă la extrem, înseamnă inevitabil punctul culminant, limita maximă și pieirea întregii relații de proprietate privată.

De aceea, un alt mare merit al economiei politice engleze mai noi este acela că ea a definit renta funciară ca diferență între cîștigul adus de cultivarea pămîntului de cea mai proastă calitate și a pămîntului de cea mai bună calitate, a spulberat iluziile romantice ale proprietarului funciar — pretinsa lui importanță socială și pretinsa identitate a intereselor sale cu cele ale societății, cum mai afirmă încă *Adam Smith*, mergînd pe urmele fiziocraților — și a anticipat și pregătit acea mișcare reală care-l va transforma pe proprietarul funciar într-un capitalist cît se poate de obișnuit și de prozaic, iar prin aceasta va simplifica și ascuți contradicția dintre muncă și capital și va grăbi lichidarea ei. *Pămîntul ca pămînt* și *renta funciară ca rentă funciară* și-au pierdut astfel *distincția de castă* și s-au transformat în *capital* și *cîștig* care nu spun nimic sau, mai bine zis, nu vorbesc decît limbajul banilor.

Deosebirea dintre capital și pămînt, dintre profit și rentă funciară, dintre acestea două și salariu, dintre *industrie* și *agricultură*, dintre proprietatea privată *imobiliară* și cea *mobiliară* nu-și are rădăcinile în însăși esența lucrurilor, ci are un caracter doar *istoric*, reprezentînd un moment *cristalizat* al formării și apariției opoziției dintre capital și muncă. În industrie etc., în opoziția ei cu proprietatea funciară imobiliară, și-au găsit expresia doar modul de apariție al industriei și opoziția în care ea s-a dezvoltat față de agri-

cultură. Ca fel de muncă *particular*, ca deosebire *esențială, importantă și care îmbrățișează toate aspectele vieții*, această deosebire subzistă numai atîta timp cît industria (viața citadină) se formează *în contrast* cu proprietatea funciară (cu viața nobiliară feudală), și, sub formă de monopol, breaslă, ghildă, corporație etc., mai păstrează în sine caracterul feudal al antipodului său ; în limitele acestor determinări munca mai are o semnificație *aparent socială*, semnificația de activitate în cadrul unei colectivități [Gemeinwesen] *reale*, și n-a devenit încă *indiferentă* față de conținutul său, n-a atins încă stadiul deplinei *ființări pentru sine*, adică stadiul abstractizării de orice altă ființare și deci nici stadiul de capital *descătușat*.

Dar *industria* descătușată și ca atare constituită pentru sine, precum și *capitalul descătușat* reprezintă un *stadiu de dezvoltare* necesar al muncii. Puterea industriei asupra opusului ei — proprietatea funciară — se manifestă îndată în apariția *agriculturii* ca ramură de activitate cu adevărat industrială, pe cînd înainte principala muncă era lăsată în seama pămîntului și a *robului* său, prin intermediul căruia el se cultiva. O dată cu transformarea robului într-un muncitor *liber*, adică într-un *năimit*, proprietarul funciar s-a transformat de fapt într-un capitalist, transformare care la început se realizează printr-o verigă intermediară, prin intermediul *arendașului*. Dar *arendașul* este reprezentantul proprietarului funciar, *misterul* său dezvăluit ; numai lui își datorează proprietarul funciar existența sa *economică*, existența sa ca proprietar privat, căci numai mulțumită concurenței dintre arendași aduce pămîntul său rentă funciară. În persoana *arendașului*, așadar, proprietarul funciar a *și* devenit, în fond, un capitalist *de tip obișnuit*. Și această transformare trebuie să aibă loc și în realitate : capitalistul care se ocupă cu agricultura — arendașul — trebuie să devină proprietar funciar sau viceversa. *Activitatea industrială* a arendașului este totodată și a *proprietarului funciar*, căci existența celui dintîi condiționează existența celui de-al doilea.

Dar amintindu-și de originile lor diametral opuse, de proveniența lor, proprietarul funciar vede în capitalist pe robul său de ieri, insolent, dezrobit și îmbogățit, iar pe sine însuși, în calitate de *capitalist*, se vede amenințat de acesta ; la rîndul său, capitalistul vede în proprietarul funciar pe seniorul de ieri, trîndav, crud și egoist ; el știe că lui, în calitate de capitalist, proprietarul funciar îi aduce prejudicii, cu toate că datorează industriei întreaga sa semnificație socială actuală, averea sa și viața sa plină de desfătări ; capitalistul vede în proprietatea funciară ceva diametral opus industriei *libere* și capitalului *liber*, independent de orice deter-

minare naturală Această polemică dintre capital şi proprietatea funciară este extrem de înverşunată şi ambele părţi îşi spun una alteia adevărul. E suficient să citim atacurile proprietăţii imobiliare împotriva celei mobiliare, şi invers, ca să ne dăm clar seama de infamia amîndurora. Proprietarul funciar se prevalează de aristocratismul ereditar al proprietăţii sale, de suveniruri şi reminiscenţe, de poezia amintirilor sale, de fiinţa sa visătoare, de importanţa sa politică etc., iar atunci cînd foloseşte limbajul economiei politice, el spune : *singură* agricultura este productivă. Totodată el îl zugrăveşte pe adversarul său ca fiind viclean, tarabagiu, samsar, şarlatan, hrăpăreţ, venal, sediţios, fără inimă şi fără spirit, nepăsător faţă de binele public, ale cărui interese le speculează fără remuşcare — cămătar, codoş, slugarnic, maleabil, ipocrit, *escroc*, om sec care genereazâ, alimentează şi cultivă concurenţa şi deci pauperismul şi criminalitatea, provocînd totodată destrămarea tuturor legăturilor sociale, ticălos vîndut banului, fără principii, lipsit de poezie şi de substanţă, lipsit de orice (vezi, printre altele, scrierile fiziocratului *Bergasse*, pe care Camille Desmoulins l-a stigmatizat în săptămînalul său „Révolutions de France et de Brabant" [191] ; vezi von Vincke, Lancizolle, Haller, Leo, Kosegarten *, precum şi *Sismondi).* La rîndul ei, proprietatea mobiliară invocă minunile industriei şi ale mişcării ; ea este vlăstarul epocii moderne, fiul ei autentic şi legitim ; ea îşi deplînge adversarul ca pe un om imbecil *nelămurit* asupra esenţei sale (lucru perfect adevărat), care în locul capitalului moral şi al muncii libere ar vrea să pună imorala forţă brutală şi şerbia ; ea-l înfăţişează ca pe un Don Quijote, care, sub aparenţa *trancheţii*, a *cumsecădeniei*, a *slujirii interesului general*, a *statorniciei*, îşi ascunde incapacitatea de a evolua, goana hrăpăreaţă după plăceri, egoismul, interesul particular, reaua-credinţă ; ea-l califică drept *monopolist* rafinat ; ea îi estompează reminiscenţele, poezia şi visările printr-o enumerare istorică şi sarcastică a mîrşăviei, a cruzimilor, a îngîmfării dispreţuitoare, a prostituţiei, infamiei, anarhiei şi răzvrătirii care au sălăşluit între zidurile romanticelor castele.

Proprietatea mobiliară pretinde că a dat poporului libertate politică, a sfărîmat cătuşele societăţii civile, a unit continentele între ele, a creat comerţul — prieten al omului, morala pură, cultura care dăruieşte desfătare ; a dat poporului trebuinţe civi-

* Vezi la emfaticul teolog vechi-hegelian *Funke*, care, citindu-l pe d-l Leo, povesteşte cu lacrimi în ochi cum, la desfiinţarea şerbiei, un rob a declarat că nu vrea să înceteze de a mai fi *proprietate mobiliară*. Vezi şi *„Fanteziile patriotice"* ale lui *Justus Möser*, care se disting prin aceea că nu depăşesc cîtuşi de puţin orizontul mărginit, mic-burghez „domestic", *obişnuit* al filistinului de treabă, rămînînd totuşi *pure himere*. Această contradicţie le-a făcut atît de atrăgătoare pentru mentalitatea germană.

lizate în locul celor primitive, precum și mijloacele pentru satisfacerea lor, în timp ce proprietarul funciar, acest trîndav și supărător cămătar de grîne, scumpește articolele de primă necesitate pentru popor, silindu-l prin aceasta pe capitalist să urce salariile fără a fi în măsură să mărească și productivitatea, punînd astfel piedici în calea creșterii venitului anual al națiunii, în calea acumulării capitalurilor, limitînd, așadar, posibilitatea de a da poporului de lucru și țării bogăție, desființînd pînă la urmă cu totul această posibilitate, provocînd un declin general și exploatînd cămătărește *toate* avantajele pe care le oferă civilizația modernă, fără a face nimic pentru ea, ba chiar fără a renunța la prejudecățile sale feudale. În sfîrșit, n-are decît să se uite la *arendașul* său — el, pentru care agricultura și pămîntul însuși nu există decît ca un izvor de bani primit în dar — și să spună dacă nu este el însuși un escroc *șiret, fantast, filistin,* care în sufletul său și în realitate aparține de mult *liberei* industrii și *simpaticului* comerț, oricît de vehement ar protesta și oricît ar pălăvrăgi despre amintiri istorice și țeluri morale sau politice. Tot ceea ce invocă efectiv în favoarea sa este adevărat doar pentru *agricultor* (pentru capitalist și pentru muncitorii agricoli), cărora *proprietarul funciar* le e mai curînd *dușman ;* argumentele lui se întorc, așadar, împotriva lui însuși. *Fără* capital, proprietatea funciară este materie moartă, lipsită de valoare. Victoria civilizatoare a capitalului constă tocmai în aceea că el a descoperit și a chemat la viață, în locul lucrului mort, munca omenească ca izvor al avuției (vezi Paul-Louis Courier, Saint-Simon, Ganilh, Ricardo, Mill, MacCulloch, Destutt de Tracy și Michel Chevalier).

Din procesul *real* al dezvoltării (de introdus aici) decurge cu necesitate victoria *capitalistului,* adică a proprietății private desăvîrșite asupra celei nedesăvîrșite, incomplete, adică asupra *proprietarului funciar,* așa cum în genere mișcarea trebuie să triumfe asupra imobilității, josnicia fățișă, conștientă de sine asupra celei ascunse și inconștiente, *goana după cîștig* asupra *goanei după plăceri,* egoismul mărturisit, abil și neînfrînat al *raționalismului* asupra egoismului local, prudent, cumsecade, leneș și fantezist al *superstiției,* așa cum *banul* trebuie să triumfe asupra oricărei alte forme de proprietate privată.

Statele care intuiesc primejdia dezvoltării depline a industriei libere, a moralei pure și a comerțului prieten al omului încearcă — zadarnic însă — să țină în loc capitalizarea proprietății funciare.

Spre deosebire de capital, *proprietatea funciară* este o proprietate privată, o formă de capital împovărată încă de prejudecăți

locale și politice, este capitalul încă *nedesăvîrșit* și care încă nu s-a degajat pe deplin din împletirea sa cu lumea înconjurătoare, pentru a se regăsi pe sine. În cursul *dezvoltării sale universale*, el trebuie să ajungă la expresia sa abstractă, adică *pură*.

Relația de *proprietate privată* este : muncă, capital și corelația dintre ele.

Mișcarea pe care trebuie s-o parcurgă cei doi termeni ai acestei relații este următoarea :

În primul rînd, unitatea nemijlocită sau *mijlocită a amîndurora.*

La început, capitalul și munca sînt încă reunite ; apoi, deși separate și înstrăinate, ele se dezvoltă și se stimulează reciproc ca condiții *pozitive.*

[În al doilea rînd], opoziția dintre cei doi termeni : ei se exclud reciproc ; muncitorul vede în capitalist (și acesta în muncitor) propria sa non-existență ; fiecare caută să-i smulgă celuilalt existența.

[În al treilea rînd], opoziția fiecăruia *față de* sine însuși. Capital = muncă acumulată = muncă. Capitalul ca atare se împarte în *capital propriu-zis* și *cîștigul* său, după cum, la rîndul său, acesta din urmă se împarte în *dobîndă* și *profit.* Sacrificarea integrală a capitalistului. El decade și ajunge în rîndurile clasei muncitoare, după cum muncitorul — dar numai în mod excepțional — devine capitalist. Munca privită ca moment al capitalului, ca *cheltuieli* ale acestuia. Salariul este, prin urmare, un sacrificiu din partea capitalului.

Munca se împarte în *muncă propriu-zisă* și *salariu.* Însuși muncitorul e un capital, o marfă.

Opoziție reciprocă antagonistă *.

* Aici se încheie manuscrisul al doilea. — *Nota red.*

[PROPRIETATE PRIVATĂ ŞI MUNCĂ. PĂRERILE MERCANTILIŞTILOR ŞI ALE FIZIOCRAŢILOR, PĂREREA LUI ADAM SMITH, A LUI RICARDO ŞI A ŞCOLII SALE]

La pag. XXXVI. — *Esenţa subiectivă* a proprietăţii private, *proprietatea privată* ca activitate ce fiinţează pentru sine, ca *subiect*, ca *persoană*, este *munca*. Este explicabil deci că numai doctrina economică care a recunoscut ca principiu al ei *munca* (doctrina lui *Adam Smith*), care a încetat să vadă în proprietatea privată doar o *stare* exterioară omului, este singura care trebuie considerată, pe de o parte, ca produs al *energiei* şi *mişcării* reale a proprietăţii private *, ca produs al *industriei* moderne, iar pe de alta ca factor care a accelerat şi a glorificat energia şi dezvoltarea acestei *industrii* şi le-a transformat într-o putere a *conştiinţei*. Iată de ce pentru această doctrină economică luminată, care a descoperit — în cadrul proprietăţii private — *esenţa subiectivă* a avuţiei, adepţii sistemului monetar şi mercantilist, care văd în proprietatea privată o esenţă *doar obiectuală* pentru om, apar ca nişte *fetişişti* şi *catolici*. Şi de aceea a avut *Engels* tot dreptul să-l numească pe *Adam Smith* un *Luther al economiei politice* [102]. După cum Luther a recunoscut *religia, credinţa* ca esenţa *lumii* exterioare şi de aceea s-a ridicat împotriva păgînismului catolic, după cum el a respins religiozitatea *exterioară*, făcînd din religiozitate esenţa *lăuntrică* a omului, după cum el a negat preoţii din afara laicului, pentru că l-a transplantat pe preot în inima omului laic, tot astfel Smith respinge avuţia aflată în afara omului şi independentă de el, adică avuţia ce se conservă şi se afirmă numai pe cale exterioară ; cu alte cuvinte, *obiectivitatea* ei *exterioară*, lipsită de sens, este respinsă, întrucît proprietatea privată este încorporată chiar în om şi omul însuşi este recunoscut a fi esenţa ei. Dar tocmai de aceea

* Această doctrină economică este mişcarea de sine stătătoare — devenită pentru sine în conştiinţă — a proprietăţii private, industria modernă ca subiect de sine stătător.

omul însuşi este considerat sub aspectul proprietăţii private, după cum la Luther e considerat sub aspectul religiei ; sub aparenţa unei recunoaşteri a omului, economia politică, al cărei principiu e munca, se dovedeşte a fi astfel, dimpotrivă, doar o promovare consecventă a negării omului, întrucît omul însuşi nu se mai află într-o relaţie de tensiune exterioară faţă de substanţa exterioară a proprietăţii private, ci a devenit el însuşi această esenţă încordată a proprietăţii private. Ceea ce a fost înainte *fiinţare exterioară* omului, înstrăinare reală a omului a devenit doar actul înstrăinării, procesul autoînstrăinării. De aceea, dacă sus-menţionata economie politică începe cu o aparentă recunoaştere a omului, a independenţei sale, a activităţii sale proprii etc. şi, transpunînd proprietatea privată în însăşi fiinţa omului, nu mai poate fi condiţionată de *determinările* locale, naţionale etc. ale *proprietăţii private* ca *esenţă existentă* în *afara omului* şi, în consecinţă, desfăşoară o energie *cosmopolită*, universală, care doboară orice limite şi rupe orice legături, spre a se întrona în locul lor ca *unica* politică, unica universalitate, unica limită şi unica legătură, — în cursul dezvoltării sale ulterioare ea trebuie să se debaraseze de această *ipocrizie* şi să se înfăţişeze *în tot cinismul ei*. Aşa şi procedează ea : fără a se sinchisi de toate contradicţiile frapante în care o încurcă această doctrină, ea promovează mult *mai unilateral* şi deci *mai pregnant* şi *mai consecvent* teza potrivit căreia *munca* este unica *esenţă a avuţiei*, scoate la iveală — în opoziţie cu amintita concepţie iniţială — *implicaţiile antiumane* ale acestei teorii şi, în sfîrşit, dă o lovitură de moarte ultimei forme *individuale, naturale* de proprietate privată şi surse de avuţie existente independent de mişcarea muncii, şi anume *rentei funciare*, această expresie a proprietăţii feudale, devenită pe deplin economică şi de aceea incapabilă să opună rezistenţă economiei politice. (Şcoala lui *Ricardo.) Cinismul* economiei politice creşte nu numai în sens relativ, începînd cu Smith, trecînd prin Say şi terminînd cu Ricardo, Mill etc., în măsura în care consecinţele *industriei* le apar acestora din urmă într-o formă mai dezvoltată şi mai contradictorie, ci şi în sens pozitiv ei merg întotdeauna şi în mod conştient mai departe decît predecesorul lor pe calea înstrăinării faţă de om, dar *numai* pentru că ştiinţa lor este mai consecventă şi mai adevărată. Deoarece ei fac din proprietatea privată sub forma ei activă subiectul, şi deci declară concomitent drept esenţă omul ca atare şi omul ca fiinţă schilodită [Unwesen], contradicţia existentă în realitate corespunde pe deplin esenţei contradictorii pe care ei au acceptat-o ca principiu. *Realitatea* sfîşiată a *industriei* nu numai că nu infirmă, ci,

dimpotrivă, confirmă principiul lor *sfîşiat în sine*. Principiul lor e, la urma urmelor, principiul acestei sfîşieri.

Doctrina fiziocrată a *d-rului Quesnay* constituie trecerea de la sistemul mercantilist la Adam Smith. *Fiziocraţia* reprezintă nemijlocit, pe planul economiei politice, descompunerea proprietăţii feudale, dar tocmai de aceea ca este tot atît de nemijlocit şi *transformarea*, restaurarea — *pe planul economiei politice* — a acestei proprietăţi, cu deosebire că acum limbajul ei nu mai e feudal, ci economic. Potrivit doctrinei fiziocraţilor, toată avuţia rezidă în *pămînt* şi în *agricultură*. Pămîntul încă nu e *capital*, el mai continuă să fie o formă *particulară* de existenţă a acestuia din urmă, formă a cărei validitate rezidă în şi derivă din specificul ei natural. Dar pămîntul nu este totuşi decît un *element* natural, general, în timp ce doctrina mercantilistă cunoaşte avuţia numai sub forma de *metal nobil*. La fiziocraţi, aşadar, *obiectul* avuţiei — materia ei — a atins îndată cel mai înalt grad de generalitate în cadrul *limitelor naturale* (în măsura în care el, ca parte a *naturii*, continuă să fie nemijlocit avuţie obiectuală). Pentru *om* însă pămîntul există numai datorită muncii, datorită agriculturii. Înseamnă deci că esenţa subiectivă a avuţiei se transpune în muncă. În acelaşi timp însă cultura pămîntului este declarată *singura* muncă *productivă*. Aşadar, munca încă nu este concepută în generalitatea şi în abstracţia ei ; ea mai continuă să fie legată de un *element natural particular ca materie a ei*, şi de aceea mai este recunoscută încă numai într-o *formă de existenţă particulară, determinată de natură*. De aceea ea nu este decît o înstrăinare *determinată, particulară* a omului, după cum nici produsul ei încă nu este conceput altfel decît ca o avuţie determinată care-şi datorează originea mai mult naturii decît muncii. Pămîntul mai este considerat aici ca o fiinţare naturală independentă de om, el încă nu este considerat capital, adică nu e considerat ca un moment al muncii înseşi. Dimpotrivă, mai curînd munca apare ca un moment al *pămîntului*. Deoarece însă fetişismul vechii avuţii exterioare, existentă doar ca obiect, este redus aici la un element natural cît se poate de simplu, iar esenţa avuţiei e deja recunoscută — deşi numai în parte, într-o manieră particulară — în existenţa ei subiectivă, este evident că următorul pas înainte, necesar, constă în descoperirea *esenţei generale* a avuţiei şi deci în ridicarea la rangul de *principiu* a *muncii* sub aspectul ei întru totul absolut, adică abstract. Fiziocraţilor li se demonstrează că, din punct de vedere economic, adică din singurul punct de vedere justificat, *agricultura* nu se deosebeşte cu nimic de orice altă ramură de producţie şi că, prin urmare, nu *o anumită* muncă, nu o formă particulară de muncă, legată de un element

particular, ci *munca în general* este aceea care constituie *esența* avuției.

Declarînd că munca este *esența* avuției, teoria fiziocrată neagă implicit avuția *particulară* exterioară, doar obiectuală. Dar pentru fiziocrați munca nu este decît *esența subiectivă* a proprietății funciare (ei pornesc de la tipul de proprietate care apare istoricește ca dominant și unanim recunoscut) ; în concepția lor, numai proprietatea funciară devine *omul înstrăinat*. Ei suprimă caracterul ei feudal, declarînd că *esența* ei este *producția* (agricultura), dar au o atitudine negativă față de lumea industriei și recunosc feudalitatea, declarînd că *agricultura* este *singura* activitate productivă.

E de la sine înțeles că din moment ce se ia în considerare *esența subiectivă* a industriei care se constituie în opoziție cu proprietatea funciară, adică se constituie ca industrie, această esență conține și contrariul ei. Căci după cum industria cuprinde proprietatea funciară suprimată, tot astfel *esența subiectivă* a industriei cuprinde totodată esența subiectivă a *proprietății funciare*.

După cum proprietatea funciară este prima formă de proprietate privată, iar industria i se opune la început, istoricește, numai ca o formă particulară de proprietate sau, mai bine zis, ca un libert al proprietății funciare, tot astfel acest proces se repetă la încercarea științei de a sesiza esența *subiectivă* a proprietății private, adică *munca*. La început munca apare numai ca *muncă agricolă*, dar apoi se afirmă ca *muncă* în general.

Orice avuție a devenit avuție *industrială*, avuție *a muncii*, iar *industria* nu este altceva decît munca desăvîrșită, după cum *sistemul de fabrică* este esența dezvoltată a *industriei*, adică a muncii, iar *capitalul industrial* forma obiectivă desăvîrșită a proprietății private.

Vedem, așadar, că abia acum proprietatea privată își poate desăvîrși dominația asupra omului și poate să devină, în forma ei cea mai generală, o forță istorică universală.

[PROPRIETATE PRIVATĂ ŞI COMUNISM. DIVERSE STADII DE DEZVOLTARE A CONCEPŢIILOR COMUNISTE. COMUNISMUL RUDIMENTAR, EGALITARIST ŞI COMUNISMUL CA SOCIALISM CARE COINCIDE CU UMANISMUL]

La pag. XXXIX. — Dar atîta timp cît nu e concepută ca opoziţie între *muncă* şi *capital*, opoziţia dintre *lipsa de proprietate* şi *proprietate* continuă să rămînă o opoziţie indiferentă, care încă nu este luată în *corelaţia ei activă*, în relaţia ei *internă*, încă nu este înţeleasă ca *contradicţie*. Această opoziţie îşi poate găsi expresia în *prima* dintre aceste două forme chiar şi în lipsa unei *mişcări evoluate* a proprietăţii private (ca în Roma antică, în Turcia etc.). Sub această formă, opoziţia de mai sus încă nu *apare* ca determinată chiar de proprietatea privată. Dar munca, această esenţă subiectivă a proprietăţii private ca excludere a proprietăţii, şi capitalul, munca obiectuală ca excludere a muncii, reprezintă *proprietatea privată* ca relaţie dezvoltată, pînă la contradicţie, a sus-menţionatei opoziţii, şi deci ca relaţie dinamică, plină de tensiune, care împinge la soluţionarea acestei contradicţii.

La aceeaşi pagină. — Suprimarea autoînstrăinării parcurge acelaşi drum ca şi autoînstrăinarea. Mai întîi *proprietatea privată* este considerată numai sub aspectul său obiectiv, munca fiind totuşi privită ca esenţă a ei. Forma ei de existenţă este deci *capitalul*, care trebuie să fie suprimat „ca atare" (Proudhon). Sau *forma particulară* a muncii — munca nivelată, fărîmiţată şi deci neliberă — este concepută ca sursă a *nocivităţii* proprietăţii private şi a existenţei ei înstrăinate de om ; de pildă, *Fourier*, care, asemenea fiziocraţilor, consideră că *munca agricolă* este în orice caz munca *prin excelenţă*, în timp ce *Saint-Simon*, dimpotrivă, consideră că esenţială este *munca industrială* ca atare şi, în consecinţă, tinde spre instaurarea dominaţiei *exclusive* a „industrialilor" (in-

dustriels) și îmbunătățirea situației muncitorilor. *Comunismul*, în sfîrșit, este expresia *pozitivă* a suprimării proprietății private ; mai întîi el apare ca proprietate privată *universală*. Adoptînd această relație în *universalitatea* ei, comunismul :

1) în prima sa formă nu e decît o *generalizare* și *desăvîrșire* a relației de proprietate privată ; ca atare, el se prezintă sub un dublu aspect : în primul rînd, dominația proprietății *materiale* asupra lui este atît de puternică, încît el tinde să distrugă *tot* ce nu poate fi posedat de toți cu titlu de *proprietate privată* ; el vrea să impună *cu forța* să se facă abstracție de talent etc. *Posesiunea* fizică nemijlocită îi apare ca singurul țel al vieții și existenței ; categoria de *muncitor* nu se suprimă, ci se extinde asupra tuturor oamenilor ; relația de proprietate privată rămîne relația comunității cu lumea lucrurilor ; în sfîrșit, această mișcare, care constă în a opune proprietății private proprietatea privată generală, își găsește expresia într-o formă animalică, care opune *căsătoriei* (care este, ce-i drept, *o formă de proprietate privată exclusivă*) *comunizarea femeilor*, cînd femeia devine deci proprietate *comună* și *obștească*. Se poate spune că această idee a *comunizării femeilor* este *secretul dezvăluit* al acestui comunism încă extrem de rudimentar și lipsit de idei. După cum aici femeia trece de la *căsătorie* la prostituție generală *, tot astfel întreaga lume a avuției, adică a esenței obiectuale a omului, trece de la relația de căsătorie exclusivă cu proprietarul privat la aceea de prostituție generală cu colectivitatea. Acest comunism, întrucît neagă în toate domeniile *personalitatea* omului, este tocmai expresia consecventă a proprietății private, care reprezintă această negare. *Invidia* generală și care se instituie ca autoritate nu este decît forma ascunsă în care se constituie și se îndestulează, în *alt* mod, *cupiditatea*. Orice proprietate privată ca atare manifestă — *cel puțin* împotriva proprietății private *mai bogate* — invidie și tendință de nivelare, astfel încît acestea constituie esența concurenței. Comunismul rudimentar nu este decît desăvîrșirea acestei invidii și a acestei tendințe de nivelare, pornind de la un minimum imaginat. El are o măsură *precisă, limitată*. Cît de puțin este această suprimare a proprietății private o apropriere autentică ne-o dovedește tocmai negarea abstractă a întregii lumi a culturii și civilizației, întoarcerea la simplitatea *nefirească* a omului *sărac* și lipsit de trebuințe, care nu numai că n-a depășit proprietatea privată, dar nici nu a ajuns încă pînă la ea.

* Prostituția nu este decît o expresie *particulară* a prostituării *generale a muncitorului*, și întrucît această prostituare este o relație care cuprinde nu numai pe prostituat, ci și pe acela care prostituează — și decăderea acestuia din urmă este și mai mare —, capitalistul etc. intră de asemenea în această categorie.

Comunitatea este numai comunitatea *muncii* și egalitatea *salariului* pe care-l plătește capitalul colectiv — *comunitatea* în calitate de capitalist general. Ambele laturi ale relației sînt ridicate la o generalitate *imaginată : munca* — ca determinație în care este situat fiecare, iar *capitalul* — ca generalitate și autoritate recunoscută a comunității.

În atitudinea față de *femeie* ca pradă și slujitoare a voluptății colective își găsește expresia infinita degradare în care omul există pentru sine însuși, căci secretul acestei relații are ca expresie *neambiguă*, categorică, *evidentă*, necamuflată, atitudinea *bărbatului* față de *femeie* și modul cum este conceput raportul *direct* și *firesc* dintre sexe. Relația nemijlocită, *firească*, necesară a omului cu omul este *raportul dintre bărbat și femeie*. În acest raport *firesc* dintre sexe, relația omului cu natura este nemijlocit relația sa cu omul, după cum relația sa cu omul este nemijlocit relația sa cu natura, propria sa menire *firească*. În această relație *se vădește*, așadar, *în mod intuitiv*, redus la un *fapt* sensibil, în ce măsură esența umană a devenit natură pentru om, sau în ce măsură natura a devenit esența umană a omului. După această relație ne putem face, așadar, o idee despre ansamblul gradului de cultură al omului. Din caracterul acestei relații rezultă în ce măsură *omul* a devenit pentru sine *o ființă generică, om* pentru sine și se concepe ca atare ; relația dintre bărbat și femeie este relația *cea mai firească* dintre om și om. Din ea rezultă, așadar, în ce măsură comportarea *naturală* a omului a devenit *umană*, sau în ce măsură esența *umană* a devenit pentru el *naturală*, în ce măsură *natura sa umană* a devenit pentru el *natură*. În această relație se manifestă, de asemenea, în ce măsură *trebuința* omului a devenit o trebuință *umană*, adică în ce măsură *ceilalți* oameni, ca oameni, au devenit pentru el o trebuință, în ce măsură este el, în existența sa individuală, totodată, o ființă socială.

Prima suprimare pozitivă a proprietății private, comunismul *rudimentar*, nu este, așadar, decît o *formă de manifestare* a mîrșăviei proprietății private, care vrea să se afirme drept *comunitate pozitivă*.

2) Comunismul α) cu caracter încă politic, democratic sau despotic ; β) însoțit de abolirea statului, dar totodată nedesăvîrșit încă și fiind încă afectat de proprietatea privată, adică de înstrăinarea omului. Și într-o formă și în cealaltă comunismul e deja conceput ca reintegrare sau reîntoarcere a omului în sine însuși, ca suprimare a autoînstrăinării omului, dar deoarece n-a sesizat încă esența pozitivă a proprietății private și nici n-a înțeles natura *umană* a trebuinței, se mai află și el încă în captivitatea proprie-

tății private și este contaminat de ea. El a sesizat conceptul de proprietate privată, dar nu încă și esența acesteia.

3) *Comunismul* ca suprimare *pozitivă a proprietății private* — această *autoînstrăinare a omului* — și deci ca *apropiere* reală a *esenței umane* de către om și pentru om ; așadar, ca o reîntoarcere completă și conștientă, desăvîrșită în cadrul întregii complexități a dezvoltării de pînă acum, a omului pentru sine la starea sa de om *social*, adică de om uman. Acest comunism, ca naturalism desăvîrșit = umanism, ca umanism desăvîrșit = naturalism ; el este *adevărata* rezolvare a conflictului dintre om și natură și dintre om și om, adevărata soluționare a conflictului dintre existență și esență, dintre obiectivare și autoafirmare, dintre libertate și necesitate, dintre individ și specie. El este dezlegarea enigmei istoriei și e conștient că este această dezlegare.

Întreaga mișcare a istoriei este deci, pe de o parte, procesul *real* al genezei acestui comunism — nașterea existenței lui empirice —, iar pe de altă parte, pentru conștiința lui gînditoare — mișcarea *înțeleasă* și *cunoscută* a *devenirii* lui, pe cînd sus-menționatul comunism încă nedesăvîrșit caută în sprijinul său o dovadă *istorică* în unele formații istorice opuse proprietății private, caută o astfel de dovadă în ceea ce există, smulgînd din procesul dezvoltării istorice diferite momente izolate (aceasta este metoda preferată a unor autori cum sînt : Cabet, Villegardelle și alții) și invocîndu-le ca probă a autenticității sale istorice ; prin aceasta însă, el nu demonstrează decît că partea incomparabil mai mare a acestui proces contrazice afirmațiile sale și că, dacă a existat vreodată, tocmai existența sa trecută îi infirmă pretențiile de *esențialitate*.

Este lesne de văzut de ce întreaga mișcare revoluționară își găsește necesarmente atît baza empirică, cît și cea teoretică în mișcarea *proprietății private*, sau, mai precis, în sfera economicului.

Această proprietate privată *materială*, nemijlocit *sensibilă*, este expresie materială, sensibilă a vieții *umane înstrăinate*. Mișcarea proprietății private — producția și consumul — este manifestarea *sensibilă* a mișcării întregii producții de pînă acum, adică realizarea sau realitatea omului. Religia, familia, statul, dreptul, morala, știința, arta etc. nu sînt decît moduri *particulare* ale producției și sînt subordonate legii ei generale. De aceea suprimarea pozitivă a proprietății private, ca apropriere a vieții *umane*, înseamnă suprimarea pozitivă a oricărei înstrăinări, deci reîntoarcerea omului de la religie, familie, stat etc. la existența sa *umană*, adică *socială*. Înstrăinarea religioasă ca atare are loc numai în sfera *conștiinței*, în forul lăuntric al omului, în timp ce înstrăinarea

economică este aceea a *vieții reale* și de aceea suprimarea ei afectează ambele laturi. E de la sine înțeles că la diferite popoare această mișcare *începe* fie într-un domeniu, fie în celălalt, în funcție de împrejurarea dacă adevărata viață *recunoscută* a poporului se desfășoară mai mult în sfera conștiinței sau în lumea exterioară, dacă e mai mult ideală sau, dimpotrivă, reală. Comunismul începe din capul locului *(Owen)* cu ateismul, care la început însă e încă departe de a fi *comunism*; el este încă mai mult o abstracție. De aceea filantropia ateismului este inițial doar *filozofică*, abstractă, în timp ce filantropia comunismului este *reală* și direct pornită pe *acțiune*.

Am văzut cum în ipoteza suprimării pozitive a proprietății private omul produce pe om, adică pe sine însuși și pe alt om; cum obiectul, acest produs nemijlocit al activității individualității omului, este totodată propria lui existență pentru alt om, existența acestuia din urmă și existența acestuia pentru cel dintîi. Dar în același mod, atît materialul muncii cît și omul ca subiect sînt rezultatul și punctul de plecare al mișcării (și tocmai în faptul că ei trebuie să constituie acest *punct de plecare* rezidă *necesitatea* istorică a proprietății private). Caracterul *social* este, așadar, caracterul general al întregii mișcări; *după cum* însăși societatea îl produce pe *om ca om*, așa și el o *produce* pe ea. Atît prin conținutul lor cît și prin *modul lor de existență*, activitatea și folosința roadelor ei au un caracter *social*, sînt activitate *socială* și folosință *socială*. Esența *umană* a naturii există numai pentru omul *social*; căci numai în societate natura este pentru el *veriga* care-l leagă de *om*, existența lui pentru altul și a altuia pentru el, elementul vital al realității umane; numai în societate există ea ca *fundament* al propriei lui existențe *umane*. Numai în societate existența sa *naturală* este pentru el existența sa *umană* și natura devine pentru el om. *Societatea* este, așadar, desăvîrșirea unității esențiale a omului cu natura, adevărata înviere a naturii, naturalismul realizat al omului și umanismul realizat al naturii.

Activitatea socială și folosința socială nu există nicidecum *numai* sub forma de activitate *direct* colectivă și de folosință direct *colectivă*, deși activitatea *colectivă* și folosința *colectivă*, adică activitatea și folosința care se manifestă și se afirmă nemijlocit în *comuniune reală* cu alți oameni, vor avea loc pretutindeni unde sus-amintita expresie *nemijlocită* a sociabilității își are temeiul în însuși conținutul acestei activități sau folosințe și corespunde naturii lui.

Dar chiar și atunci cînd depun o activitate *științifică* etc., pe care numai arareori o pot efectua în nemijlocită comuniune cu alți

oameni, chiar și atunci eu desfășor o activitate *socială*, pentru că lucrez ca *om*. Nu numai că materialul activității mele îmi este dat ca produs social (ca și însăși limba pe care o folosește gînditorul), dar și *propria* mea existență *este* activitate socială ; deci, ceea ce eu fac din mine însumi fac din mine pentru societate, conștient fiind că sînt o ființă socială.

Conștiința mea *generală* nu e decît *forma teoretică* a ceea ce își găsește forma *vie* în colectivitatea *reală*, în comunitatea reală, pe cînd în zilele noastre conștiința *generală* este o abstragere de la viața reală și ca atare i se opune ostil. De aceea și *activitatea* ca atare a conștiinței mele generale este existența mea *teoretică* ca ființă socială.

Mai întîi de toate trebuie să evităm a opune din nou „societatea", ca abstracție, individului. Individul *este ființă socială*. Manifestarea lui de viață, chiar dacă nu apare sub forma directă a unei manifestări de viață *colective*, săvîrșită împreună cu alții, este deci o manifestare și afirmare a *vieții sociale*. Viața individuală a omului și viața lui generică nu sînt ceva *diferit*, cu toate că modul de existență a vieții individuale este necesarmente un mod mai particular sau mai *general* al vieții generice, sau viața *generică* este o viață individuală mai *particulară* sau mai *generală*.

În calitate de *conștiință generică*, omul își afirmă *viața socială* reală și nu face decît să repete în gîndire existența sa reală, după cum și, invers, existența generică se afirmă în conștiința generică și există pentru sine, în generalitatea ei, ca ființă gînditoare.

Omul, oricît ar fi el, deci, individ *particular* — și tocmai particularitatea sa îl face să fie individ și ființă socială *individuală* reală —, este în aceeași măsură și *totalitatea*, totalitatea ideală, existența pentru sine subiectivă a societății gîndite și cunoscute prin simțuri, după cum și în realitate el există atît ca contemplare a existenței sociale și folosire reală a acesteia, cît și ca o totalitate de manifestări de viață umane.

Gîndirea și existența sînt deci, fără îndoială, *distincte*, dar în același timp se află laolaltă într-un raport de *unitate*.

Moartea pare a fi o victorie dură a speciei asupra individului *determinat* și a contrazice unitatea lor ; dar individul determinat nu este decît o *ființă generică determinată* și ca atare e muritor.

4) După cum *proprietatea privată* nu e decît expresia sensibilă a faptului că omul devine *obiectual* pentru el însuși și totodată, dimpotrivă, un obiect inuman și străin lui însuși, că manifestarea lui de viață este înstrăinarea lui de viață, iar realizarea lui — privare de realitate, realitate *străină* lui, tot astfel suprimarea pozitivă a proprietății private, adică aproprierea *sensibilă* pentru om

și de către om a esenței și vieții umane, a omului obiectual, a *lucrurilor produse* de om, nu trebuie înțeleasă numai în sensul de folosire *directă*, unilaterală, nu numai în sensul *de a poseda, de a avea*. Omul își apropriază esența sa omnilaterală într-un mod omnilateral, deci ca om total. Fiecare dintre relațiile sale *umane* cu lumea — văzul, auzul, mirosul, gustul, pipăitul, gîndirea, contemplarea, simțirea, voința, activitatea, iubirea, pe scurt toate organele individualității sale, ca și organele care, prin forma lor, sînt nemijlocit organe sociale, sînt, în relația lor *obiectuală* — sau în *relația lor cu obiectul* —, apropierea acestuia, apropierea realității *umane*. Relația lor cu obiectul este *manifestarea realității umane* * : *eficiență* umană și *suferință* umană, căci în accepția ei umană suferința este unul dintre modurile prin care omul își percepe „eul".

Proprietatea privată ne-a făcut atît de stupizi și de unilaterali, încît un obiect devine *al nostru* abia din momentul cînd îl avem, cînd deci există pentru noi sub formă de capital sau cînd este nemijlocit în posesia noastră, cînd îl mîncăm, îl bem, îl purtăm pe corpul nostru, îl locuim etc., pe scurt cînd îl *folosim*, și asta cu toate că proprietatea privată concepe toate aceste forme de realizare directă a posesiunii numai ca *mijloace de trai*, și că viața căreia îi servesc ca mijloace este *viața proprietății private* : muncă și capitalizare.

Locul *tuturor* simțurilor fizice și intelectuale l-a luat, de aceea, simpla înstrăinare a *tuturor* acestor simțuri, simțul *posedării*. Ființa umană a trebuit să fie redusă la această sărăcie absolută, ca să dea naștere din sine bogăției sale lăuntrice. (Referitor la categoria *posedării* vezi articolul lui *Hess* în culegerea „Einundzwanzig Bogen".)

Suprimarea proprietății private înseamnă, prin urmare, *emanciparea* totală a tuturor simțurilor și însușirilor omenești ; dar ea este această emancipare tocmai prin faptul că aceste simțuri și însușiri au devenit *umane* atît subiectiv cît și obiectiv. Ochiul a devenit ochi *omenesc*, tot așa cum *obiectul* lui a devenit obiect social, *omenesc*, creat de om pentru om. De aceea, nemijlocit în practica lor, simțurile au devenit *teoreticieni*. Ele se raportează la *lucru* de dragul lucrului, dar lucrul însuși este relație omenească *obiectuală* cu sine și cu omul **, și invers. Ca urmare, trebuința și uzul lucrului și-au pierdut natura *egoistă*, iar natura și-a pierdut *utilitatea* nudă, întrucît utilul a devenit util *omenesc*.

* De aceea realitatea umană este tot atît de variată pe cît de variate sînt *determinările esenței* umane și *activitățile* umane. ** În practică eu pot avea relații umane cu lucrurile numai atunci cînd aceste lucruri au relații umane cu omul.

Tot așa simțurile și plăcerile celorlalți oameni au devenit un bun al meu *propriu*. De aceea, pe lîngă aceste organe nemijlocite, se dezvoltă organe *sociale*, sub *forma* societății. Așa, de pildă, activitatea în colaborare nemijlocită cu alții etc. a devenit un organ de *manifestare a propriei* mele *vieți* și un mod de a apropria viața *umană*.

E limpede că ochiul *omenesc* percepe și se desfată altfel decît ochiul neomenesc, brut ; urechea *omenească* — altfel decît urechea brută, neevoluată etc.

Am văzut că numai atunci omul nu se pierde în obiectul său cînd acesta devine pentru el obiect *uman* sau om obiectualizat. Asta este posibil numai atunci cînd obiectul devine pentru el obiect *social*, el însuși devine pentru sine ființă socială, după cum și societatea devine pentru el esență în acest obiect.

Pe de o parte deci, pe măsură ce pretutindeni în societate realitatea obiectuală devine pentru om realitatea forțelor esențiale umane, realitate umană și, de aceea, realitate a *propriilor* sale forțe esențiale, toate *obiectele* devin pentru el *obiectivarea* lui însuși, ca obiecte care îi confirmă și realizează individualitatea, ca obiecte *ale sale*, adică obiectul devine *el însuși*. *Cum anume* îi devin ele obiecte *ale lui* depinde de *natura obiectului* și de natura *forței esențiale* corespunzătoare *acesteia* ; căci tocmai *modul de a fi determinat* al acestui raport constituie modul de afirmare specific, *real*. *Ochiul* percepe obiectul altfel decît *urechea*, și obiectul ochiului este altul decît cel al *urechii*. Specificitatea fiecărei forțe esențiale este tocmai *esența ei specifică*, deci și modul specific al obiectivării ei, al *existenței* ei *obiectuale reale*, vii. De aceea omul se afirmă în lumea obiectuală nu numai în gîndire, ci și cu *toate* simțurile sale.

Pe de altă parte, sub raport subiectiv : după cum numai muzica trezește simțul muzical al omului, după cum cea mai frumoasă muzică *nu* are sens, nu este obiect pentru urechea nemuzicală, deoarece obiectul meu poate fi numai confirmarea uneia dintre forțele mele esențiale, deci poate exista pentru mine numai așa cum forța mea esențială există pentru sine ca facultate subiectivă, căci sensul pe care un obiect îl are pentru mine (el are sens numai pentru un simț care îi corespunde) se întinde numai pînă acolo unde ajunge simțul *meu*, tot astfel *simțurile* omului social sînt *altele* decît cele ale omului nesocial ; abia prin bogăția obiectual desfășurată a ființei umane se formează, sau în parte se și creează pentru prima oară bogăția simțirii *umane* subiective : o ureche muzicală, un ochi care percepe frumusețea formei etc., pe scurt, *simțuri* capabile de desfătări omenești și care se afirmă ca forțe esențiale

umane. Căci nu numai cele cinci simțuri, ci și simțurile așa-zise spirituale, simțurile practice (voința, dragostea etc.), într-un cuvînt simțirea *umană*, natura umană a simțurilor se formează numai grație existenței obiectului *corespunzător*, grație naturii *umanizate*. *Formarea* celor cinci simțuri este opera întregii istorii de pînă acum. *Simțirea* stăpînită de trebuința practică brută are numai un sens *mărginit*. Pentru omul înfometat nu există forma umană a hranei, ci numai existența ei abstractă ca hrană ; ea ar putea la fel de bine să se prezinte sub forma cea mai brută, și e greu de spus prin ce se deosebește această activitate nutritivă de activitatea nutritivă a *animalelor*. Omul sărac, copleșit de griji, este insensibil chiar și la cea mai splendidă priveliște ; negustorul de minerale vede numai valoarea mercantilă, nu și frumusețea și natura proprie a mineralului ; el este lipsit de simț mineralogic. Obiectivarea esenței umane — atît sub raport teoretic cît și sub raport practic — a fost deci necesară atît pentru *umanizarea simțurilor* omului, cît și pentru crearea *simțului uman corespunzător* întregii bogății a esenței umane și naturale.

După cum datorită mișcării *proprietății private*, mișcării bogăției și sărăciei ei — adică a bogăției și sărăciei ei materiale și spirituale — societatea în devenire găsește tot materialul necesar pentru acest *proces de formare, tot astfel* societatea *constituită* îl produce pe om în toată această bogăție a ființei sale, produce pe omul *bogat, multilateral și profund în toate simțurile sale*, ca pe o realitate permanentă a ei.

Vedem că numai în starea socială subiectivismul și obiectivismul, spiritualismul și materialismul, activitatea și suferința își pierd caracterul antitetic și, implicit, existența lor ca asemenea opoziții ; vedem că rezolvarea opozițiilor *teoretice este posibilă numai* pe cale *practică*, numai prin intermediul energiei practice a oamenilor, și că de aceea ea nu este nicidecum o sarcină exclusivă a cunoașterii, ci o sarcină vitală *reală*, pe care *filozofia* n-a fost în stare s-o rezolve tocmai pentru că a văzut în ea o sarcină *pur* teoretică.

Vedem că istoria *industriei* și existența *obiectuală* devenită a industriei constituie cartea *deschisă a forțelor esențiale ale omului, psihologia* umană așa cum se prezintă ea simțurilor noastre și care pînă acum n-a fost considerată în conexiunea ei cu *esența* omului, ci întotdeauna numai sub aspectul unei relații exterioare de utilitate, deoarece — rămînînd în cadrul înstrăinării — oamenii au putut vedea realitatea forțelor esențiale umane și *activitatea generică a omului* numai în existența generală a omului, în religie sau în istorie luată sub formele ei abstract-generale, ca politică, artă,

literatură etc. În *industria obișnuită, materială* (care poate fi considerată tot atît de bine ca o componentă a acelei mișcări generale, după cum însăși această mișcare poate fi privită ca o componentă *particulară* a industriei, deoarece pînă acum orice activitate umană a fost muncă, deci industrie, activitate înstrăinată de ea însăși) avem în față, sub formă de *obiecte sensibile, înstrăinate, utile, sub forma înstrăinării, forțele esențiale obiectivate* ale omului. *O psihologie* pentru care această carte, adică tocmai partea cea mai palpabil-contemporană și accesibilă a istoriei, rămîne o carte închisă, nu poate să devină o știință cu adevărat *reală* și bogată în conținut. În general, ce trebuie să credem despre o știință care ignoră *cu dispreț* această enormă parte a muncii omenești și nu-și dă seama de propriile ei lacune, atîta timp cît toată această vastă bogăție de activitate umană nu-i spune nimic altceva decît ceea ce se poate exprima printr-un singur cuvînt : *„trebuință", „trebuință vulgară" ?*

Științele naturii au desfășurat o vastă activitate și au acumulat o masă mereu crescîndă de date. Filozofia însă le-a rămas tot atît de străină, pe cît de străine au rămas ele filozofiei. Unirea lor de scurtă durată cu filozofia n-a fost decît o *iluzie himerică*. Dorință de unire a fost, dar nu și capacitatea de a o realiza. Nici măcar istoriografia nu ia în considerare științele naturii decît doar în treacăt, ca factor de luminare, de utilitate, care a contribuit la cîteva mari descoperiri. În schimb însă, prin intermediul industriei, științele naturii au invadat într-o manieră cu atît mai *practică* viața umană, au transformat-o pe aceasta și au pregătit emanciparea omului, deși în mod nemijlocit ele au fost nevoite să desăvîrșească dezumanizarea omului. *Industria* este raportul istoric *real* dintre natură — deci dintre științele naturii — și om. Dacă o privim deci ca revelare *exoterică a forțelor esențiale* umane, înțelegem lesne și esența *umană* a naturii sau esența *naturală* a omului ; de aceea științele naturii își vor pierde orientarea abstract-materială sau, mai bine-zis, idealistă, și vor deveni baza științei *umane*, după cum în prezent au și devenit — deși într-o formă înstrăinată — baza vieții cu adevărat umane ; ar fi din capul locului o minciună să se spună că *una* este baza vieții și *alta* baza științei. Natura ce se dezvoltă în cadrul istoriei umane — această geneză a societății umane — este natura *reală* a omului ; de aceea, natura așa cum devine ea — deși într-o formă *înstrăinată* —, datorită industriei este adevărata natură *antropologică*.

Senzorialitatea (vezi Feuerbach) trebuie să stea la baza oricărei științe. Știința este știință *adevărată* numai atunci cînd pornește de la senzorialitate în dubla ei formă : conștiința *senzorială* și trebuința *senzorială* ; deci numai atunci cînd pornește de la natură.

Întreaga istorie este istoria pregătirii și dezvoltării condițiilor necesare pentru ca „*omul*" să devină obiect al conștiinței *senzoriale*, iar trebuința „omului ca om" să devină trebuință [naturală, senzorială]. Istoria însăși este o parte *reală a istoriei naturii*, a procesului în cadrul căruia natura a devenit om. Cu timpul științele naturii vor îngloba în sine știința despre om, după cum știința despre om va îngloba în sine științele naturii ; va fi o *singură* știință.

Omul este obiectul nemijlocit al științelor naturii ; căci natura *sensibilă* nemijlocită pentru om este, nemijlocit, lumea sensibilă umană (expresiile sînt identice), este nemijlocit *celălalt* om senzorialmente prezent pentru el ; căci pentru el însuși propria sa senzorialitate, ca senzorialitate umană, există numai prin intermediul *celuilalt* om. Dar *natura* este obiectul nemijlocit al *științei despre om*. Primul obiect al omului — omul — este natură, lume sensibilă, iar forțele esențiale senzoriale specifice ale omului, care își găsesc realizarea obiectuală numai în obiectele *naturii*, își pot găsi cunoașterea de sine numai în știința despre lumea naturală în general. Elementul gîndirii însăși, elementul în care se întruchipează viața gîndirii — *limba* — e de natură senzorială. Realitatea *socială* a naturii și științele naturale *umane*, sau *științele naturale despre om*, sînt expresii identice.

Vedem cum locul *bogăției* și *mizeriei* de care se ocupă economia politică îl ia *omul* bogat și trebuința *umană* bogată. Omul *bogat* este totodată omul *care are nevoie* de o totalitate de manifestări de viață umane, omul la care propria sa realizare se manifestă ca necesitate lăuntrică, ca *nevoie*. Nu numai *bogăția* omului, ci în egală măsură și *sărăcia* lui capătă — în socialism — o semnificație *umană* și deci socială. Ea este legătura pasivă care-l face pe om să resimtă nevoia de cea mai mare bogăție, și anume nevoia de *alt* om. Dominația esenței obiectuale în mine, izbucnirea senzorială a activității mele esențiale este *pasiunea*, care în felul acesta devine *activitatea* ființei mele.

5) O *ființă* se consideră de sine stătătoare numai atunci cînd stă pe propriile ei picioare, și stă pe propriile ei picioare numai atunci cînd își datorește sieși *existența*. Un om care trăiește din mila altuia se consideră ființă dependentă. Dar eu trăiesc în întregime din mila altuia dacă îi datorez nu numai întreținerea vieții mele, ci pe deasupra și faptul că el mi-a *creat viața*, că e *izvorul* ei, iar viața mea are necesarmente un astfel de fundament în afara ei dacă nu e propria mea creație (Schöpfung). De aceea *creația* este o reprezentare cu puternice rădăcini în conștiința populară, căreia ființarea prin sine a naturii și a omului îi rămîne *neînțeleasă*, deoarece contrazice toate *faptele palpabile* din viața practică.

Ideea că *pămîntul* a fost creat a primit o puternică lovitură din partea *geognoziei*, adică din partea științei care prezintă formarea pămîntului și evoluția sa ulterioară ca un proces, ca autogenerare. Generatio aequivoca * este unica infirmare practică a teoriei creației.

E desigur ușor să se spună individului singular ceea ce a spus încă Aristotel : Tatăl tău și mama ta ți-au dat viață ; în persoana ta, deci, împerecherea a două ființe umane, adică actul generic al unor ființe umane, l-a produs pe om. Vezi, așadar, că și fizicește omul își datorează existența omului. Aceasta înseamnă că nu trebuie să ai în vedere numai *o singură* latură, progresia *infinită* care te conduce mai departe la întrebarea : cine l-a născut pe tatăl meu ? dar pe bunicul său ? etc. Trebuie să reții, de asemenea, *mișcarea ciclică* ce se constată în chip vizibil în această progresie, mișcare în care omul se repetă pe sine însuși în actul de procreare, ceea ce înseamnă că *omul* rămîne mereu subiect. Dar îmi vei răspunde : eu recunosc această mișcare ciclică, dar recunoaște și tu progresia infinită care mă obligă să merg mereu mai departe pînă la întrebarea : cine l-a născut pe primul om și cine a făcut natura ? La aceasta nu-ți pot răspunde decît că însăși întrebarea ta este un produs al abstracției. Întreabă-te cum ai ajuns la această întrebare ; întreabă-te dacă întrebarea ta nu izvorăște dintr-un punct de vedere la care nu sînt în stare să dau răspuns, pentru că e complet greșit. Întreabă-te dacă această progresie ca atare există pentru o gîndire rațională. Din moment ce întrebi cine a creat natura și omul, înseamnă că faci abstracție de om și de natură. Tu le presupui ca *neexistente* și totuși vrei ca eu să ți le demonstrez ca *existente*. Eu însă îți spun : renunță la abstracția ta și vei renunța și la întrebarea ta. Dar dacă vrei să rămîi la abstracția ta, atunci fii consecvent și, dacă gîndești ca *neexistențe* ființa umană și natura, gîndește-te și pe tine însuți ca neexistent, pentru că și tu ești natură și om. Nu te gîndi și nu mă întreba, căci de îndată ce începi să gîndești și să pui întrebări, *abstragerea* ta de la existența naturii și a omului devine lipsită de sens. Sau ești, poate, atît de egoist încît afirmi că totul e inexistent, dar tu însuți vrei să existi ?

Mi-ai putea obiecta : nu vreau să afirm că natura e inexistentă ; te întreb doar de *geneza* ei, cum l-aș întreba pe un anatomist cum se formează la embrion oasele etc.

Deoarece însă pentru omul socialist *întreaga așa-numita istorie universală* nu este altceva decît generarea omului prin munca umană, procesul de devenire a naturii pentru om, înseamnă că el are dovada concretă și de netăgăduit a *generării* sale prin sine

* — Generație spontanee — *Nota trad.*

însuşi, a *procesului* său *de apariţie*. Deoarece pentru el *realitatea esenţială* a omului şi a naturii — întrucît omul a devenit pentru om existenţa naturii, iar natura pentru om — existenţa omului — a căpătat un caracter practic, senzorial, perceptibil, problema existenţei unei fiinţe *străine*, situate deasupra naturii şi a omului, problemă care implică admiterea neesenţialităţii naturii şi a omului, a devenit practic imposibilă. *Ateismul* ca negare a acestei neesenţialităţi devine lipsit de sens, căci ateismul este *negarea lui dumnezeu* şi afirmă prin această negare *existenţa omului*. Dar socialismul, ca socialism, nu mai are nevoie de o astfel de mijlocire ; el porneşte de la *conştiinţa teoretic şi practic senzorială* despre om şi natură ca *esenţă*. Socialismul este conştiinţa de sine *pozitivă* a omului, care nu mai e mijlocită prin *negarea* religiei, după cum *viaţa reală* este realitatea pozitivă a omului, care nu mai e mijlocită prin negarea proprietăţii private, prin *comunism*. Comunismul afirmă pozitivul ca negare a negaţiei ; de aceea el este — pentru apropiata etapă de dezvoltare istorică — momentul *real*, necesar al emancipării şi recîştigării omului. *Comunismul* este forma necesară şi principiul dinamic al viitorului apropiat. Dar comunismul ca atare nu este ţelul dezvoltării umane, nu este forma societăţii omeneşti [193].

[SEMNIFICAȚIA TREBUINȚELOR UMANE ÎN CONDIȚIILE DOMINAȚIEI PROPRIETĂȚII PRIVATE ȘI ÎN CONDIȚIILE SOCIALISMULUI. DEOSEBIREA DINTRE BOGĂȚIA RISIPITOARE ȘI BOGĂȚIA PRODUCĂTOARE. DIVIZIUNEA MUNCII ÎN SOCIETATEA BURGHEZĂ]

7) Am văzut ce semnificație are în condițiile socialismului *bogăția* trebuințelor omenești și ce semnificație are, în consecință, un *nou mod de a produce*, ca și un nou *obiect* al producției : o nouă manifestare a forței esențiale *umane* și o nouă îmbogățire a ființei *umane*. În cadrul proprietății private, semnificația lor e diametral opusă : fiecare om urmărește să-i creeze celuilalt o trebuință *nouă*, pentru a-l constrînge la un nou sacrificiu, pentru a-l arunca într-o nouă stare de dependență și a-l ademeni pe calea unei noi *plăceri* și deci pe calea ruinării economice. Fiecare caută să creeze o forță esențială *străină* care să-l supună pe celălalt, pentru a găsi în aceasta satisfacerea propriei sale trebuințe egoiste. O dată cu mulțimea obiectelor crește deci și imperiul esențelor străine cărora omul le este robit, iar fiecare produs nou este o nouă *posibilitate* (Potenz) de înșelătorie reciprocă și de jefuire reciprocă. Omul devine tot mai sărac ca om, el are tot mai mult nevoie de *bani* pentru a pune stăpînire pe această esență dușmană, iar puterea *banilor* săi descrește în raport invers cu masa producției, adică sărăcia sa crește pe măsură ce sporește *puterea* banului. — Nevoia de bani este, așadar, adevărata trebuință pe care o generează economia politică și singura pe care o generează. — *Cantitatea* banilor devine tot mai mult singura lor însușire *atotputernică* ; după cum reduc toate esențele la abstracția lor, tot astfel ei (banii) se reduc, în propria lor mișcare, la o esență *cantitativă*. *Lipsa de măsură* și *necumpătarea* devin adevărata lor măsură.

Chiar și pe plan subiectiv lucrurile se prezintă, în parte, în așa fel încît lărgirea gamei de produse și de trebuințe devine sclavul *inventiv* și întotdeauna *calculat* al unor pofte neumane rafinate, nenaturale și *închipuite*. Proprietatea privată nu știe să transforme

trebuința brută în trebuință umană, *idealismul* ei este *închipuirea, arbitrarul, capriciul*, și nici un eunuc nu-și flatează mai josnic despotul și nu caută prin mijloace mai infame să-i excite tocitul simț al voluptății pentru a-i stoarce prin șiretenie o favoare decît o face eunucul industriei, producătorul, care, pentru a dobîndi prin viclesug arginți, pentru a momi monedele de aur din buzunarul aproapelui iubit creștinește (căci orice produs servește ca nadă pentru a ademeni esența altuia, banul său ; orice trebuință reală sau posibilă este o slăbiciune care atrage musca pe hîrtia încleiată ; exploatarea generală a esenței umane sociale, ca și orice imperfecțiune a omului, este o legătură cu cerul, o cărare către inima sa care devine accesibilă preotului ; orice ananghie devine un prilej pentru a-l aborda, cu un aer cît mai amabil, pe semenul său și pentru a-i spune : prietene drag, eu îți dau ceea ce îți trebuie, dar cunoști condiția sine qua non * ; tu știi cu ce cerneală trebuie să-mi semnezi zapisul prin care îți vinzi sufletul ; procurîndu-ți o plăcere, eu te trag pe sfoară), se supune capriciilor lui celor mai josnice, face pe codoșul între el și nevoile lui, stîrnindu-i pofte morbide, pîndindu-i orice slăbiciune, pentru ca să-i ceară apoi plată pentru acest prietenesc serviciu.

Parțial, această înstrăinare se manifestă prin faptul că, pe de o parte, produce rafinarea trebuințelor și a mijloacelor pentru satisfacerea lor, iar pe de altă parte o sălbăticire animalică, simplificarea totală, brută, abstractă a trebuințelor, sau, mai exact, ea nu face decît să se reproducă tot pe sine însăși în semnificația ei contrară. Pînă și nevoia de aer curat încetează de a mai fi o nevoie pentru muncitor, omul se reîntoarce la locuința din caverne, care astăzi, însă, este otrăvită de sufocanta suflare pestilențială a civilizației și în care el locuiește — cu titlu foarte *precar* — ca într-un adăpost străin, care îi poate fi luat oricînd și din care poate fi dat afară în fiecare zi dacă nu plătește. El trebuie *să plătească* această casă a morții. Locuința *luminoasă*, pe care Prometeu, în piesa lui Eschil, o numește unul dintre marile daruri cu ajutorul cărora l-a transformat pe sălbatic în om, încetează de a mai exista pentru muncitor. Lumina, aerul etc., cea mai elementară curățenie trupească proprie pînă și *animalelor*, încetează de a mai fi o nevoie a omului. *Murdăria*, acest indiciu al decăderii și putrezirii omului, *scursorile civilizației* (în sensul literal al expresiei) devin pentru el *elementul în care trăiește*. Delăsarea totală, *nenaturală*, natura putrefiată devin *elementul în care trăiește*. Nici unul dintre simțurile sale nu mai există nu numai la modul lor uman, dar nici la modul *neuman*, deci nici măcar la modul animalic. Reapar cele mai *primi-*

* — indispensabilă. — *Nota trad.*

tive metode (și *unelte*) de muncă omenească, așa cum moara de călcat a sclavilor romani a devenit mijlocul de producție, mijlocul de existență al multor muncitori englezi. Nu numai că omul nu mai are nevoi omenești, dar înseși nevoile *animalice* dispar. Irlandezul nu mai cunoaște decît nevoia de *a mînca*, și anume doar nevoia de a mînca *cartofi*, și chiar numai *cartofi porcești, cel mai prost soi de cartofi*. Dar Anglia și Franța au acum cîte *o mică* Irlandă în fiecare dintre orașele lor industriale. Sălbaticul, animalul mai simt totuși nevoia de a vîna, de a face mișcare etc., nevoia de a comunica cu semenii lor. — Simplificarea mașinii, simplificarea muncii este folosită pentru a transforma omul aflat încă în devenire, omul complet nedezvoltat — *copilul* — în muncitor, așa cum muncitorul a devenit un copil oropsit. Mașina se adaptează la *slăbiciunea* omului, pentru a face din omul *slab* o mașină.

În ce mod înmulțirea trebuințelor și a mijloacelor pentru satisfacerea lor generează lipsa de trebuințe și lipsa de asemenea mijloace este un lucru pe care economistul (și capitalistul ; în general avem în vedere întotdeauna pe oamenii de afaceri *empirici* atunci cînd ne adresăm economiștilor, care sînt conștiința și existența lor *științifică)* îl demonstrează în felul următor : 1) el reduce trebuințele muncitorului la minimul mizer și strict necesar pentru întreținerea vieții fizice, iar activitatea lui — la cea mai abstractă mișcare mecanică ; prin urmare, spune el, omul nu are nici o altă nevoie de activitate sau de plăceri ; căci *pînă și* o astfel de viață, economistul o proclamă viață *omenească* și existență *omenească ;* 2) în *calculele* sale, economistul adoptă ca standard o viață (existență) pe cît posibil mai *sărăcăcioasă* și o adoptă chiar ca standard general, pentru că e valabil pentru mase de oameni. Economistul îl transformă pe muncitor într-o ființă lipsită de simțuri și de trebuințe, după cum îi transformă activitatea într-o abstracție pură a oricărei activități. De aceea, orice *lux* din partea muncitorului îi apare ca ceva reprobabil, iar tot ce depășește trebuința cea mai abstractă — indiferent dacă e vorba de o plăcere pasivă sau de o manifestare de activitate — îi apare ca un lux. Economia politică, această știință a *avuției,* este, de aceea, totodată, și știința renunțării, a mizeriei, a *economisirii,* și ajunge efectiv *să-i economisească* omului pînă și nevoia de aer *curat* sau de *mișcare* fizică. Această știință a minunatei industrii este totodată și știința *ascezei,* iar adevăratul ei ideal este avarul *ascet,* dar *cămătar,* și sclavul *ascet,* dar *producător.* Idealul ei moral este *muncitorul* care-și duce o parte din salariu la casa de economii, și pentru această idee favorită a ei a găsit chiar și o *artă* servilă : pe scenă au fost aduse piese sentimentale concepute în acest spirit. Economia politică este, de aceea,

în ciuda aparenței sale lumești și libertine, o știință autentic morală, cea mai morală dintre științe. Renunțarea de sine, renunțarea la viață și la toate trebuințele omenești constituie principalul ei precept. Cu cît mănînci și bei mai puțin, cu cît cumperi mai puține cărți, cu cît mergi mai rar la teatru, la bal, la cafenea, cu cît gîndești, iubești, teoretizezi, cînți, pictezi, scrimezi mai puțin etc., cu atît *economisești* mai mult, cu atît *mai mare* devine tezaurul tău, pe care nu-l mănîncă nici moliile, nici praful — *capitalul* tău. Cu cît *ești* mai puțin, cu cît îți exteriorizezi mai puțin viața, cu atît *ai* mai mult, cu atît e mai mare viața ta *înstrăinată*, cu atît pui la păstrare mai mult din esența ta înstrăinată. Tot ceea ce economistul îți ia ca viață și ca omenesc, el îți compensează în *bani* și în *avuție*, și tot ce nu poți tu, poate banul tău : el poate mînca, bea, merge la bal, la teatru, el știe să-și însușească arta, erudiția, raritățile istorice, puterea politică, el poate să călătorească, el *poate* să-ți procure toate acestea ; el poate cumpăra toate acestea ; el este adevărata *putință* *. Însă banul, care este toate acestea, nu vrea decît să se creeze pe sine însuși, să se cumpere pe sine însuși, căci tot restul nu este decît sluga sa, și dacă am stăpînul, am și sluga, și de aceea nu am nevoie de sluga sa. Orice pasiune și orice activitate trebuie, așadar, să se dizolve în *cupiditate*. Muncitorul poate să aibă numai atît cît e nevoie pentru a voi să trăiască și poate voi să trăiască numai pentru a avea [acest minim].

Ce-i drept, în economia politică se iscă acum o controversă în jurul acestei chestiuni. Unii (Lauderdale, Malthus și alții) recomandă *luxul* și detestă economisirea ; alții (Say, Ricardo ș.a.) recomandă economisirea și detestă luxul. Dar cei dintîi mărturisesc că vor luxul pentru a produce *munca* (adică economisirea absolută), pe cînd ceilalți mărturisesc că recomandă economisirea pentru a produce *bogăția*, adică luxul. Cei dintîi nutresc *romantica* iluzie că nu numai cupiditatea ar trebui să determine consumul celor bogați, și ei intră în contradicție cu propriile lor legi cînd prezintă *risipa* drept mijloc direct de îmbogățire ; de aceea însă ceilalți le demonstrează cu toată seriozitatea și cît se poate de amănunțit că prin risipă eu îmi micșorez *avutul*, în loc de a-l spori. Aceștia din urmă refuză fățarnic să recunoască că tocmai capriciul și toanele determină producția ; ei uită „trebuințele rafinate", uită că fără consum n-ar fi nici producție, că datorită concurenței producția devine doar mai multilaterală, mai luxoasă, ei uită că, potrivit propriei lor teorii, valoarea unui lucru este determinată de consum și că moda determină consumul ; ei ar dori să se producă numai „bu-

* În original, joc de cuvinte : *Vermögen* înseamnă în același timp *putință* și *avere*. — *Nota trad.*

nuri utile", dar uită că producția unei prea mari cantități de bunuri utile produce prea multă populație *inutilă*. Atît unii cît și ceilalți uită că risipa și economisirea, luxul și privațiunile, bogăția și sărăcia sînt egale între ele.

Și trebuie să economisești nu numai cînd e vorba de satisfacerea nevoilor tale fizice directe, cum e nevoia de a mînca etc., ci și atunci cînd e vorba de participarea la interesele generale, de compasiune, de încredere etc., dacă vrei să te conformezi preceptelor economiei politice, dacă nu vrei să cazi victimă propriilor tale iluzii.

Tot ce e al tău trebuie să devină *obiect de vînzare*, adică să devină folositor. Dacă-l întreb pe economist: mă conformez oare legilor economice atunci cînd scot bani din vînzarea corpului meu pentru satisfacerea unor pofte străine (muncitorii industriali din Franța numesc ore suplimentare timpul în care soțiile și fiicele lor practică prostituția, ceea ce este literalmente exact), sau nu procedez eu în spiritul economiei politice atunci cînd îmi vînd prietenul marocanilor (or, vînzarea directă de oameni, sub forma negoțului de recruți etc., are loc în toate țările civilizate), — el îmi răspunde: tu nu procedezi împotriva legilor mele; dar vezi totuși ce spun cumătra morala și cumătra religie; morala mea *economică* și religia mea *economică* nu au nimic de obiectat împotriva modului tău de a proceda, dar... — Dar cui să dau eu mai multă crezare — economiei politice sau moralei? Morala economiei politice este *cîștigul*, munca și economisirea, cumpătarea, dar economia politică îmi promite satisfacerea trebuințelor mele. — Economia politică a moralei recomandă belșugul de conștiință curată, virtute etc.; dar cum pot să fiu virtuos dacă nici nu exist măcar, și cum pot să am conștiința curată dacă n-am cunoștință de nimic? De însăși esența înstrăinării ține faptul că fiecare sferă particulară îmi aplică un alt etalon, diametral opus: morala are un etalon, iar economia politică altul, căci fiecare din ele este o înstrăinare determinată a omului, fiecare reține o sferă particulară de activitate esențială înstrăinată și fiecare se află într-un raport de înstrăinare față de cealaltă înstrăinare. Astfel d-l *Michel Chevalier* îi reproșează lui Ricardo că face abstracție de morală. Dar la Ricardo economia politică folosește propriul ei limbaj, și dacă acesta nu e moral, vina nu este a lui Ricardo. Acolo unde Michel Chevalier moralizează, el face abstracție de economia politică, iar acolo unde face economie politică, el lasă — realmente și necesarmente — la o parte preceptele moralei. Căci dacă raportarea economiei politice la morală nu e arbitrară, întîmplătoare și deci nefundamentată și neștiințifică, dacă nu e făcută *de ochii lumii*, ci concepută

ca *esențială*, ea nu poate însemna altceva decît că legile economiei politice țin de sfera moralei ; și ce poate să facă Ricardo dacă în realitate lucrurile nu stau astfel sau, mai bine zis, stau tocmai invers ? De altfel, opoziția dintre economie politică și morală nu e decît *aparență* și este *tot atît* opoziție cît și non-opoziție. Economia politică nu face decît să exprime *în felul ei* legile morale.

Înăbușirea trebuințelor, ca principiu al economiei politice, se manifestă *cel mai pregnant* în *teoria populației*. Există prea *mulți* oameni. Pînă și existența oamenilor este un lux de cea mai pură speță, și dacă muncitorul e *„moral"* (Mill recomandă elogierea publică a celor care practică abstinența sexuală și blamarea publică a celor care păcătuiesc împotriva acestei sterilități a căsniciei... Asta nu e morală, nu e doctrina ascetismului ?), el va fi *econom* în materie de procreare. Producția de oameni apare ca o calamitate publică.

Sensul pe care producția îl are în ceea ce-i privește pe bogați *se dezvăluie* în sensul pe care îl are pentru săraci ; cînd e vorba de cei sus-puși, lucrurile se spun într-o manieră totdeauna rafinată, deghizată, ambiguă, adică nu sînt decît aparență ; cînd e vorba de cei de jos, ele se exprimă brutal, direct, deschis, adică sînt esență. Trebuința *grosolană* a muncitorului este o sursă de venituri mult mai mare decît trebuința *rafinată* a bogatului. Subsolurile Londrei aduc celor care le dau cu chirie venituri mai mari decît palatele, adică sînt sub acest raport o *avuție mai mare*, și deci, ca să folosim limbajul economiei politice, o avuție *socială* mai mare.

Și după cum industria speculează rafinamentul trebuințelor, tot astfel speculează ea și caracterul lor *grosolan*, dar grosolănia lor artificial provocată, a cărei adevărată desfătare este, prin urmare, *autoamețirea*, această *aparentă* satisfacere a trebuinței, această civilizație *înăuntrul* barbariei grosolane a trebuințelor. De aceea cîrciumile engleze sînt *simbolice ilustrări* ale proprietății private. *Luxul* lor arată care este adevăratul raport dintre luxul industrial și bogăție, de o parte, și omul, de alta. Iată de ce ele sînt pe drept cuvînt unicele locuri de distracție duminicală populară față de care poliția engleză are o atitudine cel puțin binevoitoare.

Am văzut mai înainte în cîte moduri variate stabilește economia politică unitatea muncii și a capitalului : 1) capitalul este *muncă acumulată* ; 2) destinația capitalului în procesul de producție — în parte reproducerea capitalului cu profit, în parte capitalul ca materie primă (materialul muncii), în parte ca *unealtă*

de muncă (mașina este capitalul identificat nemijlocit cu munca) — este *munca productivă* ; 3) muncitorul este un capital ; 4) salariul face parte din cheltuielile capitalului ; 5) în raport cu muncitorul, munca este reproducerea capitalului său vital ; 6) în raport cu capitalistul, ea este un aspect al activității capitalului său.

În sfîrșit, 7) economia politică pornește de la premisa unității inițiale a capitalului și a muncii, ca unitate a capitalistului și muncitorului ; aceasta este starea primitivă paradisiacă. Faptul că aceste două elemente apar dintr-o dată unul în fața celuilalt ca două persoane diferite rămîne pentru economia politică un eveniment *accidental*, care de aceea trebuie să fie explicat prin cauze pur exterioare. (Vezi Mill.)

Națiunile care mai sînt încă orbite de strălucirea senzorială a metalelor nobile — și care de aceea se mai închină la banii de metal ca la un fetiș — nu sînt încă națiuni desăvîrșite sub raport monetar. Contrastul dintre Franța și Anglia. — În ce măsură rezolvarea enigmelor teoretice este o sarcină a practicii și este mijlocită de practică, în ce măsură adevărata practică este condiția unei teorii reale și pozitive se vădește, de exemplu, în cazul *fetișismului*. Conștiința senzorială a adoratorului de fetișe este alta decît a elinului, pentru că existența sa senzorială mai este încă alta. Ostilitatea abstractă dintre simțire și spirit este necesară atîta timp cît simțul omului pentru natură, simțul uman al naturii, deci și simțul *natural* al *omului* nu sînt încă create de munca proprie a omului.

Egalitatea nu este nimic altceva decît formula germană „Ich = Ich" * tradusă în limba franceză, adică în limbaj politic. Egalitatea ca *fundament* al comunismului este fundamentarea lui *politică* și este același lucru ca atunci cînd germanul își fundamentează sieși comunismul concepîndu-l pe om ca *conștiință de sine universală*. E de la sine înțeles că suprimarea înstrăinării pornește întotdeauna de la forma de înstrăinare care este forța *dominantă* : în Germania — *conștiința de sine*, în Franța — *egalitatea*, deoarece acolo predomină politica, iar în Anglia — trebuința *practică* reală, materială, care se măsoară numai prin ea însăși. Acesta e punctul de vedere prin prisma căruia trebuie să-l criticăm și să-l apreciem pe Proudhon.

Și dacă însuși *comunismul* — pentru că e negare a negației, apropierea esenței umane prin intermediul negării proprietății private — este caracterizat de noi ca nefiind încă *adevărata* afirmare

* — Eu = Eu. — *Nota trad.*

pozitivă care începe cu sine însăşi, ci numai o afirmare care începe cu proprietatea privată, [. . . . . .] *. Aşadar, deoarece în felul acesta ** înstrăinarea reală a vieţii umane rămîne şi se dovedeşte a fi chiar cu atît mai mare cu cît oamenii sînt mai conştienţi de ea ca atare, înseamnă că [suprimarea acestei înstrăinări] poate fi realizată numai prin înfăptuirea practică a comunismului. Pentru suprimarea *ideii* de proprietate privată e pe deplin suficientă *ideea* comunismului. Dar *pentru* suprimarea proprietăţii private reale este nevoie de o acţiune comunistă *reală*. Istoria o va aduce cu sine, iar mişcarea pe care o ştim deja *în gîndire* ca suprimîndu-se pe sine însăşi va trece în realitate printr-un proces foarte anevoios şi îndelungat. Noi însă trebuie să considerăm drept un progres real faptul că din capul locului ne-am dat seama atît de caracterul limitat, cît şi de ţelul acestei mişcări istorice, şi am depăşit-o în conştiinţa noastră.

Cînd *muncitorii* comunişti se asociază, scopul lor imediat este doctrina, propaganda etc. Dar în acelaşi timp, datorită acestui fapt, la ei se iveşte o nevoie nouă, nevoia de societate, şi ceea ce apare ca mijloc devine scop. La ce rezultate strălucite duce această mişcare practică se poate vedea asistînd la întrunirile muncitorilor socialişti francezi. Acolo fumatul, băutul, mîncatul etc. nu mai sînt mijloace pentru stabilirea de legături sau mijloace de unire a oamenilor. Le sînt suficiente întrunirile, asocierea, discuţiile, care au drept scop tot societatea ; pe buzele lor frăţia dintre oameni nu este o vorbă, ci un adevăr, şi pe feţele lor înăsprite de muncă străluceşte noblefea umană.

Cînd economia politică afirmă că cererea şi oferta se echilibrează întotdeauna, ea uită pe loc că, potrivit propriei ei afirmaţii, oferta de *oameni* (teoria populaţiei) depăşeşte întotdeauna cererea şi că, prin urmare, în rezultatul esenţial al întregului proces de producţie — adică în existenţa omului — îşi găseşte cea mai categorică expresie disproporţia dintre cerere şi ofertă.

În ce măsură banii, care la origine apar ca mijloc, constituie adevărata *putere* şi unicul *ţel*, în ce măsură în genere mijlocul care îmi conferă esenţă şi posibilitatea de a apropria esenţa obiectuală străină este *scop în sine*, se poate vedea clar din faptul că proprietatea funciară, acolo unde sursa de trai o constituie pămîn-

* În manuscris lipseşte aici colţul stîng de jos al filei, astfel că din ultimele şase rînduri ale textului au rămas numai terminaţiile din dreapta, care nu oferă posibilitatea de a reconstitui textul, dar care permit să presupunem că aici Marx critică „suprimarea" idealistă hegeliană a înstrăinării (cuvintele ce s-au păstrat din aceste rînduri sînt reproduse în nota următoare). — *Nota red.* ** Prin „suprimarea" înstrăinării „în vechea manieră germană — în maniera fenomenologiei lui Hegel", adică prin depăşirea ei exclusiv în „conştiinţa" subiectului. — *Nota red.*

tul, sau *calul* și *sabia*, acolo unde acestea sînt *adevăratele mijloace de existență*, sînt considerate a fi totodată și adevăratele forțe politice vitale. În evul mediu, o stare socială devenea liberă de îndată ce obținea pentru membrii ei dreptul de a purta *sabie*. La populațiile nomade, *calul* este acela care îl face pe om liber și îi dă dreptul de a participa la viața comunității.

Am spus mai sus că omul se reîntoarce la *locuința lui din cavernă*, dar într-o formă înstrăinată, ostilă. Sălbaticul în peștera sa — acest element natural care i se oferă spontan spre folosință și ca adăpost — nu se simte mai străin sau, mai bine zis, se simte tot atît în elementul său ca *peștele* în apă. Dar subsolul locuit de un sărac este un lăcaș neprimitor, ostil, „o locuință care, stăpînită de o forță străină, i se dă numai atîta timp cît el îi dă în schimb sîngele și sudoarea sa" și pe care el nu o poate considera drept casa lui proprie, unde să poată spune în sfîrșit : aici sînt la mine acasă ; dimpotrivă, el se află aici într-o casă *străină*, în casa *altuia*, care îl pîndește zi de zi și-l azvîrle în stradă de îndată ce nu-și mai plătește chiria. Tot astfel el știe că sub raportul calității, locuința sa este contrariul locuinței umane din *lumea cealaltă*, din lumea celor care trăiesc în cerul opulenței.

Înstrăinarea se manifestă atît în faptul că mijlocul *meu* de subzistență aparține *altuia*, că obiectul dorinței *mele* se află în posesiunea *altuia* și mi-e inaccesibil, cît și în faptul că fiecare lucru este *altul* decît el însuși, că activitatea mea este *altceva* și că, în sfîrșit, — ceea ce e valabil și pentru capitalist — totul se află sub stăpînirea unei puteri *neumane*.

Caracteristica bogăției inactive și risipitoare, dedată numai plăcerilor, este că omul care se bucură de ea *se comportă*, pe de o parte, ca un individ doar *efemer*, care zburdă de atîta bogăție și vede în munca de rob a altuia, în *sîngele* și *sudoarea* umană o pradă a cupidității sale și de aceea nici în om — deci nici în el însuși — nu vede altceva decît o ființă de nimic, o ființă sacrificată (de menționat că disprețul față de om se manifestă fie ca aroganță, ca risipire a ceea ce ar putea asigura întreținerea a o sută de vieți omenești, fie ca iluzie infamă cum că risipa sa nemăsurată și excesivul său consum neproductiv ar condiționa *munca*, și deci însăși subzistența *altuia)* ; pentru el, realizarea *forțelor esențiale* umane nu este decît realizarea monstruozității sale, a năstrușniceelor și bizarelor sale capricii ; pe de altă parte însă, el nu vede în bogăție altceva decît un mijloc și un lucru care merită doar să fie distrus. De aceea el este totodată și sclav și stăpîn al bogăției sale, generos și josnic, capricios, arogant, încrezut, fin, instruit, spiritual. Reprezentantul acestei bogății încă nu a simțit *bogăția* ca o

forță complet *străină*, situată deasupra lui. El vede în bogăție mai curînd doar propria sa forță, și scopul ultim, final [îl constituie pentru el nu] bogăția, ci *plăcerea* [. . . . .] *.

Împotriva acestei iluzii poleite, orbite de aparența senzorială, cu privire la esența bogăției, se ridică întreprinzătorul *activ, lucid, călăuzit de principii economice, cu mentalitate prozaică*, perfect lămurit asupra esenței bogăției și, creînd pentru risipitorul avid de plăceri noi posibilități, mai largi, și încîntîndu-l în fel și chip cu produsele sale, care sînt tot atîtea complimente josnice la adresa poftelor acestuia, reușește să-și apropriez în singurul mod *folositor* puterea care scapă din mîinile acestuia. Așadar, dacă avuția productivă apare mai întîi ca rezultat al avuției risipitoare, extravagante, cu timpul însă mișcarea ei, adică mișcarea proprie avuției productive, înlătură și în mod activ avuția risipitoare. Scăderea *dobînzii* este o consecință necesară și rezultatul inevitabil al dezvoltării industriale. Mijloacele rentierului risipitor scad tot mai mult, așadar, în raport *invers* cu sporirea mijloacelor și tentațiilor plăcerii. De aceea el trebuie ori să-și mănînce capitalul, adică să se ruineze, ori să devină el însuși capitalist activ. Ce-i drept însă, pe de altă parte, ca urmare directă a dezvoltării industriei, crește mereu *renta funciară*, dar, după cum am văzut mai înainte, survine în mod necesar un moment în care proprietatea funciară, ca și orice altă proprietate, trebuie să treacă în categoria capitalului ce se reproduce cu profit, și acesta este rezultatul aceleiași dezvoltări a industriei. Prin urmare, proprietarul funciar risipitor este și el nevoit ori să-și mănînce capitalul, adică să se ruineze, ori să devină el însuși arendașul propriului său pămînt, adică să se transforme în capitalist agricol.

De aceea, scăderea dobînzii — pe care Proudhon o consideră suprimare a capitalului și tendință spre socializarea lui — este, dimpotrivă, doar un simptom direct al victoriei depline a capitalului activ asupra avuției risipitoare, adică al transformării oricărei proprietăți private în capital activ. Aceasta este victoria deplină a proprietății private asupra tuturor însușirilor ei *aparent* umane încă și subordonarea deplină a proprietarului privat față de esența proprietății private — față de *muncă*. Capitalistul activ consumă și el, desigur, și se înfruptă din plăcerile lumii. El nici nu se gîndește să se reîntoarcă la simplitatea nefirească a trebuințelor : dar la el consumul și plăcerile nu sînt decît ceva accesoriu, un prilej de destindere și recreere, adică ceva subordonat produc-

* Partea de jos a respectivei file de manuscris este ruptă ; lipsesc trei sau patru rînduri din text. — *Nota red.*

ției ; ele sînt totodată consum și plăceri *calculate*, deci un consum *economic* și o plăcere *economică*, căci capitalistul le include în cheltuielile capitalului și de aceea plăcerile lui nu trebuie să-l coste mai mult decît poate acoperi cu profit prin reproducția capitalului. Consumul și plăcerile sînt deci subordonate capitalului, iar individul consumator de plăceri este subordonat individului care capitalizează, pe cînd înainte lucrurile se petreceau invers. De aceea scăderea dobînzii este simptom al suprimării capitalului numai în măsura în care este un simptom al dominației lui ce se apropie de punctul culminant, un simptom al înstrăinării ce se apropie de punctul ei culminant și care de aceea se îndreaptă rapid spre suprimarea sa. Acesta este în genere unicul mod în care existentul afirmă opusul său.

De aceea, controversa economiștilor pe tema luxului și a sobrietății nu este decît controversa dintre economia politică care a înțeles esența avuției și economia politică care se mai află sub vraja romanticelor amintiri antiindustriale. Dar nici una din părți nu știe să reducă obiectul controversei la expresia lui cea mai simplă și de aceea nu reușește să vină de hac adversarului.

Apoi, *renta funciară* ca rentă funciară a fost detronată, căci economia politică modernă, spre deosebire de fiziocrați, care afirmă că proprietarul funciar ar fi unicul producător adevărat, a demonstrat că proprietarul funciar ca atare este, dimpotrivă, unicul rentier cu desăvîrșire neproductiv. Potrivit economiei politice moderne, agricultura este o îndeletnicire a capitalistului, care dă capitalului său această întrebuințare dacă de pe urma ei se poate aștepta la un profit normal. De aceea teza fiziocraților că proprietatea funciară, în calitate de unică proprietate productivă, este singura care trebuie să plătească impozite statului și că, deci, numai reprezentanții ei au dreptul să le aprobe și să participe la rezolvarea treburilor statului, — această teză se transformă în afirmația diametral opusă că impozitul asupra rentei funciare este unicul impozit care lovește un venit neproductiv și, deci, unicul impozit care nu prejudiciază producția națională. Este clar că, potrivit acestei concepții, nici privilegiile politice ale proprietarilor funciari nu mai pot decurge din faptul că ei poartă principala povară a impozitelor.

Tot ce apare la Proudhon ca mișcare a muncii împotriva capitalului nu este decît mișcarea muncii sub formă de capital, adică mișcarea *capitalului activ* împotriva capitalului care se consumă nu *în calitate* de capital, adică nu în mod *activ*. Și această mișcare își urmează victorios calea, calea victoriei capitalului *activ*. — Vedem deci că numai atunci cînd *munca* este concepută ca esență

a proprietății private, procesul economic ca atare poate fi și el elucidat în determinarea sa reală.

Societatea, așa cum apare ea în ochii economistului, este *societatea burgheză,* în care fiecare individ este un *ansamblu* de trebuințe și există pentru altul — iar altul pentru el — numai în măsura în care ei amîndoi devin mijloc unul pentru altul. Asemenea politicii în considerațiile ei despre *drepturile omului,* economia politică reduce totul la om, adică la individ, pe care ea îl despoaie de toate determinațiile lui, spre a-l clasifica numai ca muncitor sau capitalist.

Diviziunea muncii este expresia economică a *caracterului social al muncii* în cadrul înstrăinării. Cu alte cuvinte, deoarece *munca* nu este decît o expresie a activității umane în cadrul înstrăinării, a manifestării vieții sub forma înstrăinării ei, înseamnă că și *diviziunea muncii* nu este altceva decît afirmarea *înstrăinată, autoînstrăinată* a activității umane în calitate de *activitate generică reală* sau de *activitate a omului ca ființă generică.*

Cît privește *esența diviziunii muncii* — care, din moment ce *munca* a fost recunoscută ca *esența proprietății private,* a trebuit să fie concepută, firește, ca una dintre principalele forțe motrice ale producerii de avuție —, adică în ceea ce privește această *formă înstrăinată, autoînstrăinată de activitate umană ca activitate generică,* economiștii se pronunță foarte vag și contradictoriu.

Adam Smith :

„*Diviziunea muncii* nu-și datorează originea vreunei înțelepciuni omenești. Ea este consecința necesară, lentă și treptată, a înclinației omului de a face schimb, de a trafica, de a schimba un produs pe altul. Această înclinație spre comerț este probabil o consecință necesară a uzului rațiunii și graiului. Ea este comună tuturor oamenilor și nu se întîlnește la nici un animal. Animalul, de îndată ce ajunge la maturitate, devine cu totul independent. Omul însă are mereu nevoie de ajutorul semenilor săi, pe care în zadar l-ar aștepta numai de la bunăvoința lor. Va reuși mai curînd dacă va putea să facă apel la interesul lor, arătîndu-le că este în avantajul lor să facă pentru el ceea ce le cere. Cînd avem de-a face cu alți oameni, ne adresăm nu *omeniei,* ci *egoismului* lor, și niciodată nu le vorbim de *nevoile noastre,* ci de *avantajele lor* proprii. — După cum prin bună-învoială, prin schimb, prin vînzare-cumpărare obținem unul de la altul cea mai mare parte din serviciile reciproce de care avem nevoie, tot astfel aceeași înclinație spre *comerț* generează și *diviziunea muncii.* Într-un trib de vînători sau de păstori, unul face arcuri și săgeți, de pildă, mai repede și cu mai multă îndemînare decît oricare altul. El face adesea schimb cu ceilalți tovarăși ai săi, dîndu-le arcuri și săgeți pe vite sau pe vînat ; și în cele din urmă descoperă că în felul acesta poate obține mai multe vite și mai mult vînat decît dacă s-ar duce el însuși la vînătoare. În propriul său interes, deci, confecționarea arcurilor etc. devine principala sa ocupație. Deosebirea dintre *aptitudinile naturale* ale diverșilor indivizi este mai curînd *efectul* decît *cauza* diviziunii muncii... Dacă omul n-ar fi avut înclinația spre troc sau schimb, fiecare ar fi trebuit să-și procure singur toate bunurile necesare traiului și înlesnirii lui. Toți ar fi trebuit să aibă *același lucru*

de făcut și n-ar fi existat o asemenea *diferență între îndeletniciri*, singura care poate crea o atît de mare diversitate de aptitudini. — După cum această înclinație spre schimb dă naștere diversității de aptitudini în rîndurile oamenilor, tot astfel ea face ca această diversitate să fie folositoare. — Multe rase de animale, deși aparțin aceleiași specii, au de la natură caractere și predispoziții atît de diferite, încît deosebirile dintre ele sînt mult mai izbitoare decît cele ce se observă printre oamenii necivilizați. Între filozof și hamal nu există de la natură, în ceea ce privește inteligența și aptitudinile lor, nici pe jumătate atîtea deosebiri ca între dulău și ogar, sau între ogar și prepelicar, sau între acesta din urmă și un cîine ciobănesc. Aceste rase diferite de animale, deși toate aparțin aceleiași specii, sînt totuși de prea puțin folos una alteia. Puterea dulăului nu este cîtuși de puțin ajutată de iuțeala ogarului etc. Efectele acestor caractere și grade de inteligență diferite, din lipsa înclinației sau a capacității de a face comerț sau schimb, nu pot fi puse daolaltă și nu contribuie cîtuși de puțin la crearea unor *înlesniri* mai mari sau a unui *trai* mai bun pentru specie. Fiecare animal este obligat să se întrețină și să se apere singur și independent și nu obține nici un avantaj de pe urma acestei diversități de caractere cu care natura a înzestrat pe semenii săi. La oameni, dimpotrivă, talentele cele mai variate își sînt de folos unul altuia, pentru că, datorită înclinării generale spre schimb și vînzare-cumpărare, *produsele diferite* ale diferitelor lor activități se adună, ca să zicem așa, într-o masă comună, unde oricine poate cumpăra după trebuință orice parte din produsul muncii celorlalți. — După cum înclinarea spre *schimb* este izvorul *diviziunii muncii*, tot astfel *creșterea* acestei *diviziuni* este totdeauna limitată de proporțiile *posibilității schimbului* sau, cu alte cuvinte, de *capacitatea pieței*. Cînd piața este foarte restrînsă, nimeni nu are curajul să se consacre cu totul unei singure ocupații, din lipsa posibilității de a schimba întregul excedent al produsului muncii sale, care întrece propriul său consum, pe excedentul produsului muncii altor oameni, pe care ar dori să și-l procure...". În stare *civilizată*, „fiecare om trăiește prin schimb și devine în felul său *un negustor*, iar *societatea însăși* este, la drept vorbind, o societate care face *comerț*" (vezi *Destutt de Tracy* : „Societatea este o serie continuă de schimburi mutuale ; esența societății constă în *comerț*" [194]). „...Acumularea de capitaluri crește o dată cu diviziunea muncii, și viceversa".

Așa spune *Adam Smith* [195].

„Dacă fiecare familie ar produce totalitatea obiectelor care intră în consumul ei, societatea ar putea subzista chiar dacă în cadrul ei nu s-ar face nici un fel de schimb. — Deși schimbul *nu* este *temelia* societății, nu ne putem dispensa de el în starea civilizată a societății noastre. — Diviziunea muncii este o iscusită întrebuințare a forțelor omului ; ea înmulțește deci produsele societății, sporește puterea și plăcerile ei, dar tot ea limitează, diminuează capacitățile fiecărui om luat în parte. — Producția nu poate avea loc fără schimb".

Așa spune *J. B. Say* [196].

„Forțele inerente omului sînt inteligența sa și capacitatea sa fizică de muncă. Dar forțele care derivă din starea socială constau în capacitatea de a realiza *diviziunea muncii* și de *a repartiza între oameni diferiți munci diferite*, necesare pentru obținerea mijloacelor de subzistență, precum și în *capacitatea* de a face schimb de *servicii reciproce* și de produse care constituie asemenea mijloace de subzistență. — Motivul pentru care un om face servicii altuia e de ordin egoist : omul cere recompensă pentru serviciile prestate altuia. — Dreptul de proprietate privată exclusivă este deci indispensabil pentru statornicirea schimbului între oameni". „Schimbul și diviziunea muncii se condiționează reciproc".

Așa spune *Skarbek* [197].

Mill afirmă că schimbul dezvoltat, *comerțul*, este o *consecință a diviziunii muncii*:

„Activitatea omului poate fi redusă la elemente extrem de simple. La drept vorbind, el nu știe să facă altceva decît să producă mișcare. El poate să mute lucrurile dintr-un loc în altul, apropiindu-le sau îndepărtîndu-le unul de celălalt; tot restul îl fac proprietățile materiei. Întrebuințînd munca și mașinile, oamenii găsesc adesea că efectul poate fi sporit printr-o judicioasă distribuire a operațiilor, și anume disjungînd toate operațiile care se stînjenesc reciproc și îmbinîndu-le pe cele care într-un fel sau altul se pot facilita reciproc. Și cum, de regulă, oamenii nu pot executa multe operații variate cu aceeași rapiditate și îndeminare cu care, datorită deprinderii, pot să îndeplinească un mic număr de operații, este întotdeauna avantajos să se limiteze pe cît posibil numărul operațiilor încredințate fiecărui individ în parte. — Pentru a se putea realiza o cît mai avantajoasă diviziune a muncii și repartizare a forțelor umane și tehnice, este în foarte multe cazuri necesar să se opereze pe scară mare, adică să se producă avuție în cantități masive. Acest avantaj constituie cauza apariției marilor manufacturi. Un număr mic de manufacturi de acest fel, plasate în condiții convenabile, aprovizionează adesea cu produsele lor nu una, ci mai multe țări, asigurîndu-le întreaga cantitate solicitată".

Așa spune *Mill* [199].

Dar toți economiștii moderni sînt de acord că diviziunea muncii și bogăția producției, diviziunea muncii și acumularea de capital se condiționează reciproc, și că proprietatea privată *descătușată*, lăsată în voia ei, poate singură să genereze cea mai utilă și mai cuprinzătoare diviziune a muncii.

Considerațiile lui *Adam Smith* se pot rezuma în felul următor:

Diviziunea muncii face ca munca să devină infinit mai productivă. Ea își are rădăcinile în *inclinația* spre *schimb* și *comerț*, înclinație specific umană, care pare a fi nu întîmplătoare, ci determinată de uzul rațiunii și al limbii. Mobilul de care sînt călăuziți participanții la schimb nu este *umanitarismul*, ci *egoismul*. Diversitatea aptitudinilor umane este mai curînd efectul decît cauza diviziunii muncii, adică a schimbului. De asemenea, numai schimbul face ca această diversitate să fie utilă. Caracterele particulare ale diferitelor rase de animale de aceeași specie prezintă, de la natură, deosebiri mai mari decît cele existente între aptitudinile și activitățile diferiților oameni. Dar deoarece animalele sînt incapabile să facă *schimb*, nici unuia dintre ele nu-i aduc vreun folos caracterele deosebite ale unui animal de aceeași specie, dar de altă rasă. Animalele nu pot pune laolaltă diferitele însușiri ale speciei lor; ele nu pot contribui cu nimic la folosul și confortul *comun* al speciei lor. Altfel stau lucrurile cu *omul*. La el, cele mai variate aptitudini și genuri de activitate își sînt reciproc utile, *pentru că* oamenii știu să adune laolaltă *diferitele* lor produse într-o singură masă comună, de unde fiecare își poate cumpăra ce-i trebuie. Deoarece diviziunea muncii izvorăște din înclinația spre *schimb*, creșterea

și limitele ei sînt în funcție de *volumul schimbului*, al *pieței*. În stare civilizată, fiecare om e negustor, iar societatea este o *societate* care face *comerț*.

Say consideră *schimbul* ca un fenomen întîmplător, nefundamental. Societatea ar putea subzista și fără el. Schimbul devine indispensabil în starea civilizată a societății. Nu-i mai puțin adevărat însă că *producția* nu poate avea loc *fără schimb*. Diviziunea muncii este un mijloc *comod, util*, o iscusită întrebuințare a forțelor umane pentru creare de avuție socială, dar ea diminuează *aptitudinile fiecărui om* luat *în parte*. Această din urmă remarcă reprezintă un pas înainte din partea lui Say.

Skarbek distinge forțele *individuale inerente omului* — inteligența și capacitatea fizică de muncă — de cele ce derivă de la societate — *schimbul* și *diviziunea muncii*, care se condiționează reciproc. Dar premisa necesară a schimbului, socoate Skarbek, este *proprietatea privată*. El exprimă aici într-o formă obiectivă ceea ce Smith, Say, Ricardo și alții spun atunci cînd declară că *egoismul, interesul privat* constituie baza schimbului sau cînd numesc *comerțul* forma *esențială* și *adecvată* a schimbului.

Mill prezintă *comerțul* ca o consecință a *diviziunii muncii*. După părerea lui, activitatea *umană* se reduce la *mișcare mecanică*. Diviziunea muncii și folosirea mașinilor favorizează bogăția producției. Fiecărui om trebuie să i se încredințeze o sferă de operații cît mai restrînsă. La rîndul lor, diviziunea muncii și folosirea mașinilor condiționează producerea avuției, adică a produselor, în proporții de masă. Aceasta și este cauza apariției marilor manufacturi.

Examinarea *diviziunii muncii* și a *schimbului* prezintă un interes deosebit de mare, pentru că ele sînt expresii *vizibil înstrăinate* ale *activității și forței esențiale* umane, ca activitate și forță esențială *generice*.

A spune că *diviziunea muncii* și *schimbul* se întemeiază *pe proprietatea privată* echivalează cu a afirma că *munca* este esența proprietății private, afirmație pe care economistul nu o poate demonstra și pe care intenționăm s-o demonstrăm noi în locul lui. Tocmai împrejurarea că *diviziunea muncii* și *schimbul* sînt forme ale proprietății private constituie o dublă dovadă în sensul că, pe de o parte, viața *umană* a avut nevoie de *proprietatea privată* pentru a se putea realiza, iar pe de altă parte, acum ea reclamă suprimarea proprietății private.

Diviziunea muncii și *schimbul* sînt cele două *fenomene* la a căror tratare economistul face paradă de caracterul social al științei sale și, fără a-și da seama, enunță implicit contradicția acestei

științe, și anume fundamentarea societății prin interese nesociale, private.

Ne revine, așadar, să examinăm următoarele momente :

În primul rînd, se consideră că *înclinația spre schimb*, a cărei bază economistul o găsește în egoism, constituie cauza diviziunii muncii sau un efect reciproc al ei. Say consideră că schimbul este ceva *nefundamental* pentru esența societății. Avuția, producția se explică prin diviziunea muncii și prin schimb. Se admite că diviziunea muncii provoacă o sărăcire și o degradare a activității individuale. Se recunoaște că schimbul și diviziunea muncii sînt acelea care generează marea *diversitate a aptitudinilor umane*, diversitate care tot datorită schimbului devine *utilă*. Skarbek împarte în două forțele esențiale productive — sau de producție — ale omului : 1) forțele individuale inerente omului, adică inteligența și înclinația, sau aptitudinea sa specială pentru o anumită muncă, și 2) forțele care *derivă* de la societate, iar nu de la individul real, și anume diviziunea muncii și schimbul. — Apoi : limitele diviziunii muncii sînt determinate de *piață*. — Munca umană este simplă *mișcare mecanică* ; esențialul îl fac proprietățile materiale ale obiectelor. — Fiecărui individ în parte trebuie să i se încredințeze cît mai puține operații. — Fărîmițarea muncii și concentrarea capitalului, ineficiența producției individuale și producția în masă a avuției. — Semnificația proprietății private libere în diviziunea muncii *.

* Aici, în jumătatea din stînga a paginii XXXVIII, se întrerupe partea din manuscrisul al III-lea, care a fost scrisă în completarea paginii XXXIX din manuscrisul al II-lea. În continuare, în manuscrisul al III-lea urmează jumătatea din dreapta, goală, a paginii XXXVIII, după care vine „Prefața" (p. XXXIX—XL) și fragmentul cu privire la bani (p. XLI—XLIII). — *Nota red.*

[PUTEREA BANILOR ÎN SOCIETATEA BURGHEZĂ]

Dacă *senzaţiile* omului, pasiunile lui etc. nu sînt numai determinaţii antropologice în sens [mai restrîns *], ci afirmări autentic *ontologice* ale esenţei (naturii), şi dacă ele se afirmă realmente numai prin aceea că *obiectul* lor este pentru ele *sensibil*, este evident că 1) modul afirmării lor nu este nicidecum unul şi acelaşi ; dimpotrivă, modul de afirmare diferenţiat constituie specificul fiinţării lor, al vieţii lor ; modul în care obiectul există pentru ele este modul specific al *plăcerii* lor (*ihres Genusses*) ; 2) acolo unde afirmarea senzorială înseamnă suprimarea nemijlocită a obiectului în forma sa independentă (mîncatul, băutul, prelucrarea obiectului etc.), aceasta este afirmarea obiectului ; 3) în măsura în care omul este *uman*, deci şi simţirea sa etc. este *umană*, afirmarea obiectului prin altul este, de asemenea, propria plăcere a omului ; 4) abia *prin* dezvoltarea industriei, adică prin intermediul proprietăţii private, esenţa ontologică a pasiunii umane se constituie atît în totalitatea, cît şi în omenescul ei ; aşadar *ştiinţa despre om* este ea însăşi un produs al autorealizării omului în activitatea sa practică ; 5) sensul proprietăţii private — desprinsă din înstrăinarea ei — constă în *existenţa obiectelor esenţiale* pentru om atît ca obiecte ale plăcerii, cît şi ca obiecte ale activităţii.

Posedînd *calitatea* de a cumpăra totul, posedînd calitatea de a-şi însuşi toate obiectele, *banii* constituie *obiectul* în sens suprem. Universalitatea *calităţii* lor este atotputernicia esenţei lor. Ei contează, de aceea, ca entitate atotputernică. Banii servesc ca *mijlocitor* între trebuinţa omului şi obiect, între viaţa omului şi mijloacele sale de trai. *Ceea ce* îmi mijloceşte însă *mie* viaţa mea, *îmi*

* Cuvînt indescifrabil. — *Nota red.*

mijlocește și existența celorlalți oameni pentru mine, este pentru mine omul *celălalt*.

„Ce naiba ! Sigur e că mîini, picioare,
Și cap și dos sînt ale tale.
E pricină aceasta îndestulă să socot
Că ceea ce eu gust, și tot
Ce folosesc, e mai puțin al meu ?
De pot vreo șase armăsari să mi-i plătesc,
Nu e puterea lor și-a mea ?
Alerg și sînt un zdravăn om
Cu douăzeci și patru de picioare la șosea !"

Goethe. „Faust" (Mephisto) [199]

Shakespeare în *„Timon din Atena" :*

„...Aur ? Lucitor ? De preț ? Nu, zei
Nu m-am rugat degeaba. Rădăcini !
Atît cît este-aici va preschimba
În alb ce-i negru și-n frumos ce-i hîd ;
Ce-i rău va face bun ; ce-i josnic, nobil ;
Bătrînii fi-vor tineri, iar cei lași,
Viteji neîntrecuți. Cum, zei ? De ce ?
Un pumn va vinde preoți și argați
Și perna o va smulge de sub capul
Unui erou. Acest sclav arămiu
Desfierocă și ferecă religii ;
Pe blestemați îi binecuvîntează ;
Dă leprei nuri ; cinstește pe tîlhari
Cu cinuri și-nchinare și-i așază
În rîndul senatorilor ; tot el
I-aduce-un nou bărbat văduvei slute
Și-nnoiesmează ca pe-o zi de mai
Pe-aceea ce deschide-atît de larg
Buboaiele și bolnița. Lut scîrnav,
Codoașă-a omenirii ce stîrnești
Dihonii și războaie-ntre popoare..."

Și mai jos .

„Blînd ghid al regilor ! Tu, ce-nvrăjbești
Pe fiu și tată ! Mînjitor lucios
De ne-ntinate paturi a'lui Hymen !
Tu, Marte preaviteaz ! Tu, petitor
De-a pururi tînăr, gingaș și iubit,
Topind cu-a ta roșeață neaua sacră
Din poalele Dianei ! *Zeu atevea*
Care întorloci și faci să se sărute
Ce nu se poate întorloca ! Tu, care
În mii de limbi desfereci mii de tîlcuri !
Tu, marea piatră de-ncercare ! Iată
Că omul, robul tău, se răzvrătește ;
Ci tu, prin marea ta virtute, fă
Ca fiarele, în haosul acesta,
Să stăpînească lumea !" [200]

Shakespeare redă foarte bine esența *banilor*. Pentru a-l înțelege, începem cu explicarea pasajului din Goethe.

Ceea ce îmi este accesibil prin intermediul *banilor*, ceea ce eu pot plăti, adică ceea ce pot cumpăra banii, aceasta *sînt eu însumi*, posesorul banilor. Cît de mare e puterea banilor, atît de mare e și puterea mea. Calitățile banilor mai sînt calități și forțe esențiale ale mele, posesorul lor. Ceea ce *sînt* și *pot* eu nu este deci nicidecum determinat de individualitatea mea. Eu *sînt* urît, dar îmi pot cumpăra *cea mai frumoasă* femeie. Așadar, nu sînt *urît*, căci banii anihilează efectul *urîțeniei*, puterea ei respingătoare. Ca individ sînt *olog*, însă banii îmi procură 24 de picioare ; înseamnă că nu sînt olog. Sînt rău, necinstit, lipsit de scrupule, stupid, însă banul este respectat, deci și posesorul lui. Banul este bunul suprem, deci și posesorul lui e bun ; în plus, banii mă scutesc de osteneala de a fi necinstit ; prin urmare sînt presupus a fi cinstit. Eu sînt *sărac cu duhul*, însă banii fiind *adevăratul spirit* al tuturor lucrurilor, cum ar putea posesorul lor să fie sărac cu duhul ? Și apoi, el își poate cumpăra oameni de spirit, iar cel ce are putere asupra oamenilor de spirit nu este oare mai spiritual decît toți oamenii de spirit ? Eu, care, datorită banilor, sînt în stare să fac *tot* ceea ce poate dori o inimă omenească, nu posed oare toate facultățile omenești ? Nu transformă deci banii mei orice neputință a mea în contrarul ei ?

Dacă *banii* sînt legătura care mă unește cu viața *omenească*, care leagă societatea de mine și mă leagă pe mine de natură și de om, nu sînt oare banii legătura tuturor *legăturilor* ? Nu pot ei face și desface toate legăturile ? Nu sînt ei deci și *mijlocul* universal de *dezbinare* ? Ei sînt adevăratul *„ban al discordiei"* (Scheidemünze) *, ca și adevăratul *mijloc de unire*, forța galvano-*chimică* [universală **] a societății.

Shakespeare relevă îndeosebi două proprietăți ale banilor :

1) Ei sînt divinitatea vizibilă, transformarea tuturor însușirilor umane și naturale în contrarul lor, confundarea și inversarea generală a lucrurilor ; ei întorloacă tot ce nu se poate întorloca ;

2) Ei sînt tîrfa universală, codoșul universal între oameni și popoare.

Inversarea și confundarea tuturor însușirilor umane și naturale, întorlocarea a tot ce nu se poate întorloca, această putere *divină* a banilor rezidă în *esența* lor, ca *esență* generică înstrăinată,

* Joc de cuvinte : „scheiden" înseamnă „a separa", „a dezbina" ; „Scheidemünze" — monedă divizionară, aici în sensul de ban al discordiei. — *Nota trad.* ** Aici lipsește în manuscris un colț de pagină. — *Nota red.*

care alienează și se alienează, a omului. Ei sînt *capacitatea* înstrăinată a *omenirii*.

Ceea ce nu-mi stă în putință qua * *om*, adică ceea ce nu stă în putința tuturor forțelor mele esențiale individuale, îmi stă în putință grație *banilor*. Banii transformă deci fiecare forță esențială a mea în ceva ce ea ca atare nu este, adică în *contrarul* ei.

Dacă doresc un anumit fel de mîncare sau vreau să iau diligența fiindcă nu am destulă putere pentru a face drumul pe jos, banii îmi procură mîncarea și diligența, cu alte cuvinte ei transformă și transpun dorințele mele din entități ale reprezentării, din existența lor gîndită, închipuită, voită, în existența lor *sensibilă, reală*, din sfera reprezentării în viața reală, din ființarea imaginată în ființarea reală. În această calitate de agent mijlocitor, banii sînt *adevărata* putere *creatoare*.

La demande ** există, desigur, și din partea celui ce n-are bani, însă această demande este doar o entitate a reprezentării, care n-are nici un efect asupra mea, asupra terțului, asupra celorlalți, care n-are existență, care pentru mine rămîne, așadar, *nereală, lipsită de obiect*. Deosebirea dintre demande efectivă, bazată pe bani, și cea lipsită de efect, bazată pe trebuința mea, pe pasiunea mea, pe dorința mea etc., este deosebirea dintre *ființare* și *gîndire*, dintre simpla reprezentare *existentă* în mine și reprezentarea așa cum există pentru mine ca *obiect real* din afara mea.

Dacă n-am bani pentru a călători, n-am nici *nevoia*, adică nevoia reală și realizabilă de a călători. Dacă am *vocație* pentru studiu, dar n-am banii trebuincioși, înseamnă că *nu* am vocație pentru studiu, adică nu am o chemare *adevărată, eficientă*. Dimpotrivă, dacă *n-am* realmente vocație pentru studiu, dar am voință *și* bani, am o vocație *eficientă* pentru studiu. *Banii*, ca *mijloc* și *facultate* universală exterioară — neprovenită de la om ca om și nici de la societatea umană ca societate — de a face din *reprezentare realitate* și din *realitate* o *simplă reprezentare*, transformă în aceeași măsură *forțele esențiale umane* și *naturale, reale* în simple reprezentări abstracte, și, de aceea, în *imperfecțiuni*, în himere chinuitoare, după cum, pe de altă parte, transformă *imperfecțiunile* și *himerele autentice*, forțele esențiale cu adevărat neputincioase, existente numai în imaginația individului, în *forțe esențiale reale* și în *facultăți reale*. Prin urmare, chiar numai în virtutea acestei determinări, ei sînt inversarea generală a *individualităților*, pe care le transformă în contrarul lor și cărora le atribuie însușiri contrare însușirilor lor reale.

În această calitate de putere care inversează totul, banii se

* — în calitate de. — *Nota trad.* ** — Cererea. — *Nota trad.*

manifestă apoi și împotriva individului și a legăturilor sociale etc., care pretind a fi *esențe* pentru sine. Ei transformă fidelitatea în infidelitate, iubirea în ură, ura în iubire, virtutea în viciu, viciul în virtute, sluga în stăpîn, stăpînul în slugă, prostia în inteligență, inteligența în prostie.

Deoarece banii, în calitatea lor de concept existent și activ al valorii, confundă și schimbă între ele toate lucrurile, ei sînt *confundarea* și *substituirea* generală a tuturor lucrurilor, deci lumea întoarsă pe dos, confundarea și substituirea tuturor însușirilor naturale și omenești.

Cine poate cumpăra vitejia este viteaz, chiar dacă e laș. Deoarece banii pot fi schimbați nu pe o calitate determinată, nu pe un lucru determinat, sau pe anumite forțe esențiale umane, ci pe întreaga lume obiectuală umană și naturală, ei schimbă — din punctul de vedere al posesorului lor — orice însușire și orice obiect pe orice altă însușire sau obiect, chiar dacă acestea din urmă sînt contrare celor dintîi ; ei înseamnă întorlocarea celor ce nu se pot întorloca și silesc la împăcare ceea ce se contrazice.

Dar dacă-l consideri pe *om* ca *om* și relațiile sale cu lumea ca relații umane, vei putea schimba dragostea numai pe dragoste, încrederea numai pe încredere etc. Dacă vrei să te împărtășești din comorile artei, trebuie să fii un om cu cultură artistică ; dacă vrei să exerciți influență asupra altora, trebuie să fii un om cu reală capacitate de stimulare și antrenare. Fiecare din relațiile tale cu omul — și cu natura — trebuie să fie o *exteriorizare determinată*, corespunzătoare obiectului voinței tale, a vieții tale *individuale reale*. Dacă iubești fără să trezești la rîndul tău iubire, adică dacă iubirea ta, ca iubire, nu provoacă sentimentul reciproc, dacă printr-o *manifestare vitală* ca om care iubește nu reușești să devii *om iubit*, iubirea ta e neputincioasă, este o nefericire.

[CRITICA DIALECTICII HEGELIENE ŞI A FILOZOFIEI HEGELIENE ÎN GENERAL]

6) La acest punct [201] este poate indicat, pentru a da o explicare şi argumentare a celor spuse pînă acum, să facem cîteva observaţii, atît cu privire la dialectica hegeliană în general, cît şi, în special, cu privire la modul cum este ea expusă în „Fenomenologie" şi în „Logică" şi, în sfîrşit, cu privire la atitudinea adoptată faţă de Hegel, de mişcarea critică mai nouă.

Preocuparea criticii germane moderne pentru conţinutul lumii vechi a fost atît de vie, iar dezvoltarea ei a fost în aşa măsură prizonieră fondului, încît s-a ajuns la o atitudine complet necritică şi la o totală lipsă de conştiinţă faţă de problema *în aparenţă formală*, în realitate însă *esenţială*: în ce raport ne aflăm noi cu *dialectica* hegeliană? Această lipsă de conştiinţă — în ce priveşte raportul dintre critica modernă şi filozofia hegeliană în general, raportul dintre ea şi dialectica hegeliană în special — a mers pînă acolo încît critici ca *Strauss* şi *Bruno Bauer* — primul în întregime, iar al doilea în „Sinopticii" [202] (unde, în opoziţie cu Strauss, pune „conştiinţa de sine" a omului abstract în locul substanţei „naturii abstracte"), şi chiar şi în „Das entdeckten Christentum" [203], cel puţin potenţial — rămîn pe de-a-ntregul prizonieri ai logicii hegeliene. Aşa, de exemplu, în „Das entdeckten Christentum" se spune:

„Ca şi cum conştiinţa de sine, care afirmă lumea, afirmă deosebirea şi în ceea ce ea produce, se produce pe sine însăşi, căci ea suprimă din nou deosebirea dintre ceea ce a produs ea şi ea însăşi, întrucît este ea însăşi numai în actul producerii şi în mişcare — ca şi cum nu în această mişcare şi-ar avea ea scopul ei..." ş.a.m.d. Sau: „Ei" (materialiştii francezi) „nu şi-au putut da încă seama că mişcarea universului a devenit cu adevărat mişcare pentru sine numai ca mişcare a conştiinţei de sine, ajungînd astfel la unitate cu sine însăşi".

Aceste expresii nu se deosebesc nici măcar ca limbaj de concepția hegeliană, pe care, dimpotrivă, o reproduc întocmai.

Cît de puțin a existat, în timpul actului criticii (Bauer, „Sinopticii"), o conștiință a raportului cu dialectica hegeliană și cît de puțin s-a format o asemenea conștiință chiar și după actul criticii de fond ne-o arată atitudinea lui Bauer, care, în „Cauza dreaptă a libertății" [204], se eschivează să răspundă la întrebarea indiscretă pusă de domnul Gruppe : „Bine, dar cum stăm cu logica ?", trimițîndu-l la criticii viitorului.

Dar și acum, după ce *Feuerbach*, atît în „Tezele" sale din „Anekdota", cît și, mai amănunțit, în „Filozofia viitorului", a răsturnat pe de-a-ntregul vechea dialectică și vechea filozofie, după ce sus-numita critică — care, spre deosebire de Feuerbach, n-a fost în stare să facă acest lucru, dar l-a văzut totuși înfăptuit — s-a proclamat critică pură, hotărîtă, absolută, care a ajuns să-și lămurească totul, după ce în trufia ei spiritualistă a redus întreaga mișcare a istoriei la raportul dintre întreg restul lumii — care, spre deosebire de ea, este categorisit drept „masă" — și ea însăși, și a redus toate opozițiile dogmatice la o *unică* opoziție dogmatică între propria ei înțelepciune și prostia lumii, între Hristosul critic și omenirea considerată drept *„mulțime"*, după ce a dovedit, zi de zi și ceas de ceas, propriile ei însușiri alese, opunîndu-le obtuzității masei, după ce a proclamat și în presă [205] înălțarea ei deasupra oricăror sentimente omenești, ca și deasupra lumii, peste care ea ar trona într-o singurătate divină, izbucnind doar cînd și cînd într-un rîs sarcastic, ca acela al zeilor din Olimp, după ce, în fine, a vestit critica *judecată de apoi*, spunînd că se apropie ziua cînd întreaga omenire sortită pierzaniei se va strînge laolaltă ca să pornească la luptă împotriva ei — și va fi înfrîntă și despărțită de către ea în cete și fiecare ceată în parte va primi un *testimonium paupertatis* —, după toate aceste amuzante fandoseli ale idealismului (ale mișcării tinerilor hegelieni) pe cale de a sucomba sub forma criticii, acest idealism nu s-a dovedit a avea nici cea mai vagă bănuială că a sosit în sfîrșit timpul să purceadă la o delimitare critică de mama lui, de dialectica hegeliană, și nici n-a fost în stare măcar să comunice ceva despre raportul său critic față de dialectica feuerbachiană. Aceasta este o atitudine cu totul necritică față de sine însuși.

Feuerbach este singurul gînditor la care observăm o atitudine *serioasă*, o atitudine *critică* față de dialectica hegeliană ; el este singurul care a făcut adevărate descoperiri în acest domeniu și, în genere, singurul care a învins într-adevăr vechea filozofie. Măreția celor înfăptuite de Feuerbach și simplitatea plină de modestie cu

care el le-a oferit lumii este în izbitor contrast cu atitudinea pe care-o manifestă critica.

Marele merit al lui Feuerbach constă în următoarele :

1) a dovedit că filozofia nu este altceva decît religia exprimată în idei și adusă pe planul gîndirii, că, nefiind altceva decît o altă formă și un alt mod de existență a înstrăinării esenței umane, este și ea condamnabilă ;

2) a întemeiat *materialismul adevărat* și *știința reală,* prin aceea că el, Feuerbach, face din relația socială „dintre om și om" principiul de bază al teoriei ;

3) negării negației, care se pretinde a fi pozitivul absolut, el îi opune pozitivul care se sprijină pe sine însuși și este întemeiat în mod pozitiv pe sine însuși.

Feuerbach explică în felul următor dialectica hegeliană (și fundamentează prin aceasta necesitatea de a lua ca punct de plecare pozitivul, certitudinea senzorială) :

Hegel ia ca punct de plecare înstrăinarea (din punct de vedere logic : infinitul, universalul abstract), substanța, abstracția absolută și fixată ca atare — cu alte cuvinte, ca să ne exprimăm mai popular, el ia ca punct de plecare religia și teologia.

În al doilea rînd : el suprimă infinitul și pune realul, sensibilul, finitul, particularul (filozofia, suprimarea religiei și teologiei).

În al treilea rînd : el suprimă din nou pozitivul și restabilește abstracția, infinitul. Restabilește religia și teologia.

Așadar, Feuerbach concepe negarea negației *numai* ca o contradicție a filozofiei cu ea însăși, ca fiind filozofia care afirmă teologia (transcendența etc.) după ce a negat-o, care o afirmă deci în opoziție cu sine însăși.

Afirmația, adică autoafirmarea și autoconfirmarea, care e inclusă în negarea negației, e privită de el ca o afirmație care nu este încă sigură de ea însăși și care de aceea conține în sine contrariul său — ca o afirmație care se îndoiește de ea însăși și care, de aceea, necesită o dovadă, adică nu se dovedește pe sine însăși prin propria ei ființare, — ca o afirmație nemărturisită și, din această cauză, el îi opune direct și nemijlocit afirmația întemeiată pe ea însăși a certitudinii senzoriale *.

Dar Hegel, cînd a conceput negarea negației, sub raportul laturii sale pozitive, ca pe ceea ce singur este cu adevărat pozitiv, iar sub raportul laturii sale negative, ca pe singurul act adevărat și actul autorealizării oricărei existențe, nu a făcut decît să gă-

* Feuerbach concepe negarea negației, conceptul concret, și ca pe o gîndire care se depășește pe sine în gîndire și care, în calitatea ei de gîndire, vrea să fie în mod nemijlocit intuiție, natură, realitate [24].

sească expresia *abstractă, logică, speculativă* pentru mişcarea acelei istorii care nu reprezintă încă *adevărata* istorie a omului ca subiect gata existent, ci abia *actul producerii* omului, *istoria naşterii* omului.

Vom căuta să explicăm atît forma abstractă pe care o prezintă această *mişcare* la Hegel, cît şi trăsăturile ei distinctive, care o fac să apară ca ceva deosebit de felul cum apare ea în cadrul criticii moderne, adică deosebit de felul cum e înfăţişat acelaşi proces în „Esenţa creştinismului" [207] a lui Feuerbach, sau, mai bine-zis, vom căuta să explicăm *forma critică* a acestei mişcări, care la Hegel este încă necritică.

Să aruncăm o privire asupra sistemului hegelian. Trebuie să începem cu *„Fenomenologia"* lui Hegel, care este adevăratul izvor şi adevărata taină a filozofiei hegeliene.

Fenomenologia.

A) *Conştiinţa de sine.*

I. *Conştiinţa.* α) Certitudinea senzorială sau „aceasta" şi *părerea.* β) *Percepţia,* adică lucrul cu însuşirile sale, şi *iluzia.* γ) Forţa şi intelectul, fenomenul şi lumea suprasensibilă.

II. *Conştiinţa de sine.* Adevărul certitudinii de sine. a) Independenţa şi dependenţa conştiinţei de sine, stăpînirea şi servitutea. b) Libertatea conştiinţei de sine. Stoicismul, scepticismul, conştiinţa nefericită.

III. *Raţiunea.* Certitudinea şi adevărul raţiunii. a) Raţiunea observatoare ; observarea naturii şi a conştiinţei de sine. b) Realizarea conştiinţei de sine raţionale prin ea însăşi. Plăcerea şi necesitatea. Legea inimii şi nebunia prezumţiei. Virtutea şi cursul lumii. c) Individualitatea reală în sine şi pentru sine. Imperiul animal al spiritului şi înşelarea, sau faptul însuşi. Raţiunea legiuitoare. Raţiunea care examinează legea.

B) *Spiritul.*

I. Spiritul *adevărat* ; lumea etică. II. Spiritul înstrăinat de sine, cultura. III. Spiritul cert de sine însuşi, moralitatea.

C) Religia. Religia *naturală, religia artei,* religia *revelată.*

D) *Cunoaşterea absolută.*

Dat fiind că *„Enciclopedia"* lui Hegel începe cu logica, cu *gîndul pur speculativ,* şi se sfîrşeşte cu *cunoaşterea absolută,* cu spiritul filozofic sau absolut, adică cu spiritul abstract suprauman conştient de sine şi sesizîndu-se pe sine, întreaga „Enciclopedie" nu este altceva decît *esenţa desfăşurată* a spiritului filozofic, auto-

obiectivarea sa ; iar spiritul filozofic nu este altceva decît spiritul înstrăinat al lumii care se sesizează pe sine însuşi în gîndire, adică în mod abstract, înăuntrul autoînstrăinării sale.

Logica este *banul* spiritului, *valoarea gîndită,* speculativă, a omului şi a naturii — esenţa lor devenită complet indiferentă faţă de orice determinaţie reală şi, de aceea, nereală — *gîndirea înstrăinată,* care ca atare face abstracţie de natură şi de omul real : gîndirea *abstractă.* — *Exterioritatea acestei gîndiri abstracte... natura,* aşa cum este ea pentru această gîndire abstractă. Ea îi este exterioară, în ea gîndirea abstractă s-a pierdut pe sine ; şi ea, această gîndire abstractă, o şi concepe tot ca pe ceva exterior, ca gînd abstract, dar ca gîndire abstractă înstrăinată. — În sfîrşit, *spiritul,* această gîndire ce se întoarce la locul său de baştină şi care, ca spirit antropologic, fenomenologic, psihologic, etic, artistic, religios nu este încă pentru sine el însuşi pînă ce, în sfîrşit, în calitate de cunoaştere *absolută,* se regăseşte şi se raportează numai la sine ca spirit devenit acum absolut, adică abstract, şi capătă astfel forma sa de existenţă conştientă şi adecvată. Căci adevărata lui formă de existenţă este *abstracţia.*

La Hegel există o dublă eroare.

Prima apare cel mai clar în „Fenomenologie" ca izvor al filozofiei hegeliene. Atunci cînd, bunăoară, Hegel concepe avuţia, statul etc. ca esenţe înstrăinate de esenţa *umană,* el se referă numai la forma lor gîndită... Ele sînt esenţe gîndite şi de aceea ele reprezintă numai o înstrăinare a *gîndirii pure,* adică a gîndirii filozofice abstracte. De aceea întreaga mişcare se încheie cu cunoaşterea absolută. Aceea de care s-au înstrăinat aceste obiecte şi căreia ele i se opun cu pretenţii de realitate este tocmai gîndirea abstractă. *Filozoful* — el însuşi o formă abstractă a omului înstrăinat — face din sine însuşi un *etalon* al lumii înstrăinate. De aceea toată *istoria autoînstrăinării* şi toată *suprimarea* autoînstrăinării nu este altceva decît *istoria producerii* gîndirii abstracte, adică absolute, a gîndirii logice, speculative. Ca urmare, *înstrăinarea,* care constituie propriu-zis tot interesul acestei autoînstrăinări şi a suprimării acestei autoînstrăinări, apare de aceea la Hegel ca opoziţie între *în sine* şi *pentru sine,* între *conştiinţă* şi *conştiinţă de sine,* între *obiect* şi *subiect,* cu alte cuvinte ca opoziţie între gîndirea abstractă şi realitatea sensibilă sau sensibilul real, înăuntrul gîndirii însăşi. Toate celelalte opoziţii şi orice alte mişcări ale acestor opoziţii reprezintă numai *aparenţa, învelişul,* forma *exoterică* a acestor opoziţii, singurele interesante, care constituie *sensul* celorlalte opoziţii, al opoziţiilor profane. Nu faptul că esenţa umană *se obiectivează într-un mod inuman,* în contradicţie cu sine însăşi,

apare aci ca esență a înstrăinării care e afirmată și care urmează să fie suprimată, ci faptul că ea se obiectivează ca *ceva deosebit* de gîndirea abstractă și *în opoziție* cu ea.

Așadar, însușirea forțelor esențiale ale omului, care au devenit obiecte, și anume obiecte străine, este, *în primul rînd*, o *însușire* care se petrece în *conștiință*, în *gîndirea pură*, adică în domeniul *abstracției*, este o însușire a acestor obiecte ca *idei* și ca *mișcări ale ideilor*; de aceea, încă în „Fenomenologie" — în ciuda aparenței ei categoric negative și critice și în ciuda criticii pe care ea în mod efectiv o conține și care adesea anticipează cu mult dezvoltarea de mai tîrziu — se găsește deja în formă latentă, ca germene, ca potențialitate, ca o taină, pozitivismul necritic și idealismul, tot atît de necritic, al operelor hegeliene de mai tîrziu, această desființare și restaurare filozofică a realității empirice existente. *În al doilea rînd*, revendicarea de a i se reda omului lumea obiectuală — de exemplu recunoașterea faptului că conștiința *senzorială* nu este o conștiință senzorială *abstractă*, ci o conștiință senzorială *omenească*, că religia, avuția etc. nu sînt altceva decît realitatea înstrăinată a obiectivării *umane*, a forțelor esențiale *umane* întruchipate în creații, și că, de aceea, ele nu sînt decît o *cale* spre realitatea cu adevărat *umană* —, această însușire a forțelor esențiale ale omului sau intuirea acestui proces îmbracă, prin urmare, la Hegel o asemenea formă, că *lumea sensibilă*, *religia*, puterea de stat etc. sînt esențe *spirituale*, căci numai *spiritul* reprezintă *adevărata* esență a omului, iar adevărata formă a spiritului este spiritul care gîndește, spiritul logic, speculativ. *Umanitatea* naturii și a naturii create de procesul istoric, a produselor omului, se manifestă deci în faptul că ele sînt *produse* ale spiritului abstract și, ca atare, momente ale *spiritului, esențe ideale*.

De aceea „Fenomenologia" este o critică ascunsă, care își este sie însăși încă neclară și are o formă mistică; dar în măsura în care ea stabilește existența *înstrăinării* omului — chiar dacă aici omul apare numai sub forma spiritului — în ea sînt conținute, într-o formă ascunsă, *toate* elementele criticii, și anume *pregătite* și *elaborate* într-un mod care adeseori depășește cu mult punctul de vedere al lui Hegel. Capitolele despre „conștiința nefericită", „conștiința cinstită", lupta „conștiinței nobile și a celei josnice" și altele de acest fel conțin — deși într-o formă încă înstrăinată — elementele *critice* ale unor întregi domenii, cum sînt, de pildă, religia, statul, viața civilă etc. Așadar, după cum *esența, obiectul* apar la Hegel ca *esențe ideale*, tot așa și *„subiectul* apare totdeauna ca *conștiință* sau ca *conștiință de sine* sau, mai bine zis, obiectul apare numai ca conștiință *abstractă*, iar omul numai ca *con-*

știință de sine și, din această cauză, diferitele forme ale înstrăinării care apar în „Fenomenologie" sînt doar diferite forme ale conștiinței și ale conștiinței de sine. Așa cum conștiința abstractă — sub forma căreia este conceput obiectul — este *în sine* doar un moment al conștiinței de sine, care-și afirmă propriile sale deosebiri, tot așa și rezultatul acestei întregi mișcări este identitatea dintre conștiința de sine și conștiință, cunoașterea absolută, adică o mișcare a gîndirii abstracte care nu mai este îndreptată în afară, ci se săvîrșește de pe acum numai înăuntrul său, cu alte cuvinte rezultatul la care se ajunge este dialectica gîndului pur.

Măreția *„Fenomenologiei"* lui Hegel și a rezultatului ei final — dialectica negativității ca principiu motor și creator — constă, așadar, în faptul că Hegel concepe crearea omului de către el însuși ca un proces, obiectivarea ca dezobiectivare, ca autoînstrăinare și ca suprimare a acestei autoînstrăinări ; așadar, în faptul că el sesizează esența *muncii* și concepe omul obiectual, omul adevărat — adevărat pentru că este real — ca rezultat al *propriei sale munci*. Raportarea *reală*, activă a omului la sine ca ființă generică, adică manifestarea lui ca adevărată ființă generică, cu alte cuvinte ca ființă omenească, este posibilă numai dacă omul exteriorizează efectiv toate *forțele* lui *generice* — ceea ce, iarăși, este posibil numai prin activitatea comună a omenirii, numai ca rezultat al istoriei — și se raportează la ele ca la niște obiecte, lucru care, la rîndul său, este posibil la început numai sub forma înstrăinării.

Unilateralitatea și limitele concepției lui Hegel le vom înfățișa acum în mod amănunțit, analizînd capitolul de încheiere al „Fenomenologiei", care e consacrat cunoașterii absolute ; acest capitol cuprinde, într-o formă concentrată, atît spiritul „Fenomenologiei", raportul ei cu dialectica speculativă, cît și *conștiința* ce o avea Hegel despre amîndouă și despre raportul dintre ele.

În prealabil țin să mai remarc doar că Hegel se situează pe pozițiile economiei politice moderne. El concepe *munca* ca *esență*, ca *esență* a omului ce se confirmă pe sine însăși ; el vede numai latura pozitivă a muncii, nu și pe cea negativă. Munca este *procesul* prin care omul devine o *ființă pentru sine*, însă *înăuntrul înstrăinării* sau ca om *înstrăinat*. Hegel nu cunoaște și nu recunoaște altă formă de muncă decît cea *abstract-spirituală*. Așadar, Hegel recunoaște drept esență a muncii ceea ce constituie, în genere, *esența* filozofiei, și anume *înstrăinarea omului care se cunoaște pe sine*, sau știința *înstrăinată care se gîndește pe sine*, și de aceea el, în opoziție cu filozofia premergătoare, poate să strîngă laolaltă diversele momente ale filozofiei și să prezinte propria lui filozofie drept *filozofia însăși*. Ceea ce făceau ceilalți filozofi — cînd priveau

diversele momente ale naturii şi ale vieţii omeneşti ca pe nişte momente ale conştiinţei de sine, şi anume ale conştiinţei de sine abstracte — *este considerat* de Hegel drept *activitatea* filozofiei însăşi. De aceea ştiinţa lui este absolută.

Să trecem acum la subiectul nostru.

Cunoaşterea absolută. Ultimul capitol al „Fenomenologiei".

Principalul este că *obiectul conştiinţei* nu este, pentru Hegel, nimic altceva decît *conştiinţa de sine*; sau, cu alte cuvinte, obiectul nu este altceva decît *conştiinţa de sine obiectivată*, conştiinţa de sine ca obiect (omul = conştiinţă de sine).

Este vorba, aşadar, de depăşirea *obiectului conştiinţei. Obiectivitatea* ca atare este considerată ca o relaţie *înstrăinată* a omului, ca o relaţie care nu corespunde *esenţei umane*, adică conştiinţei de sine. De aceea, *reînsuşirea* esenţei obiectuale a omului, produsă ca ceva străin, sub determinarea înstrăinării, nu are numai semnificaţia suprimării *înstrăinării*, ci şi pe aceea a suprimării *obiectivităţii*, cu alte cuvinte omul este considerat drept o fiinţă *non-obiectuală, spirituală.*

Mişcarea prin care se realizează *depăşirea obiectului conştiinţei* este descrisă de Hegel precum urmează :

Obiectul nu se arată numai ca *reîntorcîndu-se* în *Sine* [das *Selbst*] (aceasta este, după Hegel, o concepţie *unilaterală* despre asemenea mişcare, întrucît sesizează numai una dintre laturile ei). Omul este echivalat cu *Sinele*. Dar Sinele nu este decît omul conceput în mod *abstract* şi produs prin abstracţie. Omul *este* o fiinţă care se raportează la sine [selbstisch]. Ochiul său, urechea sa etc. se *raportează la sine*; fiecare din forţele lui esenţiale are însuşirea de *a se raporta la sine*. Dar tocmai din această cauză este cu totul eronat să spunem : *conştiinţa de sine* are ochi, urechi, forţă esenţială. Nu natura umană este o calitate a *conştiinţei de sine*, ci, dimpotrivă, conştiinţa de sine este o calitate a naturii umane, a ochiului omenesc etc.

Sinele abstras şi fixat ca o fiinţă existînd pentru sine este omul ca *egoist abstract*, este *egoismul* ridicat la abstracţia sa pură, la sfera gîndirii. (La această idee vom mai reveni.)

Pentru Hegel, *esenţa umană, omul,* sînt echivalente cu *conştiinţa de sine*. De aceea, pentru el, orice înstrăinare a esenţei umane *nu este altceva* decît *o înstrăinare a conştiinţei de sine.* Înstrăinarea conştiinţei de sine nu este, pentru el, o *expresie* — o expresie reflectată în cunoaştere şi în gîndire — a înstrăinării *reale* a esenţei umane. Dimpotrivă, înstrăinarea *reală*, înstrăinarea care se manifestă în realitate, nu este altceva, potrivit esenţei sale *intime*, ascunse — şi dezvăluite numai de filozofie — decît *feno-*

menul prin care se manifestă înstrăinarea adevăratei esențe umane, *a conștiinței de sine*. De aceea știința care sesizează acest lucru se numește *fenomenologie*. De aceea orice reînsușire a esenței obiectuale înstrăinate apare ca o încorporare în *conștiința de sine* ; omul care pune stăpînire pe propria sa esență *nu este altceva decît* conștiința de sine care pune stăpînire pe esențele obiectuale ; reînsușirea obiectului se reduce de aceea la reîntoarcerea obiectului în Sine.

Depășirea, multilateral *exprimată*, *a obiectului conștiinței* constă, după Hegel, în aceea că :

1) obiectul ca atare se prezintă conștiinței ca ceva evanescent ;

2) înstrăinarea conștiinței de sine este aceea care pune reitatea (Dingheit) ;

3) această înstrăinare nu are numai o semnificație *negativă*, ci și una *pozitivă* ;

4) ea are această semnificație pozitivă nu numai *pentru noi*, sau în sine, ci și *pentru sine însăși* ;

5) *pentru conștiința de sine*, negarea obiectului, sau suprimarea de sine a acestuia, capătă o semnificație *pozitivă* prin faptul (sau, cu alte cuvinte, ea *recunoaște* această nimicnicie a obiectului prin faptul) că ea însăși este aceea care se înstrăinează pe sine, căci în această înstrăinare ea se pune *pe sine* ca obiect, sau, în virtutea unității de nedespărțit a *ființei pentru sine*, ea pune obiectul ca fiind ea însăși ;

6) pe de altă parte, aici se află totodată inclus și un alt moment, și anume acela că conștiința de sine a și suprimat în aceeași măsură această înstrăinare și această obiectivitate și le-a reluat înapoi în sine, deci în această alteritate (Anderssein) *a ei, ca atare*, ea este *la sine* ;

7) aceasta este mișcarea *conștiinței*, și în această mișcare conștiința este, de aceea, totalitatea momentelor ei ;

8) conștiința trebuie, de asemenea, să se comporte față de obiect potrivit totalității determinărilor ei și să-l sesizeze din punctul de vedere al fiecăreia dintre aceste determinări. Această totalitate a determinărilor ei face din obiect o *esență spirituală în sine*, și pentru conștiință el va deveni într-adevăr o asemenea esență prin considerarea fiecăreia dintre aceste determinări ca fiind a Sinelui, adică tocmai prin acest raport *spiritual* față de ele, despre care am vorbit mai sus [208].

Notă la punctul 1. — Faptul că obiectul ca atare se prezintă conștiinței ca ceva evanescent este tocmai *reîntoarcerea obiectului în Sine*, de care am vorbit.

Notă la punctul 2. — Înstrăinarea conștiinței de sine pune *reitatea.* Întrucît aci omul este echivalent cu conștiința de sine, înseamnă că esența lui obiectuală, înstrăinată, sau *reitatea* (adică ceea ce este *pentru el obiect,* iar obiect cu adevărat este pentru el numai ceea ce este pentru el obiect esențial, prin urmare ceea ce este esența lui *obiectuală.* Dar cum nu *omul real* ca atare este luat drept subiect, și, prin urmare, nici *natura* — căci omul este *natura umană* —, ci numai abstracția omului, conștiința de sine, înseamnă că obiectualitatea nu poate fi altceva decît conștiința de sine înstrăinată) este totuna cu *conștiința de șine înstrăinată,* iar *reitatea* este pusă prin această înstrăinare. Faptul că o făptură vie, naturală, înzestrată cu forțe esențiale obiectuale, adică materiale, posedă și *obiecte naturale reale* ale esenței sale, ca și faptul că autoînstrăinarea sa înseamnă punerea unei lumi *reale,* însă sub forma *exteriorității* și, prin urmare, a unei lumi obiectuale, care nu aparține esenței lui și nu este în puterea lui, este cît se poate de firesc. Nu este în asta nimic de neînțeles sau enigmatic. Dimpotrivă, tocmai contrariul ar fi ceva enigmatic. Dar tot atît de clar este că *conștiința de sine,* prin înstrăinarea ei poate să pună doar *reitatea,* adică tot un lucru abstract, un lucru de domeniul abstracției, și nu un lucru *real.* Este, totodată, clar că reitatea nu constituie, în acest caz, ceva *independent, esențial* în raport cu conștiința de sine, ci e o simplă creație, ceva *pus* de ea, iar ceea ce este pus, în loc să se confirme pe sine însuși, este doar o confirmare a actului punerii, care își fixează pentru o clipă energia ei sub forma produsului, acordîndu-i *în aparență* — dar, iarăși, numai pentru o clipă — rolul unui obiect real, de sine stătător.

Atunci cînd *omul* real, corporal, care stă pe solidul glob pămîntesc, aspirînd și expirînd toate forțele naturii, pune, prin înstrăinarea sa, *forțele sale esențiale* reale, obiectuale ca obiecte străine, nu *actul punerii* este subiectul acestui proces, ci subiectivitatea forțelor esențiale *obiectuale,* a căror acțiune trebuie, în consecință, să fie și ea *obiectuală.* O ființă obiectuală acționează obiectual, și ea nu ar acționa obiectual dacă obiectualul nu ar ține de însăși esența ei. Ea tocmai de aceea creează, sau pune *obiecte,* pentru că și ea este pusă de obiecte, pentru că ea este din capul locului *natură.* Prin urmare, lucrurile nu se petrec ca și cum în actul punerii ea părăsește „activitatea sa pură" pentru *a crea obiectul,* ci în așa fel că produsul său *obiectual* nu face decît să confirme activitatea sa *obiectuală,* activitatea sa ca activitate a unei ființe *obiectuale,* naturale.

Vedem aici că naturalismul consecvent sau umanismul se deosebește atît de idealism, cît și de materialism, și este totodată

adevărul amîndurora care le reunește pe amîndouă. Și vedem, de asemenea, că numai naturalismul este în stare să înțeleagă actul istoriei universale.

Omul este în mod nemijlocit o *ființă naturală*. Ca ființă naturală, și mai cu seamă ca ființă naturală vie, el este, pe de o parte, înzestrat cu *forțe naturale*, cu *forțe vitale*, este o ființă naturală *activă*; aceste forțe există în el ca predispoziții și aptitudini, ca *porniri*; pe de altă parte, ca ființă naturală, corporală, sensibilă, obiectuală, omul, ca și animalele și plantele, este o ființă *care suferă*, o ființă condiționată și limitată, cu alte cuvinte *obiectele* pornirilor sale există în afara lui ca *obiecte* independente de el, dar aceste obiecte sînt *obiecte* ale *trebuințelor* sale; *obiecte* indispensabile, esențiale pentru manifestarea și afirmarea forțelor lui esențiale. Faptul că omul este o ființă *corporală*, înzestrată cu forțe naturale, o ființă vie, reală, sensibilă, obiectuală, înseamnă că el are ca obiect al ființei sale, al manifestărilor sale vitale *obiecte reale, sensibile*, cu alte cuvinte că el poate să-și *manifeste* viața numai pe obiecte reale, sensibile. A fi obiectual, natural, sensibil, a-și avea obiectul, natura, simțul în afara sa, sau a fi la rîndul său obiectul, natura, simțul altuia este unul și același lucru. *Foamea* este o *nevoie* firească, naturală; de aceea pentru satisfacerea și potolirea ei, ea are nevoie de o *natură* în afara ei, de un *obiect* în afara ei. Foamea este nevoia obiectivă a unui corp îndreptat spre un *obiect* existent în afara sa și indispensabil pentru împlinirea sa și pentru manifestarea esenței sale. Soarele este *obiectul* plantei, un obiect indispensabil pentru ea, pentru afirmarea vieții ei, după cum planta este obiectul soarelui ca *manifestare* a forței sale dătătoare de viață, a forței sale esențiale *obiectuale*.

O ființă care nu își are natura în afara sa nu este o ființă *naturală*, nu participă la viața naturii. O ființă care nu are un obiect în afara sa nu este o ființă obiectuală. O ființă care nu este ea însăși obiect pentru o altă ființă nu are nici ea drept *obiect* vreo altă ființă, cu alte cuvinte nu intră în nici o relație obiectuală, ființarea ei nu este ceva obiectual.

O ființă non-obiectuală este o *non-ființă, o ființă care nu poate exista [Unwesen]*.

Să presupunem o ființă care nu este obiect și nici nu are vreun obiect. O asemenea ființă ar fi, în primul rînd, *singura* ființă existentă, în afara ei nu ar exista nici o altă ființă; ea ar exista singuratică, singură. Căci, din moment ce există obiecte în afara mea, din moment ce eu nu sînt *singur*, eu sînt *un altul, o altă realitate* decît obiectul din afara mea. Pentru acest alt obiect eu sînt, așadar, *o altă realitate* decît el, adică sînt obiectul *lui*. O ființă care nu este

obiectul unei alte ființe presupune deci că nu există *nici o* ființă obiectuală. Din moment ce eu am un obiect, acesta mă are pe mine ca obiect. Dar o ființă *non-obiectuală* este o ființă nereală, nonsensibilă, o ființă existentă numai în gîndire, adică o ființă imaginară, un produs al abstracției. A fi *sensibil*, adică a fi real, înseamnă a fi obiect al simțurilor, a fi un obiect *sensibil* și, deci, a avea în afara sa obiecte sensibile, obiecte ale sensibilității sale. A fi sensibil înseamnă *a suferi*.

Omul, ca ființă obiectuală, sensibilă, este deci o ființă *care suferă*; și pentru că el simte aceasta, este o ființă *pasională*. Pasiunea este forța esențială a omului care se îndreaptă, cu toată energia, spre obiectul său.

Dar omul nu este numai o ființă naturală; el este o ființă naturală *omenească*. Cu alte cuvinte, este o ființă care există pentru sine, deci o *ființă generică [Gattungswesen]*. El trebuie să se afirme și să se confirme ca ființă generică atît în existența sa, cît și în cunoștința sa. Prin urmare, după cum obiectele *omului* nu sînt obiecte ale naturii așa cum i se prezintă ele nemijlocit, în natură, tot astfel și *simțul omenesc*, așa cum *este* el nemijlocit, în obiectivitatea sa nemijlocită, nu este sensibilitate *omenească*, obiectivitate omenească. Natura, nici în sensul obiectiv și nici în cel subiectiv nu-i este dată nemijlocit ființei *omenești* într-un mod adecvat. Și după cum tot ce este natural trebuie *să se nască*, tot așa și *omul* își are actul nașterii sale, *istoria*, care însă este ceva cunoscut pentru el și, din această cauză, este o naștere care se suprimă pe sine în mod conștient ca naștere. Istoria este adevărata istorie naturală a omului. (Asupra acestui lucru trebuie să mai revin.)

În al treilea rînd, întrucît această punere a reității este ea însăși o simplă aparență, un act care contrazice esența activității pure, ea trebuie să fie din nou suprimată, iar *reitatea* trebuie negată.

Cu privire la punctele 3, 4, 5, 6. — 3) Această înstrăinare a conștiinței nu are numai o semnificație *negativă*, ci și una *pozitivă* și 4) ea are această semnificație pozitivă nu numai *pentru noi*, adică în sine, ci și pentru sine, pentru conștiința însăși. 5) *Pentru conștiință*, negarea obiectului, adică suprimarea obiectului de către sine însuși, are o semnificație *pozitivă* prin faptul (sau, altfel spus, conștiința *cunoaște* nimicnicia obiectului prin faptul) că se înstrăinează pe *ea însăși*, căci în această înstrăinare ea *se cunoaște* pe sine ca obiect sau, în virtutea unității de nedespărțit a *ființării pentru sine*, ea cunoaște obiectul ca fiind ea însăși. 6) Pe de altă parte, aici se află cuprins și un alt moment, și anume acela că conștiința a și suprimat, în aceeași măsură, această înstrăinare și

obiectivitate și le-a reluat înapoi în sine, și prin urmare în această *alteritate* a ei *ca atare* ea este *la sine.*

Am văzut, din cele de mai sus, că însușirea esenței obiectuale înstrăinate sau suprimarea obiectivității date sub determinarea *înstrăinării* — care evoluează în mod necesar de la o înstrăinare indiferentă la una efectiv ostilă — are pentru Hegel și semnificația — sau are chiar în primul rînd semnificația — că suprimă *obiectivitatea,* căci nu caracterul *determinat* al obiectului, ci însuși caracterul său *obiectual* constituie pentru conștiința de sine aspectul supărător al înstrăinării. De aceea, obiectul este ceva negativ, ceva ce se suprimă pe sine, o *nimicnicie.* Această nimicnicie a obiectului are pentru conștiință nu numai o semnificație negativă, ci și una *pozitivă,* fiindcă *nimicnicia* obiectului este tocmai *autoafirmarea* non-obiectivității, a abstracției, a conștiinței însăși. Pentru *conștiința însăși* nimicnicia obiectului are o semnificație pozitivă, întrucît ea *cunoaște* în această nimicnicie, în esența obiectuală, propria ei *autoînstrăinare,* știe că această nimicnicie există numai prin autoînstrăinarea ei...

Modul în care există conștiința și în care există ceva pentru ea este *cunoașterea.* Cunoașterea este singurul ei act. Prin urmare, ceva începe să existe pentru conștiință în măsura în care ea *cunoaște* acest *ceva.* Cunoașterea este singurul raport al conștiinței cu obiectul. Dar conștiința cunoaște nimicnicia obiectului, adică știe că obiectul nu este ceva diferit de ea, neființa obiectului pentru ea, întrucît știe că obiectul este propria ei *autoînstrăinare,* cu alte cuvinte conștiința se cunoaște pe sine — cunoașterea ca obiect — prin aceea că obiectul este numai *aparența* unui obiect, este o mistificare, iar prin esența sa el nu este altceva decît cunoașterea însăși, care se opune ei însăși și care prin aceasta și-a opus un *nimic,* ceva care nu are nici o obiectivitate în afara conștiinței ; cu alte cuvinte, conștiința știe că, atunci cînd se raportează la un obiect, ea este doar în *afară* de sine, se înstrăinează de sine, că *ea însăși* este cea care *își apare* ca obiect, sau că ceea ce îi apare ca obiect nu este decît ea însăși.

Pe de altă parte, după cum spune Hegel, aici se află totodată și un alt moment — anume că conștiința a suprimat în aceeași măsură această autoînstrăinare și această obiectivitate și le-a luat înapoi în sine, și, prin urmare, în *aceasta alteritate a ei,* ca atare, ea este *la sine.*

În această expunere avem adunate la un loc toate iluziile speculației.

În primul rînd : conștiința, conștiința de sine, în *această alteritate a ei, ca atare, este la sine.* De aceea ea, sau — dacă facem

abstracție aici de abstracția hegeliană și în locul conștiinței de sine punem conștiința de sine a omului — de aceea el, în această *alteritate ca atare,* se află *la sine.* Asta înseamnă, în primul rînd, că conștiința, adică cunoașterea ca cunoaștere, gîndirea ca gîndire, se pretinde a fi, în mod nemijlocit, propriul său *altul,* sensibilul, realitatea, viața — gîndirea care se depășește pe sine în gîndire (Feuerbach) [209]. Acest aspect este conținut aci în măsura în care conștiința, privită ca simplă conștiință, vede o piedică supărătoare nu în obiectivitatea înstrăinată, ci în *obiectivitatea ca atare.*

În al doilea rînd, asta înseamnă că omul conștient de sine, în măsura în care el a recunoscut că lumea spirituală — sau ființarea generală spirituală a lumii sale — este doar o autoînstrăinare și a suprimat-o ca atare, o reafirmă totuși în forma ei înstrăinată, o prezintă drept adevărata sa ființare, o restabilește, pretinde că *în aceasta alteritate a sa, ca atare,* ea se află *la sine.* Și în felul acesta, după ce, bunăoară, a suprimat religia, după ce a recunoscut-o drept un produs al autoînstrăinării, el se consideră totuși afirmat în *religia ca religie.* Aici *se află* rădăcina *falsului* pozitivism al lui Hegel, sau a criticismului său doar *aparent,* — ceea ce Feuerbach denumește afirmare, negare și restabilire a religiei sau a teologiei, dar care trebuie conceput într-un sens mai general. Așadar, rațiunea se află la sine în iraționalitate ca iraționalitate. Omul care și-a dat seama că în domeniul dreptului, politicii etc. duce o viață înstrăinată își duce, în această viață înstrăinată ca atare, viața sa cu adevărat omenească. Reiese astfel că adevărata *cunoaștere* și adevărata *viață* este autoafirmarea, autoconfirmarea *în contradicție* cu sine însăși cît și cu cunoașterea și cu esența obiectului.

Așadar, acum nu mai poate fi vorba de o simplă acomodare a lui Hegel cu religia, statul etc., întrucît această minciună este însăși minciuna principiului său.

Dacă eu *știu* că religia este conștiința de sine *înstrăinată* a omului, înseamnă că știu că în ea, ca religie, se afirmă nu conștiința mea de sine, ci conștiința mea de sine înstrăinată. Știu, deci, că conștiința mea de sine, aparținîndu-și sieși, esenței sale, se afirmă nu în *religie,* ci, dimpotrivă, în religia *nimicită, suprimată.*

De aceea, la Hegel negarea negației nu este afirmarea adevăratei esențe prin negarea esenței aparente, ci afirmarea esenței aparente, adică a esenței înstrăinate de sine, în însăși negarea ei, adică negarea acestei esențe aparente ca esență obiectuală, care sălășluiește în afara omului și e independentă de el, și transformarea ei în subiect.

De aceea un rol aparte are la el *suprimarea, depășirea,* în care sînt reunite negarea și conservarea, afirmarea.

Așa, de exemplu, în filozofia dreptului a lui Hegel *dreptul privat* suprimat este egal cu *morala*, morala suprimată este egală cu *familia*, familia suprimată este egală cu *societatea civilă*, societatea civilă suprimată este egală cu *statul*, statul suprimat este egal cu *istoria universală*. Pe planul *realității*, dreptul privat, morala, familia, societatea civilă, statul ș.a.m.d. continuă să existe ca înainte, numai că ele au devenit *momente*, moduri de existență și de ființare a omului, care luate izolat nu au valabilitate, care se anulează și se generează una pe alta etc. *Momente ale mișcării*.

În existența lor reală, această esență a lor *mobilă* rămîne ascunsă. Ea se dezvăluie, se revelează numai în gîndire, în filozofie, și din această cauză adevărata mea ființare religioasă este ființarea mea în *filozofia religiei*, adevărata mea ființare politică este ființarea mea în *filozofia dreptului*, adevărata mea ființare naturală este ființarea mea în *filozofia naturii*, adevărata mea ființare artistică este ființarea mea în *filozofia artei*, adevărata mea ființare *omenească* este ființarea mea în *filozofie*. Tot astfel adevărata existență a religiei, statului, naturii, artei este *filozofia* religiei, *filozofia* statului, *filozofia* naturii, *filozofia* artei. Dar dacă pentru mine adevărata ființare a religiei este numai filozofia religiei ș.a.m.d., atunci eu sînt cu adevărat religios numai ca *filozof al religiei* și prin aceasta eu neg *adevărata* religiozitate și omul într-adevăr *religios*. Dar, totodată, eu le și *afirm*, în parte în cadrul propriei mele ființări sau în cadrul ființării străine pe care le-o opun (căci aceasta *este* doar expresia lor *filozofică*), în parte în chiar propria lor formă originară, căci ele nu sînt pentru mine decît un mod de a fi altul *aparent*, niște alegorii, niște forme care ascund sub un înveliș senzorial adevărata lor ființare, adică ființarea mea *filozofică*.

Tot așa calitatea suprimată este egală cu *cantitatea*, cantitatea suprimată este egală cu *măsura*, măsura suprimată este egală cu *esența*, esența suprimată este egală cu *fenomenul*, fenomenul suprimat este egal cu *realitatea*, realitatea suprimată este egală cu *conceptul*, conceptul suprimat este egal cu *obiectivitatea*, obiectivitatea suprimată este egală cu *ideea absolută*, ideea absolută suprimată este egală cu *natura*, natura suprimată este egală cu spiritul *subiectiv*, spiritul subiectiv suprimat este egal cu spiritul obiectiv, *moral*, spiritul moral suprimat este egal cu *arta*, arta suprimată este egală cu *religia*, religia suprimată este egală cu *cunoașterea absolută*.

Pe de o parte, această suprimare este o suprimare a unei esențe doar gîndite, așadar proprietatea privată *gîndită* este suprimată în *ideea* moralei. Și pentru că gîndirea își închipuie că este în mod

nemijlocit propriul său altul, și anume *realitatea sensibilă*, și pentru că, prin urmare, ea consideră că acțiunea sa este și o acțiune *sensibilă reală*, această suprimare în gînd, care lasă neatins obiectul său în realitate, crede că l-a depășit în mod efectiv ; pe de altă parte, întrucît acest obiect a devenit acum pentru gîndire un moment al ei, gîndirea îl consideră și în realitatea lui ca o autoconfirmare a ei, a conștiinței de sine, a abstracției.

Din această cauză, pe de o parte, ființarea pe care Hegel o *suprimă* și o conservă totodată în filozofie nu este religia *reală*, statul *real*, natura *reală*, ci religia în forma în care a devenit ea însăși obiect al cunoașterii, adică *dogmatica* ; același lucru se poate spune și despre *jurisprudența*, despre *știința despre stat*, despre *științele naturii*. În felul acesta Hegel, pe de o parte, se află în opoziție cu esența *reală*, cît și cu *știința* nemijlocită, nefilozofică despre această esență, cu alte cuvinte, cu *conceptele* nefilozofice ale acestei esențe. De aceea Hegel contrazice concepțiile lor * curente.

Pe de altă parte însă, omul religios etc. poate să-și găsească în Hegel ultima confirmare.

Acum trebuie să sesizăm — în limitele determinării înstrăinării — momentele *pozitive* ale dialecticii hegeliene.

a) *Suprimarea* ca mișcare obiectuală, ca mișcare *ce reia în sine* înstrăinarea. — Aceasta este, exprimată în limitele înstrăinării, ideea *însușirii* esenței obiectuale prin suprimarea înstrăinării ei, este intuirea înstrăinată a *obiectivării reale* a omului, a însușirii reale de către el a esenței sale obiectuale, prin nimicirea determinării *înstrăinate* a lumii obiectuale, prin suprimarea ei în ființarea sa înstrăinată, așa cum ateismul, ca suprimare a lui dumnezeu, înseamnă statornicirea umanismului teoretic, iar comunismul, ca suprimare a proprietății private, înseamnă revendicarea adevăratei vieți omenești ca proprietate inalienabilă a omului, înseamnă instaurarea umanismului practic ; cu alte cuvinte, ateismul este umanismul mijlocit cu sine prin suprimarea religiei, iar comunismul este umanismul mijlocit cu sine prin suprimarea proprietății private. Abia prin suprimarea acestei mijlociri — care este însă o premisă necesară — apare umanismul *pozitiv*, umanismul care pornește în mod pozitiv de la sine însuși.

Dar ateismul și comunismul nu reprezintă de loc o evadare, o abstracție, ele nu înseamnă pierderea lumii obiectuale create de om, a forțelor sale esențiale care au căpătat o formă obiectuală, nu înseamnă sărăcia care se reîntoarce la o simplicitate ne-

* Adică ale teologiei, jurisprudenței, științei despre stat, științelor naturii ș.a.m.d. — *Nota red.*

firească, primitivă. Ele înseamnă, dimpotrivă, pentru prima oară adevărata statornicire, adevărata realizare pentru om a esenței sale, a esenței sale ca ceva real.

Așadar, Hegel, care concepe — deși, iarăși, numai într-o formă înstrăinată — sensul *pozitiv* al negației raportate la sine însăși, concepe totodată și autoînstrăinarea omului, înstrăinarea esenței lui, dezobiectivarea și privarea de realizare a omului ca dobîndire de sine, ca transformare a esenței umane, ca obiectivare, ca realizare. Pe scurt, el concepe — în limitele abstracției — munca drept actul prin care omul *se creează pe sine însuși*, iar relația omului cu sine ca relație cu o esență străină și manifestarea lui ca manifestare a unei esențe străine el le concepe ca procesul prin care se statornicește *conștiința generică* și *viața generică*.

b) Dar la Hegel — independent de răsturnarea de care am vorbit sau, mai bine zis, tocmai ca o consecință a ei — acest act apare, în primul rînd, ca un act *pur formal*, pentru că e abstract, pentru că esența umană însăși este recunoscută numai ca *esență abstractă gînditoare*, ca conștiință de sine, și,

în al doilea rînd, din cauză că acest punct de vedere este *formal* și *abstract*, suprimarea înstrăinării devine o confirmare a înstrăinării sau, cu alte cuvinte, pentru Hegel această mișcare a *autocreării, a autoobiectivării ca pierdere de sine și înstrăinare de sine*, este *manifestarea absolută* — și, de aceea, ultima — a *vieții omenești*, care se are ca scop pe sine, este împăcată cu sine și ajunge la esența sa.

Această mișcare, în forma ei abstractă, ca dialectică, este deci pentru Hegel *viața cu adevărat omenească*; și pentru că este totuși o abstracție, o înstrăinare a vieții omenești, ea apare ca un *proces divin*, dar ca un proces divin al omului, un proces pe care îl săvîrșește esența lui abstractă, pură, absolută, distinctă de el însuși.

În al treilea rînd, acest proces trebuie să aibă un purtător, un subiect, dar subiectul apare numai ca rezultat; de aceea acest rezultat, subiectul care se cunoaște pe sine ca conștiință de sine absolută este *dumnezeu, spiritul absolut, ideea care se cunoaște pe sine și se realizează pe sine*. Omul real și natura reală devin simple predicate, simboluri ale acestui om ascuns, nereal și ale acestei naturi nereale. De aceea subiectul și predicatul se află, unul față de celălalt, într-o relație complet răsturnată: este *subiectul-obiect mistic* sau *o subiectivitate care se revarsă dincolo de obiect, subiectul absolut* ca un *proces*, ca *subiect* care *se înstrăinează* de sine și se reîntoarce în sine din această înstrăinare și o reia totuși în sine, și subiectul ca acest proces; este învîrtirea pură, *neîncetată* în sine însuși.

În primul rînd, avem de-a face aci cu o concepție *formală și abstractă* despre actul autocreării și autoobiectivării omului.

Întrucît Hegel identifică omul cu conștiința de sine, obiectul înstrăinat al omului, realitatea lui esențială înstrăinată nu este altceva decît *conștiința* înstrăinării, decît ideea înstrăinării, expresia ei *abstractă* și, deci, lipsită de conținut și nereală, *negația.* De aceea, suprimarea înstrăinării nu este nici ea altceva decît o suprimare abstractă, goală, a acestei abstracții lipsite de conținut; este *negarea negației.* Activitatea bogată, vie, sensibilă, concretă a autoobiectivării devine, în consecință, ca o simplă abstracție a acestei activități, o *negativitate absolută,* o abstracție care, la rîndul ei, este fixată ca atare și concepută ca o activitate de sine stătătoare, ca o activitate pură. Întrucît această așa-zisă negativitate nu este altceva decît forma *abstractă, lipsită de conținut,* a acestui act real, viu, conținutul ei nu poate fi nici el decît un conținut pur *formal,* obținut prin abstragere de la orice conținut. Ceea ce se obține sînt, așadar, *formele* generale, abstracte ale *abstracției,* proprii oricărui conținut și, de aceea, și indiferente față de orice conținut și tocmai de aceea valabile pentru oricare conținut, formele gîndirii, categoriile logice, rupte de spiritul *real* și de natura *reală.* (Ceva mai încolo vom analiza conținutul *logic* al negativității absolute.)

Ceea ce a realizat Hegel aici pozitiv în logica sa speculativă constă în faptul că *conceptele determinate, formele fixe* generale *ale gîndirii,* ca independente de natură și de spirit, sînt un rezultat necesar al înstrăinării generale a esenței umane și, implicit, a gîndirii omenești, precum și în faptul că Hegel, în consecință, le-a înfățișat și le-a cuprins laolaltă ca momente ale procesului abstracției. De exemplu, ființarea *suprimată* este esență, esența suprimată este concept, conceptul suprimat... este idee absolută. Dar ce este ideea absolută? Ea, la rîndul său, se suprimă pe sine, dacă nu vrea să parcurgă de la capăt întregul proces de abstracție și să se mulțumească a fi o totalitate de abstracții sau abstracția care se sesizează pe sine. Dar abstracția care se sesizează pe sine ca abstracție știe despre sine că nu este nimic; ea trebuie să renunțe la sine, la abstracție, și astfel ajunge la o esență care este tocmai contrariul ei, la *natură.* Întreaga logică, așadar, nu face decît să demonstreze că gîndirea abstractă în sine nu este nimic, că ideea absolută în sine nu este nimic, că numai *natura* este ceva.

Ideea absolută, ideea *abstractă,* care *„considerată* în unitatea ei cu sine este *intuiție"* (Hegel, „Enciclopedia", ed. a III-a [210], p. 222), care „în adevărul absolut al ei însăși *se decide* să libereze *din sine* momentul particularității sale, adică al primei determinări și al alteri-

tății, *ideea nemijlociă*, ca reflex al ei, *lăsîndu-se să iasă* în mod liber *din sine* ca *natură*" (ibid.), toată această idee care se comportă așa de ciudat și de extravagant și care a pricinuit atîtea dureri de cap hegelienilor nu este nimic altceva decît *abstracția* — adică gînditorul abstract —, care, devenită mai înțeleaptă prin experiență și clarificîndu-și adevărata sa esență, se hotărăște, în anumite condiții — false și încă tot abstracte — *să renunțe la sine* și să pună în locul ființării sale la sine, al neființei sale, al generalității și nedeterminării sale, alteritatea sa, particularul, determinatul ; — se hotărăște să elibereze *din sine natura*, pe care o ascunde în sine doar ca abstracție, ca lucru mintal, cu alte cuvinte se hotărăște să abandoneze abstracția și să privească în sfîrșit natura *liberă* de ea. Ideea abstractă, care devine nemijlocit *intuiție*, nu este altceva decît gîndirea abstractă care renunță la sine însăși și se hotărăște să devină *intuiție*. Toată această trecere de la logică la filozofia naturii nu este altceva decît trecerea — pe care gînditorul abstract o realizează așa de greu și pe care, de aceea, o descrie așa de extravagant — de la *abstracție* la *intuiție*. Sentimentul *mistic* care-l alungă pe filozof din domeniul gîndirii abstracte în acela al intuiției este *plictiseala*, dorul după un conținut.

(Omul înstrăinat de sine însuși este și un gînditor înstrăinat de propria sa *esență*, adică de esența sa naturală și omenească. De aceea gîndurile sale sînt niște spirite încremenite, care sălășluiesc în afara naturii și a omului. Hegel a închis laolaltă în „Logica" sa toate aceste spirite, considerînd pe fiecare dintre ele o dată ca negație, adică ca *înstrăinare* a gîndirii *omenești*, iar apoi ca negare a negației, adică ca suprimare a acestei înstrăinări, ca expresie *autentică* a gîndirii omenești ; dar întrucît se săvîrșește tot în cadrul înstrăinării, această negare a negației reprezintă, în parte, restabilirea acestor spirite încremenite în înstrăinarea lor, iar în parte oprirea la actul ultim, raportarea la sine în înstrăinare, ca adevărata ființare a acestor spirite încremenite * ; în parte însă, în măsura în care această abstracție se sesizează pe sine și se simte prea plictisită de sine însăși, abandonarea gîndirii abstracte

* Cu alte cuvinte, în locul acestor abstracții încremenite, Hegel pune actul abstracției, care se învîrtește în sine însuși ; prin aceasta el și-a cîștigat meritul de a fi dezvăluit izvorul tuturor acestor concepte nepotrivite, care după data lor de apariție aparțin unor sisteme filozofice diverse, de a le fi cuprins laolaltă și de a fi oferit astfel, ca obiect al criticii, în locul cutărei abstracții determinate, întreaga sferă, atotcuprinzătoare, exhaustivă a abstracției. (Vom vedea mai încolo de ce separă Hegel gîndirea de *subiect* ; dar de pe acum este clar că, dacă nu există omul, atunci nici manifestarea esenței sale nu poate fi omenească și, prin urmare, nici gîndirea n-a putut fi concepută ca manifestare a esenței omului, în calitatea sa de subiect omenesc și natural, înzestrat cu ochi, urechi etc. și trăind în societate, în lume și în natură.)

care se mișcă numai în gîndire, care n-are nici ochi, nici dinți, nici urechi, nici nimic, apare la Hegel sub forma hotărîrii de a recunoaște ca esență *natura* și de a trece la intuiție.)

Dar și *natura*, considerată abstract, pentru sine, fixată în separarea ei față de om, este pentru om *nimic*. Că gînditorul abstract care s-a hotărît să treacă la intuiție contemplă natura în mod abstract, se înțelege de la sine. Așa cum înainte natura stătea închisă de gînditor în *forma* — concepută de el, dar, ascunsă pentru el, și enigmatică — a unei idei absolute, a unui obiect mintal, tot așa și acum, cînd a eliberat-o din sine, el, de fapt, a eliberat din sine numai această *natură abstractă*, numai abstracția pură a naturii, — dar de data asta cu semnificația unui alt mod de a fi al gîndirii, a unei naturi reale, intuite, distincte de gîndirea abstractă. Sau — ca să vorbim în limbaj omenesc —, contemplînd natura, gînditorul abstract își dă seama că esențele pe care el, în dialectica divină, credea că le creează din nimic, din pură abstracție, ca produse pure ale muncii unei gîndiri care se răsucește în sine însăși și nu privește nicăieri realitatea din afară, nu sînt altceva decît *abstracții ale determinărilor naturii*. De aceea, pentru el, întreaga natură nu face decît să repete, într-o formă sensibilă, exterioară, abstracțiile logice. El *analizează* din nou natura, precum și aceste abstracții. În felul acesta intuirea naturii este, la gînditorul abstract, un simplu act de confirmare a modului cum a făcut el înainte abstracție de intuirea naturii, este doar repetarea, de data asta în mod conștient, a procesului prin care și-a creat el abstracțiile. Așa, de pildă, timpul = negativitatea care se raportează la sine (op. cit., p. 238). Devenirii suprimate, ca ființare în fapt, îi corespunde pe planul formelor naturii mișcarea suprimată, ca materie. Lumina este forma *naturală a reflexiunii în sine*. Corpul ca *lună* și *cometă* este forma naturală a *opoziției* care, potrivit „Logicii", este, pe de o parte, *pozitivul care se sprijină pe sine însuși* și, pe de altă parte, *negativul* care se sprijină pe sine însuși. Pămîntul este forma *naturală a temeiului* logic, ca unitate negativă a opozițiilor etc.

Natura ca natură, adică în măsura în care ea se deosebește încă senzorial de acel sens tainic, ascuns în ea, natura separată, distinctă de aceste abstracții, este *nimic, un nimic care se dovedește a fi nimic*. Ea este *lipsită de sens* sau are numai sensul unei exteriorități, care trebuie să fie suprimată.

„În punctul de vedere al *teologiei* finite este cuprinsă presupunerea justă că natura nu cuprinde scopul absolut în ea însăși" (p. 225).

Scopul naturii constă în confirmarea abstracției.

„Natura s-a dovedit a fi ideea sub *forma alterității sale*. Deoarece în felul acesta *ideea* apare sub forma propriei sale negări sau ca *exterioară sieși*, natura nu este exterioară numai în raport cu această idee, ci *exterioritatea* constituie determinarea în care ideea există ca natură" (p. 227).

Prin *exterioritate* nu trebuie să înțelegem aci sensibilul care *se exteriorizează*, care se oferă luminii, simțurilor omului ; această exterioritate trebuie înțeleasă aici în sensul înstrăinării, al unei erori, al unui defect care n-ar trebui să existe. Căci adevărul continuă să fie și acum ideea. Natura este doar *forma alterității sale*. Și cum gîndirea abstractă este *esența*, tot ce este exterior ei nu este, prin însăși esența sa, decît ceva *exterior*. Gînditorul abstract recunoaște totodată că *sensibilul, exterioritatea*, în opoziție cu gîndirea care se mișcă *în sine însăși*, constituie esența naturii. Dar, totodată, el formulează în așa fel această opoziție, încît reiese că această *exterioritate a naturii, opoziția* ei față de gîndire, este o *lipsă* a naturii, că natura, în măsura în care se deosebește de abstracție, este o ființă imperfectă. Unei ființe care este imperfectă nu numai pentru mine, nu numai din punctul meu de vedere, ci e imperfectă în sine, îi lipsește ceva care este în afara ei. Cu alte cuvinte esența ei este altceva decît ea însăși. De aceea, pentru gînditorul abstract natura trebuie să se suprime ea însăși, întrucît el a și pus-o ca o ființă potențial *suprimată*.

„Spiritul are *pentru noi* drept *presupozițe* a sa *natura*, fiind *adevărul* acesteia și, prin urmare, *principiul ei absolut*. În acest adevăr natura *a dispărut* și spiritul s-a arătat a fi ideea ajunsă la ființarea ei pentru sine, al cărei *obiect*, și tot astfel *subiect*, este *conceptul*. Identitatea aceasta este *negativitate absolută*, fiindcă în natură conceptul își are deplina sa obiectivitate exterioară, această înstrăinare de sine a sa este însă suprimată și el a devenit într-însa identic cu sine. El este astfel această identitate, totodată, numai ca reîntoarcere din natură" (p. 392).

„*Revelarea*, care în ideea *abstractă* este trecere nemijlocită, *devenire* a naturii, este, ca revelare a spiritului, care e liber, *punere* a naturii ca lume *a lui* ; o punere care, ca reflexie, este în același timp *presupunere* a lumii ca natură de sine stătătoare. Revelarea în concept este creația acestei lumi ca creație a ființei sale, în care el își dă *afirmația* și *adevărul* libertății sale. — *Absolutul este spiritul* ; aceasta este cea mai înaltă definiție a absolutului" [211].

ADNOTĂRI

1 Această lucrare este o compunere scrisă de Marx la examenul de absolvire a gimnaziului din Trier. — *3.*

2 Este vorba de cartea lui I. G. Heineccius „Elementa juris civilis secundum ordinem Pandectarum" („Principii de drept civil după ordinea pandectelor"), apărută la Amsterdam în 1728. — *9.*

3 A. F. J. Thibaut. „System des Pandectenrechts" („Sistemul dreptului pandectelor"). Jena, 1803. — *9.*

4 Este vorba de cartea : J. G. Fichte. „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre" („Bazele dreptului natural potrivit principiilor științei"). Jena și Leipzig, 1796. — *10.*

5 F. C. Savigny. „Das Recht des Besitzes. Eine civilistische Abhandlung" („Dreptul de posesiune. Studiu de drept civil"). Giessen, 1803. — *10.*

6 Este vorba de clasificarea contractelor în lucrarea lui Kant „Die Metaphysik der Sitten. Theil I. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre" („Metafizica moravurilor. Partea I. Principiile metafizice ale științei dreptului"). Königsberg, 1797—1798. — *12.*

7 Este vorba de cărțile :

G. E. Lessing. „Laokoon, oder über die Grenzen der Malerey und Poesie" („Laocoon, sau despre limitele picturii și ale poeziei"). Berlin, 1766.

K. W. F. Solger. „Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst". 1.—2. Theile („Erwin. Patru dialoguri despre frumos și despre artă". Părțile 1—2). Berlin, 1815.

J. J. Winckelmann. „Geschichte der Kunst des Altertums" („Istoria artei din antichitate"), Dresden, 1764.

H. Luden. „Geschichte des teutschen Volkes". 12 Bände („Istoria poporului german". 12 volume), Gotha, 1825—1837. — *13.*

8 E. F. Klein. „Grundsätze des gemeinen deutschen peinlichen Rechts" („Principiile dreptului penal german general"), Halle, 1799 ; „Annalen der Gesetzgebung und Rechtsgelehrsamkeit in den preussischen Staaten". 26 Bände („Analele legislației și jurisprudenței în statele prusiene". 26 volume). Berlin, 1788—1809. — *13.*

9 Heine. „Marea Nordului" (ciclul I, poezia „Pace"). — *14.*

10 A. Feuerbach. „Revision der Grundsätze und Grundbegriffe des positiven peinlichen Rechts" („Revizuirea principiilor și noțiunilor de bază ale dreptului penal pozitiv"), vol. I, Erfurt, 1799 ; vol. II, Chemnitz, 1800 ; „Lehrbuch des gemeinen in Deutschland geltenden peinlichen Rechts" („Manual de drept penal general în vigoare în Germania"). Giessen, 1801.

K. L. W. von Grolmann. „Grundsätze der Kriminalwissenschaft" („Principiile științei dreptului penal"). Giessen, 1798. — *14.*

11 Este vorba de cartea lui A. W. Cramer „De verborum significatione" („Despre semnificația cuvintelor"), editată la Kiehl în 1811. — *14.*

12 J. N. von Wenning-Ingenheim. „Lehrbuch des gemeinen Civilrechtes, nach Heises Grundriss". Bd. 1—3 („Manual de drept civil general, întocmit după conceptul lui Heise", vol. 1—3). München, 1822—1825. — *14.*

13 Este vorba de cartea lui H. F. Mühlenbruch „Doctrina Pandectarum" („Doctrina pandectelor"), apărută la Halle în 1823—1825 în 3 volume. — *14.*

14 Marx are în vedere numeroasele manuale și îndreptare referitoare la pandecte, întocmite de W. A. Lauterbach și editate la Tübingen în a doua jumătate a secolului al XVII-lea — prima jumătate a secolului al XVIII-lea. — *14.*

15 Este vorba de cartea lui G. P. Lancellotti „Institutiones juris canonici" („Instituții ale dreptului canonic"), editată în 1598. — *14.*

16 Este vorba de lucrarea lui F. Bacon „De Dignitate et Augmentis Scientiarum", apărută la Londra în 1623. — *14.*

17 H. S. Reimarus. „Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunst-Triebe" („Considerații generale despre instinctele animalelor, în special despre instinctele lor artistice"), Hamburg, 1760. — *14.*

18 *Clubul doctorilor* — așa-numitul cerc al tinerilor hegelieni din Berlin. Din acest cerc făceau parte Bruno Bauer, Köppen, Rutenberg etc. — *15.*

19 Este vorba de „Deutscher Musenalmanach" („Almanahul german al muzelor"), editat la Leipzig de A. Chamisso și G. Schwab în 1832—1838. — *15.*

20 Lucrarea intitulată „Deosebirea dintre filozofia naturii la Democrit și filozofia naturii la Epicur" este teza de doctorat a lui Marx, pentru care Universitatea din Jena îi acordase la 15 aprilie 1841 titlul academic de doctor în filozofie și pe care el se pregătea s-o publice. S-a păstrat o copie incompletă, făcută de o persoană necunoscută, cu unele modificări și adăugiri din partea lui Marx. Nu s-au păstrat : secțiunea a IV-a din partea întîi a tezei, intitulată, după cum se vede din „Cuprins", „Deosebirea principială generală dintre filozofia naturii la Democrit și filozofia naturii la Epicur", secțiunea a V-a din partea întîi, intitulată „Rezultatul", precum și „Anexa", cu excepția unui singur fragment. Notele de autor — referiri bibliografice și citate în limbile greacă și latină — se dau în volumul de față la sfîrșitul tezei, traduse în limba română și notate, spre deosebire de cele redacționale, cu numere de ordine în paranteză. În fiecare secțiune și capitol, notele de autor au o numerotare proprie. — *17.*

21 Marx se referă la cartea : „Petri Gassendi Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est de Vita, Moribus, Placitisque Epicuri" („Notele lui Pierre Gassendi cu privire la cartea a zecea a lui Diogene Laerțiu, care tra-

teză despre viața, obiceiurile și opiniile lui Epicur"), apărută la Lyon în 1649. — *23.*

22 Materialele lui Marx cu privire la istoria filozofiei epicuriene, stoice și sceptice s-au păstrat sub forma a șapte caiete scrise de el în 1839 (vezi volumul de față, p. 101—217). — *23.*

23 K. F. Köppen. „Friedrich der Grosse und seine Widersacher" („Frederic cel Mare și adversarii lui"). Leipzig, 1840. Această carte este dedicată lui K. Marx. — *24.*

24 Marx citează aici cartea lui David Hume „Treatise of Humann Nature" („Tratat despre natura umană"), după ediția germană apărută la Halle în 1790, p. 485. — *24.*

25 Marx citează un fragment din scrisoarea lui Epicur către Menoiceu din cartea a zecea a lui Diogene Laerțiu ; citatul este dat în limba greacă. — *24.*

26 Această strofă, ca și versul anterior sînt citate de Marx în limba greacă din tragedia lui Eschil „Prometeu înlănțuit". — *25.*

27 *Marea hyrkaniană* — vechea denumire a Mării Caspice. — *46.*

28 Este vorba de concepția mistică a lui Plutarh cu privire la cele trei categorii de oameni care există dintotdeauna ; el dezvoltă această concepție în lucrarea sa „Despre faptul că urmîndu-l pe Epicur nu poți trăi fericit". Paginile indicate de Marx se referă la ediția „Moralia" de Plutarh, scoasă la Veneția, în 1560, de Xylander. — *68.*

29 Aici se întrerupe partea din anexa care s-a păstrat și care coincide aproape cuvînt cu cuvînt cu textul caietului trei al lui Marx cu privire la istoria filozofiei epicuriene, stoice și sceptice (vezi volumul de față, p. 149—150). — *70.*

30 Este vorba de lupta dintre cele două curente din filozofia germană de la sfîrșitul deceniului al 4-lea — începutul deceniului al 5-lea ale secolului al XIX-lea.

„Partidul liberal" în filozofie — denumire dată de Marx aici tinerilor hegelieni. La sfîrșitul deceniului al 4-lea cei mai radicali dintre ei (B. Bauer, L. Feuerbach, A. Ruge etc.) au trecut pe poziții ateiste, au criticat filozofia lui Hegel de pe poziții de stînga și au revendicat libertăți burgheze. O reacție la această evoluție a tinerilor hegelieni a constituit-o apariția așa-numitei „filozofii pozitive".

„Filozofia pozitivă" — curent mistic-religios în filozofie care a criticat filozofia lui Hegel de pe poziții de dreapta (Ch. H. Weisse, G. J. Fichte-tînărul, A. Günther, F. Baader, Schelling tîrziu). „Filozofii pozitivi" au încercat să subordoneze religiei filozofia, ridicîndu-se împotriva cunoașterii raționale și considerînd revelația divină singura sursă a cunoașterii „pozitive". Orice filozofie care declara ca sursă a sa cunoașterea rațională, ei o numeau „negativă". — *80.*

31 Marx dă extrase din cartea „Système de la Nature ou Des Loix du Monde Physique et du Monde Moral". Par M. Mirabaud, Secrétaire Perpétuel et l'un des Quarante de l'Académie Française („Sistem al naturii sau Despre legile lumii fizice și ale lumii morale". De M. Mirabaud, secretar permanent și unul dintre cei patruzeci de membri ai Academiei franceze). Londra 1770. Adevăratul autor al cărții era materialistul francez P. H. Holbach, care, din motive

conspirative, a indicat pe cartea sa numele secretarului Academiei franceze, J. B. Mirabaud, decedat în 1760. — *98.*

32 Lucrările lui Schelling citate de Marx au apărut în 1795. Ulterior Schelling s-a dezis de concepțiile sale progresiste și a trecut pe pozițiile misticismului religios și al reacțiunii. — *99.*

33 *„Caietele de istorie a filozofiei epicuriene, stoice și sceptice"*, scrise de Marx în 1839, au servit ca material pregătitor pentru teza sa. Ele reprezintă studiul făcut de Marx în domeniul filozofiei antice și, pe lîngă expunerea opiniilor lui Marx, conțin extrase ample din autorii antici referitoare în special la filozofia epicuriană. Manuscrisul ne-a parvenit sub forma a șapte caiete, din care cinci (caietele I—IV și VII) au pe copertă titlul „Filozofia epicuriană". Copertile caietelor V și VI nu s-au păstrat. Din caietul V lipsesc de asemenea cîteva pagini de text. Ultimele cinci pagini ale caietului VI conțin extrase din „Enciclopedia" lui Hegel înmănuncheate sub titlul „Schema filozofiei naturii"; în ediția aceasta ele n-au fost incluse, întrucît nu sînt legate de conținutul de bază al „Caietelor".

La începutul fragmentelor din cartea a zecea a lui Diogene Laerțiu, din lucrările lui Sextus Empiricus și Plutarh, date de Marx, redacția a indicat, între paranteze pătrate, cu cifre arabe paragrafele, cu cifre romane capitolele, după amplasarea textului în ediția în care au apărut lucrările acestor autori. — *101.*

34 *Scolastul rătăcitor* — expresie din „Faust" de Goethe (partea I, scena a III-a : „Cabinetul lui Faust"). — *132.*

35 Spinoza, „Etica", partea a cincea, teorema 42. — *169.*

36 Extrasul din cartea a șasea a poemului lui Lucrețiu „Poemul naturii" nu se găsește în manuscrisul „Caietelor" care s-a păstrat. — *197.*

37 Extrasul din lucrarea lui Cicero „Tusculanele", indicat de Marx pe coperta caietului VII, nu este cuprins în manuscrisul care s-a păstrat. Totodată există extrase din lucrarea lui Cicero „De finibus bonorum et malorum", care nu este menționată pe copertă. — *205.*

38 Shakespeare, „Othello", actul I, scena a treia. — *219.*

39 *„Allgemeine Zeitung"* — cotidian reacționar german, fondat în 1798; din 1810 pînă în 1882 a apărut la Augsburg. — *219.*

40 *„Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe"* — cotidian, a apărut la Köln din 1 ianuarie 1842 pînă la 31 martie 1843. Ziarul a fost fondat de reprezentanți ai burgheziei renane, avînd o atitudine opozițională față de absolutismul prusian. Au fost atrași în calitate de colaboratori la acest ziar și unii tineri hegelieni. Din aprilie 1842 Marx a devenit colaborator la „Rheinische Zeitung", iar din octombrie același an — unul dintre redactorii ziarului. În „Rheinische Zeitung" au fost publicate și o serie de articole ale lui F. Engels. În timpul cît Marx a fost redactorul ziarului, acesta a căpătat un caracter revoluționar-democrat tot mai categoric. Această orientare a lui „Rheinische Zeitung", care devenea din ce în ce mai popular în Germania, a stîrnit îngrijorare și nemulțumire în cercurile guvernamentale și a determinat dezlănțuirea unei prigoane furibunde din partea presei reacționare. La 19 ianuarie 1843 guvernul prusian a luat hotărîrea de a interzice apariția lui „Rheinische Zei-

lung" începînd de la 1 aprilie 1843, iar în perioada pînă la această dată să fie supus unei cenzuri duble, deosebit de severe. — *219.*

41 Shakespeare, „Regele Lear", actul IV, scena a VI-a. — *220.*

42 Este vorba de comisiile pe stări ale dietelor provinciale (adunările pe stări ale provinciilor, a căror competență se limita la problemele de gospodărie locală și de administrare a provinciilor), înființate în Prusia în 1841. Fiind alese de dietele provinciale dintre membrii acestora (pe stări), comisiile formau un organ consultativ unit — „Comisiile unite". Cu ajutorul acestui organ, care nu era decît o instituție reprezentativă fictivă, Frederic-Wilhelm al IV-lea intenționa să introducă noi impozite și să obțină un împrumut. — *223.*

43 Este vorba de legea cu privire la adunările pe stări ale provinciilor (dietele) emisă în Prusia la 5 iunie 1823. Pe baza acestei legi a fost promulgată, la 27 martie 1824, legea cu privire la instituirea adunării pe stări în Provincia renană. — *224.*

44 Marx dă aici un extras din legea din 27 martie 1824. Vezi adnotarea 43. — *225.*

45 *Posesiuni mediatizate* se numesc fostele feude imperiale ai căror proprietari depindeau în trecut direct de împărat, iar apoi au devenit supușii marilor principi, în cazul de față ai regelui Prusiei; totodată, ei păstrau o serie de privilegii speciale, printre care dreptul personal de a participa la reprezentarea pe stări. — *233.*

46 *Virilstimme* — drept de reprezentare în adunările pe stări din statele germane, de care se bucurau persoanele aparținînd stării cavalerilor și unele orașe germane, în virtutea privilegiilor obținute în perioada evului mediu. — *234.*

47 *„Rhein- und Mosel-Zeitung"* — cotidian reacționar catolic; a apărut la Koblenz din 1831 pînă în 1850. — *238.*

48 *„Kölnische Zeitung"* — cotidian german; sub această denumire a apărut la Köln începînd din 1802. În deceniul al 4-lea și la începutul deceniului al 5-lea ale secolului al XIX-lea s-a ridicat în apărarea bisericii catolice împotriva protestantismului dominant în acea vreme în statul prusian. — *238.*

49 *„Trier'sche Zeitung"* — a fost fondat la Trier în 1757; sub această denumire a apărut începînd din 1815; de la începutul deceniului al 5-lea al secolului al XIX-lea organ radical-burghez; de la jumătatea deceniului al 5-lea a căzut sub influența „adevăraților socialiști" și a fost criticat de K. Marx și F. Engels. — *238.*

50 *San-Benito* — veșmînt de culoare galbenă în care erau îmbrăcați deținuții închiziției condamnați, cînd erau duși la execuție. — *240.*

51 *„Deutsche Jahrbücher"* — denumire prescurtată a revistei literar-filozofice a tinerilor hegelieni „Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst". Revista a apărut la Leipzig, redactor fiind A. Ruge, din iulie 1841. Anterior (1838—1841) revista a apărut sub denumirea „Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst". Mutarea sediului redacției din orașul prusian Halle în Saxonia și schimbarea denumirii revistei au fost determinate de amenințarea de a fi interzisă între granițele Prusiei. Dar nici sub noua denumire revista n-a funcționat mult timp. În ianuarie 1843 a fost interzisă de guvernul saxon și printr-o hotărîre a dietei federale interzicerea ei a fost extinsă asupra întregului teritoriu al Germaniei. — *241.*

52 Este vorba de articolul lui Marx „Observații în legătură cu recentele instrucțiuni cu privire la cenzura prusiană" (vezi *K. Marx* și *F. Engels.* Opere, vol. 1, București, Editura politică, 1960, ed. a II-a, p. 3—27). Din pricina cenzurii, acest articol al lui Marx n-a putut fi publicat în Germania și abia în februarie 1843 a apărut în Elveția. — *241.*

53 W. Vatke. „Die menschliche Freiheit in ihrem Verhältnis zur Sünde und göttlichen Gnade" („Libertatea omului în relația ei cu păcatul și grația divină"). Berlin, 1841. — *241.*

54 K. Bayer. „Betrachtungen über den Begriff des sittlichen Geistes und über das Wesen der Tugend" („Reflecții asupra noțiunii de spirit moral și asupra esenței virtuții"). Erlangen, 1839. — *241.*

55 Este vorba de recenzia lui L. Feuerbach, apărută în revista „Hallische Jahrbücher" (1840), la cartea lui K. Bayer „Betrachtungen über den Begriff des sittlichen Geistes und über das Wesen der Tugend". — *241.*

56 Așa numea Marx, în formă prescurtată, „Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik" („Inedite din domeniul filozofiei și publicisticii moderne germane"), culegere în care au apărut articolele lui K. Marx „Observații în legătură cu recentele instrucțiuni cu privire la cenzura prusiană" și „Luther ca arbitru între Strauss și Feuerbach" (vezi *K. Marx* și *F. Engels.* Opere, vol. 1, București, Editura politică, 1960, ed. a II-a, p. 3—27, 28—29), precum și articolele lui B. Bauer, L. Feuerbach, F. Köppen, A. Ruge etc. — *242.*

57 Este vorba de cartea, apărută fără semnătură, a lui B. Bauer: „Die Posaune des Jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum" („Trîmbițele judecății de apoi asupra lui Hegel ateistul și anticristul. Un ultimatum"). Leipzig, 1841. — *242.*

58 Marx a făcut această critică în lucrarea „Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului" (vezi *K. Marx* și *F. Engels.* Opere, vol. 1, București, Editura politică, 1960, ed. a II-a, p. 225—370). — *242.*

59 Este vorba de manuscrisul lucrării „Observații în legătură cu recentele instrucțiuni cu privire la cenzura prusiană". — *243.*

60 Este vorba de decretul ministerial din 18 februarie 1842 cu privire la revizuirea dispozițiilor anterioare ale guvernului prusian (decretele ministeriale din 6 martie 1821 și 2 august 1834) care — pentru procesele dintr-o anumită categorie — înlocuiau în Provincia renană codul penal francez și curțile cu juri prin dreptul prusian și judecarea proceselor cu ușile închise. Sub presiunea burgheziei din Provincia renană guvernul prusian a consimțit să revizuiască aceste decrete. Dar decretul ministerial din 18 februarie 1842 cuprindea o serie de clauze care însemnau în fapt menținerea în vigoare a dreptului prusian în procesele de înaltă trădare, în delictele săvîrșite de funcționari în exercițiul funcțiunii etc. — *244.*

61 *Chinezești* numește Marx aici în mod figurat ziarele oficiale. — *244.*

62 Dintre articolele menționate de Marx aici, în presă n-a apărut decît unul — „Manifestul filozofic al școlii istorice a dreptului" (vezi *K. Marx* și *F. Engels.* Opere, vol. 1, București, Editura politică, 1960, ed. a II-a, p. 86—94).

În legătură cu *„Filozofii pozitivi"*, vezi adnotarea 30. — *246.*

63 Este vorba de articolul „Dezbaterile celei de-a 6-a diete renane (primul articol). Dezbaterile în legătură cu libertatea presei și cu publicarea proceselor-verbale ale dietei" (vezi *K. Marx* și *F. Engels*. Opere, vol. 1, București, Editura politică, 1960, ed. a II-a, p. 30—85).

„Preussische Staatszeitung" — denumirea prescurtată a lui „Allgemeine Preussische Staatszeitung", fondat la Berlin în 1819. În deceniul al 5-lea al secolului al XIX-lea era organul semioficial al guvernului prusian. — *247*.

64 F. R. Hasse, „Anselm von Canterbury". Leipzig, vol. I, 1843; vol. II, 1852. — *247*.

65 Sub denumirea de *„tulburările din Köln"* sau *„tulburările bisericești"* a devenit cunoscut în Germania conflictul ivit între guvernul prusian și biserica catolică în legătură cu confesiunea copiilor proveniți din căsătorii mixte. Început în 1837 prin arestarea arhiepiscopului din Köln învinuit de înaltă trădare pentru refuzul de a se supune cerințelor lui Frederic-Wilhelm al III-lea, regele Prusiei, acest conflict s-a încheiat în timpul lui Frederic-Wilhelm al IV-lea prin capitularea guvernului prusian. — *248*.

66 *„Hannoversche Zeitung"* — cotidian, organ al guvernului din Hannover, fondat în 1832. — *249*.

67 Vezi articolul K. Marx „Articolul de fond din nr. 179 al lui «Kölnische Zeitung»" (*K. Marx* și *F. Engels*. Opere, vol. 1, București, Editura politică, 1960, ed. a II-a, p. 95—115). — *249*.

68 *„Liberii"* — denumirea cercului de tineri hegelieni publiciști din Berlin care a ființat în 1842—1843 și al cărui nucleu îl formau B. Bauer, E. Bauer, E. Meyen, L. Buhl, M. Stirner etc. Unii dintre membrii acestui cerc au colaborat un timp la „Rheinische Zeitung". Marx a criticat acest grup (vezi volumul de față, p. 251—254). — *249*.

69 Marx se referă la articolul publicat în „Königsberger Zeitung" nr. 138 din 17 iunie 1842 în care se vorbea despre țelurile și sarcinile cercului „Liberilor". Acest articol a fost reprodus în „Rheinische Zeitung" nr. 176 din 25 iunie 1842 cu indicația „Din Berlin".

„Königsberger Zeitung" — denumire prescurtată a cotidianului „Königlich-Preussische Staats-Kriegs- und Friedens-Zeitung", care a apărut la Königsberg din 1752 până în 1850. În deceniul al 5-lea al secolului al XIX-lea — ziar burghez progresist. — *249*.

70 Este vorba de cartea: Ph. K. Marheineke, „Einleitung in die öffentlichen Vorlesungen über die Bedeutung der Hegelschen Philosophie in der christlichen Theologie" („Introducere în prelegerile publice despre importanța filozofiei hegeliene pentru teologia creștină"). Berlin, 1842. — *249*.

71 Articolul lui Ruge a fost publicat în suplimentul lui „Rheinische Zeitung" din 25 septembrie 1842, sub titlul „Situația în Saxonia". — *250*.

72 Se referă la articolul: „Cîteva cuvinte introductive la analizarea problemei: corespunde organizarea municipală renană cerințelor actuale?", apărut anonim în suplimentul la nr. 226 din 14 august 1842 al lui „Rheinische Zeitung". — *250*.

73 Este vorba de articolele lui K. H. Hermes publicate în „Kölnische Zeitung" în 1842 (în nr. 187, 211 și în suplimentul la nr. 235). — *250*.

74 Se referă la articolul „Din viața la Hannover", apărut anonim în nr. 241 din 29 august 1842 al lui „Rheinische Zeitung". — *250*.

75 Este vorba de o serie de articole apărute sub titlul „Juste-Milieu" („Calea de mijloc") și publicate fără semnătură în suplimentele la nr. 156, 228, 230, 233 și 235 din 5 iunie, 16, 18, 21 și 23 august 1842 ale lui „Rheinische Zeitung". Autorul acestor articole era tînărul hegelian Edgar Bauer. — *250.*

76 Este vorba de *„Deutsche Tribüne"* — ziar burghez radical ; a apărut la început la München, iar apoi la Homburg în 1831—1832 ; a fost interzis de guvern. — *251.*

77 Heine. „Marea Nordului" (ciclul I, poezia „Pace"). — *252.*

78 În „Rheinische Zeitung" nr. 333 din 29 noiembrie 1842 a apărut o știre, cu indicația „Din Berlin", în care se spunea : *„Herwegh și Ruge* au declarat că prin romantismul lor politic, prin aerele lor de genii și lăudăroșenie, «Liberii» compromit cauza libertății și partidul ei". — *252.*

79 Vezi *K. Marx* și *F. Engels.* Opere, vol. 1, București, Editura politică, 1960, ed. a II-a, p. 191—222. — *254.*

80 Este vorba de proiectul de lege cu privire la *divorț*, întocmit în 1842. Pregătirea și discutarea în cadrul cercurilor guvernamentale a acestui proiect de lege au fost învăluite în cea mai mare taină. Totuși, la 20 octombrie 1842 „Rheinische Zeitung" a publicat proiectul de lege și prin aceasta a pus bazele unei largi discuții publice pe marginea lui în coloanele lui „Rheinische Zeitung", „Leipziger Allgemeine Zeitung" etc. Marx a criticat acest proiect de lege în articolul „Proiect de lege cu privire la divorț" (vezi *K. Marx* și *F. Engels.* Opere, vol. 1, București, Editura politică, 1960, ed. a II-a, p. 165—168). — *254.*

81 *„Leipziger Allgemeine Zeitung"* — cotidian german ; a apărut din 1837. La începutul deceniului al 5-lea al secolului al XIX-lea — ziar burghez progresist. A fost interzis în Prusia prin decretul ministerial din 28 decembrie 1842 ; în Saxonia a apărut pînă la 1 aprilie 1843. Vezi articolul lui K. Marx „Interzicerea lui «Leipziger Allgemeine Zeitung»" (*K. Marx* și *F. Engels.* Opere, vol. 1, București, Editura politică, 1960, ed. a II-a, p. 169—190). — *254.*

82 Se referă la proiectul lui Herwegh de a edita în 1842 la Zürich o revistă lunară radicală „Der Deutsche Bote aus der Schweiz", la care Herwegh l-a invitat pe Marx să colaboreze. Dar planul de a edita revista n-a fost înfăptuit ; articolele destinate acestei publicații au apărut în vara anului 1843, sub forma unei culegeri intitulate „Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz" („Douăzeci și una de coli din Elveția"). — *255.*

83 Este vorba de proiectarea încă în acea vreme a editării revistei „Deutsch-Französische Jahrbücher".

„Deutsch-Französische Jahrbücher" a apărut la Paris în limba germană, redactori fiind K. Marx și A. Ruge. N-a apărut decît un singur număr dublu, în februarie 1844, în care au fost publicate lucrările lui K. Marx : „Contribuții la problema evreiască" și „Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere", precum și lucrările lui F. Engels : „Schiță a unei critici a economiei politice" și „Situația Angliei. «Past and Present» by Thomas Carlyle" (vezi *K. Marx* și *F. Engels.* Opere, vol. 1, București, Editura politică, 1960, ed. a II-a, p. 382—412, 413—425, 544—571 și 572—598). Aceste lucrări marchează trecerea definitivă a lui Marx și Engels pe pozițiile materialismu-

lui și comunismului. Principala cauză a încetării apariției revistei au constituit-o divergențele principiale dintre Marx și burghezul radical Ruge. — 256.

84 Articolul lui R. Prutz intitulat „Revistele «Jahrbücher der Gegenwart» și «Deutsche Jahrbücher»" a fost publicat în suplimentul la nr. 43 al lui „Rheinische Zeitung" din 12 februarie 1843. Autorul articolului a demonstrat că revista „Jahrbücher der Gegenwart", despre care se anunțase în presă că urmează să apară, nu poate fi nicidecum considerată sub raportul orientării ca o continuare a revistei „Deutsche Jahrbücher". Revista „Jahrbücher der Gegenwart" a apărut la Stuttgart și Tübingen din iulie 1843 pînă în 1848, redactor fiind teologul A. Schwegler. — 257.

85 Marx se referă la broșura publicată de Ruge (la Braunschweig, începutul anului 1843) conținînd o plîngere împotriva interzicerii revistei „Deutsche Jahrbücher" de către guvernul saxon. Plîngerea era adresată dietei saxone. Pe coperta broșurii, în afară de numele lui Ruge, se află și numele lui O. Wigand, librar din Leipzig, care edita lucrările scriitorilor radicali. — 257.

86 Recenzia lui Pfützner la broșura lui Ruge și Wigand a fost publicată în suplimentele la nr. 71 și 73 ale lui „Rheinische Zeitung" din 12 și 14 martie 1843. — 257.

87 Este vorba de corespondența dintre Ruge și cenzorii germani, publicată în primul volum din „Anekdota". — 257.

88 Marx se referă la lucrările publicate în volumul al II-lea din „Anekdota" : recenzia lui B. Bauer la cartea lui Ammon „Istoria vieții lui Iisus" ; articolul lui B. Bauer „Suferințele și bucuriile conștiinței teologice" ; lucrarea lui Feuerbach „Teze preliminare pentru reforma filozofiei" și articolul critic al lui Ruge „Calea de mijloc «germană-creștină». «Literarische Zeitung» din Berlin, 1842, ianuarie și februarie".

„Literarische Zeitung" — săptămînal literar, a apărut, din fondurile guvernului, la Berlin din 1834 pînă în 1849. — 257.

89 Se referă la cartea : B. Bauer. „Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit" („Cauza dreaptă a libertății și propria mea problemă"). Zürich und Winterthur, 1842. — 257.

90 Este vorba de broșura „Jacob Grimm über seine Entlassung" („Jacob Grimm despre concedierea sa"). Basel, 1838, scrisă de J. Grimm în legătură cu concedierea de la Universitatea din Göttingen a șapte profesori liberali, printre care și J. Grimm, care au protestat în legătură cu anularea constituției de către regele din Hannover în 1837. Evenimentele din Hannover au trezit un larg ecou în întreaga Germanie. — 264.

91 *„Tînăra Germanie"* — grup literar care a luat ființă în deceniul al 4-lea al secolului al XIX-lea și care se afla sub influența lui Heine și Börne. Reflectînd în lucrările lor literare și publicistice starea de spirit opozițională, scriitorii din grupul „Tînăra Germanie" (Gutzkow, Wienbarg, Mundt etc.) se ridica în apărarea libertății de conștiință și a libertății presei. Concepțiile tinerilor germani se distingeau prin lipsa unei maturități ideologice și a unor concepții politice clare ; curînd, cei mai mulți dintre ei au devenit liberali burghezi obișnuiți. — 274.

92 *„Telegraph"* — denumirea prescurtată a revistei literare „Telegraph für Deutschland", înființată de Gutzkow. Revista a apărut la Hamburg din 1838 pînă

în 1848. La sfîrșitul deceniului al 4-lea și începutul deceniului al 5-lea ale secolului al XIX-lea exprima ideile grupului „Tînăra Germanie". Engels a colaborat la această revistă din martie 1839 pînă în 1841. — *276.*

93 *„Morgenblatt"* — denumire prescurtată a săptămînalului literar „Morgenblatt für gebildete Leser", care a apărut la Stuttgart și Tübingen din 1807 pînă în 1865. În 1840—1841 în această revistă au apărut cîteva corespondențe ale lui Engels pe teme de literatură și artă. — *276.*

94 *„Abendzeitung"* — cotidian literar; a apărut la Dresden și Leipzig din 1817 pînă în 1857. — **276.**

95 *„Literaturblatt"* — supliment la ziarul „Morgenblatt". — *276.*

96 Este vorba de culegerea de balade a lui E. Duller „Die Wittelsbacher" („Wittelsbachii"), închinată dinastiei domnitoare din Bavaria. — *276.*

97 Se referă la crestomația din literatura germană pentru elevii de liceu întocmită de Hühlstett. — *276.*

98 K. Gutzkow. „Wally, die Zweiflerin" („Wally, neîncrezătoarea"). Mannheim, 1835. — *281.*

99 Engels se referă la articolul lui K. Gutzkow „Trecut și prezent" — publicat în „Jahrbuch der Literatur" pe 1839 — în care acesta face o recenzie critică a literaturii germane din 1830—1838. — *282.*

100 Marteau — editură din Köln. — *282.*

101 În martie-aprilie 1839, în revista „Telegraph für Deutschland" a apărut, nesemnat, articolul lui Engels „Scrisori din Wuppertal" (vezi *K. Marx* și *F. Engels.* Opere, vol. 1, București, Editura politică, 1960, ed. a II-a, p. 449—471). — *284.*

102 Aluzie la revista literară liberală „Rosen, Zeitschrift für die gebildete Welt", care a apărut din 1838 pînă în 1848. Între 1838 și 1845 revista a fost editată la Leipzig de Heller. — *289.*

103 *„Lusiadele"* — vestită epopee a lui Luis Camoëns, mare poet portughez din epoca Renașterii. — *295.*

104 *„Athenäum"* — denumire prescurtată a revistei tinerilor hegelieni „Athenäum für Wissenschaft, Kunst und Leben. Eine Monatschrift für das gebildete Deutschland", care se edita în 1838—1839 la Nürnberg. În 1841 „Athenäum" a apărut la Berlin ca săptămînal, sub denumirea: „Athenäum. Zeitschrift für das gebildete Deutschland". — *299.*

105 Se referă la cartea istoricului și publicistului reacționar H. Leo „Die Hegelingen. Actenstücke und Belege zu der s. g. Denunciation der ewigen Wahrheit" („Hegelingii. Documente și dovezi cu privire la așa-zisa proclamare a adevărului etern"). Halle, 1838, îndreptată împotriva lui Strauss, Ruge, Michelet și alți tineri hegelieni, pe care Leo îi numea disprețuitor „hegelingii". — *299.*

106 H. Leo. „Sendschreiben an J. Görres" („Mesaj către J. Görres"). Halle, 1838. — *300.*

107 Engels se referă la cartea: K. Schubarth. „Ueber die Unvereinbarkeit der Hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lebens- und Entwickelungsprinzip des Preussischen Staats" („Despre ireconciliabilitatea doctrinei lui Hegel despre stat și înaltul principiu de viață și dezvoltare a statului prusian"). Breslau, 1839. — *300.*

108 D. F. Strauss. „Das Leben Jesu", Bd. 1—2 („Viața lui Iisus". Vol. 1—2). Tübingen, 1835—1836. — *303.*

109 Se referă la evenimentele legate de numirea, de către guvernul radical al cantonului elvețian Zürich a lui D. Strauss în funcția de profesor la Universitatea din Zürich. Aceasta a provocat un conflict politic acut între guvern și tabăra conservatorilor și a clerului reacționar, în urma căruia guvernul a trebuit să renunțe la numirea lui Strauss și să-și dea demisia. — *308.*

110 Din cartea de poezii a lui K. Beck „Nächte. Gepanzerte Lieder" („Nopți. Cîntece în fier"). — *313.*

111 Se referă la cartea : R. Soltyk. „La Pologne. Précis historique, politique et militaire de sa révolution". T. I—II. („Polonia. Schiță istorică, politică și militară a revoluției ei". Vol. I—II). Paris, 1833. Engels se referă la traducerea în limba germană a acestei cărți, apărută la Stuttgart în 1834 sub titlul „Polen und seine Helden im letzten Freiheits-kampfe" („Polonia și eroii ei în ultima luptă pentru libertate"). — *316.*

112 L. Börne. „Menzel der Franzosenfresser" („Menzel, francezofagul"), Paris, 1837. — *317.*

113 Engels se referă la cartea : „Darlegung der Haupt-Resultate aus den wegen der revolutionären Complotte der neueren Zeit in Deutschland geführten Untersuchungen. Auf den Zeitabschnitt mit Ende Juli 1838" („Expunerea principalelor rezultate ale cercetărilor efectuate în perioada încheiată în iulie 1838, în legătură cu comploturile revoluționare din ultima vreme în Germania"). Frankfurt pe Main. Această carte este alcătuită din materialele găsite la Frankfurt pe Main de comisia centrală de anchetă a Confederației germane pentru anchetarea cazului „demagogilor" (așa-i numeau reacționarii pe participanții la mișcarea liberală-democratică din Germania). — *324.*

114 J. Venedey. „Preussen und Preussenthum" („Prusia și prusacismul"). Mannheim, 1839. — *324.*

115 Este vorba de comedia într-un act a lui Th. Creizenach „Der schwäbische Apoll" („Apollo șvab"). — *326.*

116 L. Börne. „Briefe aus Paris" („Scrisori din Paris"). Părțile 1—2, Hamburg, 1832 ; 3—6, Paris, 1833—1834. — *328.*

117 *„Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik"* — revistă a hegelienilor de dreapta, editată din 1827 pînă în 1847 la Berlin. — *330.*

118 *Parșii* — reprezentanții sectei religioase din India și Iran care se închină la foc, aer, apă și pămînt, adepții religiei lui Zoroastru.

Libertinii — reprezentanții sectei religioase panteiste de la jumătatea secolului al XVI-lea, care avea un caracter democratic și a luat o largă răspîndire în Franța și Elveția. Libertinii au dus lupta împotriva lui Calvin și a adepților lui, dar au fost înfrînți. — *333.*

119 Este vorba de cartea : K. Rotteck. „Allgemeine Weltgeschichte für alle Stände, von den frühesten Zeiten bis zum Jahre 1831" („Istoria universală pentru toate stările, din timpurile cele mai vechi pînă în 1831"). Vol. 1—4, Stuttgart, 1831—1833. — *337.*

120 J. Görres. „Die teutschen Volksbücher" („Cărțile populare germane"). Heidelberg, 1807. — *345.*

121 Din poezia lui Schiller „Zeii Greciei". — *345.*

122 Engels citează cartea : K. Gutzkow. „Zur Philosophie der Geschichte" („Contribuții la filozofia istoriei"). Hamburg, 1836, p. 53. — *352.*

123 Prin *săptămîna cea mare* se subînțelege revoluția burgheză din iulie 1830 din Franța, ale cărei principale evenimente s-au petrecut între 27 iulie și 2 august. — *354.*

124 *A doua școală sileziană* — orientare în literatura germană din a doua jumătate a secolului al XVII-lea, care exprima interesele aristocrației feudale. Principalii ei reprezentanți erau Hofmannswaldau și Lohenstein. — *355.*

125 Din poezia lui Freiligrath „Freistuhl zu Dortmund" („Judecata secretă din Dortmund"). — *356.*

126 *„Adelszeitung"* — denumire prescurtată a lui „Zeitung für den Deutschen Adel", ziar reacționar care a apărut la Leipzig în 1840—1844. — *357.*

127 Vezi adnotarea 107. — *357.*

128 *„Berliner politisches Wochenblatt"* — organ reacționar extrem ; a apărut în 1831—1841 cu participarea lui K. Haller, Leo, Raumer etc. ; s-a bucurat de sprijinul și protecția prințului moștenitor Frederic-Wilhelm (din 1840 — regele Frederic-Wilhelm al IV-lea). — 359.

129 Engels se referă la articolul de fond al redactorului lui „Adelszeitung", Fouqué, publicat în primul număr al acestui ziar (din 1 ianuarie 1840) sub titlul „Cuvînt introductiv către cititorii noștri". — *359.*

130 *Credinciosul Eckart* — erou al legendelor germane din evul mediu. În legenda despre Tannhäuser el stă de strajă la Muntele Venerei și previne pe toți cei care se apropie de primejdia farmecelor lui Venus. — *362.*

131 *E. M. Arndt.* „Erinnerungen aus dem äussern Leben". Leipzig, 1840. — *362.*

132 Din balada lui Goethe „Zeul și baiadera". — *363.*

133 *Constituția spaniolă din 1812,* adoptată în interesul nobilimii liberale și al burgheziei liberale, a limitat prin cortesuri puterea regelui și a desființat unele rămășițe ale feudalismului. În 1814, ca urmare a victoriei reacțiunii feudale-aristocrate din Spania, constituția din 1812 a fost abrogată. În prima jumătate a secolului al XIX-lea ea a devenit stindardul mișcării liberale-constituționaliste din Spania și dintr-o serie de alte țări din Europa. — 365.

134 În „Hallische Jahrbücher" nr. 281 și 282 din 23 și 24 noiembrie 1840 a fost publicată, sub semnătura lui Arnold Ruge, o recenzie cu titlul „Friedrich von Florencourt și categoriile practicii politice". — *367.*

135 *Burschenschaften* — organizații studențești germane care au luat ființă sub influența războaielor de eliberare împotriva lui Napoleon ; ele luptau pentru unificarea Germaniei. În afară de ideile progresiste, în aceste organizații erau răspîndite pe scară largă ideile naționalismului extremist. — *367.*

136 Se referă la cartea : G. W. F. Hegel. „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse" („Enciclopedia științelor filozofice. Schiță"). Prima ediție a apărut în 1817. — *367.*

137 Engels îl numește în mod ironic astfel pe B. G. Schumacher, autorul cîntecului „Slavă ție, învingătorule !", care stă la baza imnului prusian. — *369.*

138 Este vorba de Convenția de la Londra, încheiată la 15 iulie 1840, la care au participat Anglia, Rusia, Austria și Prusia, de o parte, și Turcia, de alta, în

legătură cu acordarea de ajutor militar sultanului turc împotriva pașei Egiptului, Mehmed-Ali, în spatele căruia se afla Franța. Convenția de la Londra a constituit o reflectare a concurenței dintre statele europene, îndeosebi Anglia, Franța și Rusia, în lupta lor pentru hegemonia în Orientul Apropiat. — *372.*

139 Prima strofă din poezia lui N. Becker „Der deutsche Rhein" („Rinul german"). — *373.*

140 Este vorba de hotărîrile Congresului de la Viena (1814—1815), care a confirmat dominația reacțiunii nobiliare-monarhiste în Europa și a consolidat dezmembrarea Germaniei. — *374.*

141 Se referă la alianța dintre cele cinci puteri — Rusia, Austria, Prusia, Anglia și Franța — care a luat ființă în 1818 la Congresul de la Aachen al Sfintei Alianțe pentru lupta împotriva mișcării revoluționare. — *374.*

142 *„Rheinisches Jahrbuch"* — denumirea prescurtată a revistei literare „Rheinisches Jahrbuch für Kunst und Poesie". Revista a apărut la Köln în 1840—1841, redactori fiind F. Freiligrath, H. Matzerath și K. Simrock. — *375.*

143 Acest articol a fost primul din seria de lucrări ale lui F. Engels îndreptate împotriva filozofiei mistice-religioase reacționare a lui Schelling, care în 1841, la invitația lui Frederic-Wilhelm al IV-lea, a venit la Berlin pentru a lupta împotriva tinerilor hegelieni, reprezentanți ai intelectualității burgheze radicale.

Engels a audiat prelegerile ținute de Schelling la Universitatea din Berlin. — *383.*

144 *„Zeitschrift für spekulative Physik"* — revistă idealistă de filozofie a naturii, editată în 1800—1801 la Jena și Leipzig ; redactor era Schelling. — *385.*

145 Se referă la broșura, apărută anonim, a lui K. Riedel „V. Schellings religionsgeschichtliche Ansicht ; nach Briefen aus München" („Despre concepțiile religioase istorice ale lui Schelling ; după scrisori din München"). Berlin, 1841. — *387.*

146 Aluzie la reprezentanții așa-numitei „filozofii pozitive". Vezi adnotarea 30. — *392.*

147 Este vorba de revista idealistă reacționară „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie", editată de Immanuel Herman Fichte la Bonn în 1837—1846. — *392.*

148 L. Feuerbach. „Das Wesen des Christentums" („Esența creștinismului"). Leipzig, 1841. — *395.*

149 Se referă la cartea : D. F. Strauss. „Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft" („Credința creștină în dezvoltarea ei istorică și în luptă cu știința modernă"). Vol. I—II, Tübingen, 1840—1841, al cărei principal capitol se intitulează „Dogmatica". — *395.*

150 Vezi adnotarea *57.* — *395.*

151 G. W. F. Hegel. „Phänomenologie des Geistes" („Fenomenologia spiritului"). Bamberg, 1807. — *397.*

152 Engels citează aici cartea lui G. Cuvier „Discours sur les révolutions de la surface du globe" („Discurs asupra revoluțiilor de la suprafața globului"). Paris, 1840, p. 53. — *422.*

153 *„Fortuna primigenia"* („Fortuna primnăscută") — zeitate romană, simbol al maternității, întruchipare a forței creatoare. Templul acestei zeițe se afla în Preneste, oraș din vechea Italie. — *424.*

154 *Graal* — potrivit unei legende medievale, un vas prețios care avea puteri miraculoase. — *440.*

155 *Pelagianismul* (după numele călugărului celt Pelagie) — curent în creștinism ostil dominației bisericii, s-a răspîndit în țările din bazinul Mării Mediterane la începutul secolului al V-lea. Pelagianismul propovăduia libertatea voinței omului.

Socinianismul (după numele teologului italian Faust Socino) — doctrină a unei secte religioase care a luat o mare răspîndire în Polonia la sfîrșitul secolului al XVI-lea — începutul secolului al XVII-lea, iar mai tîrziu și în alte cîteva state din Europa. Socinianismul avea o atitudine critică față de dogmele bisericii oficiale și, ca și pelagianismul, propovăduia libertatea voinței omului. — *446.*

156 Goethe. „Faust", partea I, prima scenă („Noaptea"). — *468.*

157 Se referă la cartea lui K. F. Köppen „Friedrich der Grosse und seine Widersacher". Vezi adnotarea 23. — *482.*

158 Vezi adnotarea 57. — *482.*

159 A. Ruge. „Der Novellist. Eine Geschichte in acht Dutzend Denkzetteln aus dem Taschenbuche des Helden" („Nuvelistul. O istorie în opt duzini de însemnări din carnetul eroului"). Leipzig, 1839. — *482.*

160 Engels se referă la cartea : E. Meyen. „Heinrich Leo, der verhallerte Pietist" („Heinrich Leo, pietistul în spiritul de la Halle"). Leipzig, 1839. — *482.*

161 Se referă la cartea : H. Leo. „Lehrbuch der Universalgeschichte" („Manual de istorie universală"). Vol. 1—6, Halle, 1835—1844. În epoca în care Engels a scris „Cutezător amenințată dar minunat slobozita Biblie sau Biruința credinței", apăruseră cinci volume din cartea lui Leo. — *483.*

162 *Von der Sünden* (de la cuvintele „von der Sünde" — „despre păcat") este numit aici Julius Müller, autorul cărții „Die christliche Lehre von der Sünde" („Învățătura creștină despre păcat"), apărută la Breslau în 1839. — *483.*

163 Prin publicarea acestui articol a început colaborarea lui F. Engels la „Rheinische Zeitung". — *488.*

164 Se referă la evenimentele legate de abrogarea constituției de către regele din Hannover în 1837. Vezi adnotarea 90. — *488.*

165 Titlul articolului a fost dat de Institutul Marx-Engels-Lenin-Stalin. — *491.*

166 *„Kriminalistische Zeitung für die Preussischen Staaten"* — săptămînal liberal moderat, a apărut la Berlin în 1841—1842. — *494.*

167 În „Rheinische Zeitung" acest articol a fost publicat cu mici omisiuni și corectări din partea redacției ziarului. În actuala ediție articolul a fost reconstituit în forma lui inițială după manuscrisul lui Engels. — *496.*

168 Engels se referă la Johann Jacoby, autorul unei broșuri anonime „Vier Fragen beantwortet von einem Ostpreussen" („Patru întrebări cu răspunsurile date de un locuitor al Prusiei orientale"). Mannheim, 1841, în care Jacoby critică orînduirea de stat din Prusia și cere introducerea unei constituții. — *497.*

169 Este vorba de articolul lui F. Engels „Alexander Jung. Prelegeri despre literatura modernă a germanilor" (vezi *K. Marx* și *F. Engels*. Opere, vol. 1, București, Editura politică, 1960, ed. a II-a, p. 472—486). — *503.*

170 Se referă la răspunsul dat de A. Jung la articolul lui Engels „Alexander Jung. Prelegeri despre literatura modernă a germanilor", răspuns publicat în nr. 42 al ziarului „Königsberger Literaturblatt" din 20 iulie 1842. — *504.*

171 *„Manuscrisele economico-filozofice din 1844"* ale lui K. Marx au ajuns pînă la noi sub forma a trei manuscrise, fiecare dintre ele avînd o numerotare proprie (cu cifre romane). Din manuscrisul al doilea s-au păstrat numai ultimele 4 pagini (p. XL—XLIII). În primul manuscris, fiecare din cele 27 de pagini care îl alcătuiesc este împărțită, prin două linii verticale, în trei coloane distincte, purtînd fiecare unul din următoarele 3 titluri puse în mod anticipat: „Salariu", „Profitul la capital", „Renta funciară". De la p. XVII pînă la p. XXI e completată cu text numai coloana intitulată „Renta funciară", iar de la p. XXII și pînă la sfîrșitul primului manuscris, Marx a scris pe toate cele trei coloane, fără a ține seama de titlurile puse anticipat. În volumul de față, textul acestor din urmă șase pagini (p. XXII—XXVII) se publică sub titlul „Muncă înstrăinată", dat de redacție. Manuscrisul al treilea conține 43 de pagini mari, împărțite în 2 coloane și numerotate chiar de Marx. La sfîrșitul manuscrisului al treilea (la p. XXXIX—XL) se află „Prefața", care în volumul de față se publică la început, înaintea textului primului manuscris.

Titlul lucrării lui Marx, precum și subtitlurile, incluse în paranteze pătrate, ale unor părți din manuscris au fost date de Institutul de marxism-leninism de pe lîngă C.C. al P.C.U.S. Diferitele părți ale manuscrisului se publică în ordinea în care le-a așezat Marx, cu excepția „Prefeței", care se publică la început, și a capitolului „Critica dialecticii hegeliene și a filozofiei hegeliene în general", care, conform indicației date de Marx în „Prefața" sa, a fost pus la sfîrșitul lucrării. — *507.*

172 Vezi K. Marx, „Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere" (vezi *K. Marx* și *F. Engels*. Opere, vol. 1, București, Editura politică, 1960, ed. a II-a, p. 413—427).

„Deutsch-Französische Jahrbücher" — vezi adnotarea 83. — *509.*

173 Se referă la B. Bauer, care a publicat în „Allgemeine Literatur-Zeitung" două recenzii mari la cărți, articole și broșuri în legătură cu problema evreiască. Din aceste recenzii, publicate în numărul I (decembrie 1843) și numărul IV (martie 1844) ale lui „Allgemeine Literatur-Zeitung" sînt luate cele mai multe expresii citate aici de Marx. Expresiile „frază utopică" și „masă compactă" se întîlnesc în articolul lui B. Bauer „Ce constituie acum obiectul criticii", apărut în numărul VIII al lui „Allgemeine Literatur-Zeitung" (iulie 1844).

„Allgemeine Literatur-Zeitung" — revistă lunară germană; a fost editată de tînărul hegelian B. Bauer la Charlottenburg din decembrie 1843 pînă în octombrie 1844. O critică amplă a acestei reviste a fost făcută de K. Marx și F. Engels în cartea „Sfînta familie, sau Critica criticii critice" (vezi *K. Marx* și *F. Engels*. Opere, vol. 2, București, Editura politică, 1962, ed. a II-a, p. 3—238). — *510.*

174 Se referă la culegerea „Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz" („Douăzeci și una de coli din Elveția"). Zürich și Winterthur, 1843. — *510.*

175 Vezi *K. Marx* și *F. Engels*. Opere, vol. 1, București, Editura politică, 1960, ed. a II-a, p. 544—571. — *510.*

176 *L. Feuerbach*. „Grundsätze der Philosophie der Zukunft" („Principiile filozofiei viitorului"). Zürich și Winterthur, 1843. — *510.*

177 Se referă la articolul lui L. Feuerbach „Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie", publicat în volumul al doilea al culegerii „Anekdota".
„Anekdota" — vezi adnotarea *56*. — *510*.

178 Marx se referă la B. Bauer și adepții lui, grupați în jurul lui „Allgemeine Literatur-Zeitung". — *510*.

179 La scurt timp după ce a scris această „Prefață", Marx și-a dus la îndeplinire intenția despre care vorbește aici în lucrarea elaborată împreună cu Engels „Sfînta familie, sau Critica criticii critice" (vezi *K. Marx* și *F. Engels*. Opere, vol. 2, București, Editura politică, 1962, ed. a II-a, p. 3—238). — *512*.

180 Adam Smith. „Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations". Traduction nouvelle, par Germain Garnier. Paris, 1802, vol. I, p. 138. În versiunea românească a „Manuscriselor economico-filozofice", citatele se dau după : A. Smith. „Avuția națiunilor. Cercetare asupra naturii și cauzelor ei", vol. I, București, Editura Academiei R.P.R., 1962, cu modificările impuse de textul lui Marx. — *513*.

181 Op. cit., vol. II, p. 162. — *515*.

182 Op. cit., vol. I, p. 193. — *517*.

183 W. Schulz. „Die Bewegung der Produktion. Eine geschichtlich-statistische Abhandlung zur Grundlegung einer neuen Wissenschaft des Staats und der Gesellschaft" („Mișcarea producției. Cercetare istorică-statistică pentru fundamentarea unei științe noi despre stat și societate"). Zürich și Winterthur, 1843. — *520*.

184 C. Pecqueur. „Théorie nouvelle d'économie sociale et politique, ou Etudes sur l'organisation des sociétés" („O nouă teorie de economie socială și politică, sau studiu asupra organizării societății"). Paris, 1842. — *522*.

185 Ch. Loudon. „Solution du problème de la population et de la subsistance" („Rezolvarea problemei populației și a subzistenței"). Paris, 1842. — *522*.

186 E. Buret. „De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France" („Despre mizeria claselor muncitoare în Anglia și în Franța"). Vol. I, Paris, 1840. — *523*.

187 J. B. Say. „Traité d'économie politique". Troisième édition („Tratat de economie politică". Ediția a 3-a). Paris, 1817. — *525*.

188 Întreg acest pasaj (inclusiv citatele din cartea lui Ricardo „Despre principiile economiei politice și impunerii" și din cartea lui Sismondi „Noi principii de economie politică") reprezintă un extras din cartea lui E. Buret. „De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France". Vol. I, Paris, 1840, p. 6—7. — *535*.

189 Marx se referă la următorul raționament al lui A. Smith : „La o loterie perfect corectă, cei care au bilete cîștigătoare trebuie să cîștige toate sumele pe care le pierd cei cu bilete necîștigătoare. Într-o profesiune în care douăzeci de persoane nu reușesc, față de una singură care reușește, această singură persoană trebuie să cîștige tot ceea ce ar fi fost cîștigat de cele douăzeci care n-au reușit" (vezi A. Smith. „Avuția națiunilor", vol. I, București, Editura Academiei R.P.R., 1962, p. 75). — *536*.

190 Cu aceste cuvinte începe pagina XI. a celui de-al doilea manuscris al lui Marx. Începutul frazei nu-l cunoaștem, întrucît primele 39 de pagini nu s-au păstrat. — *562*.

191 *„Révolutions de France et de Brabant"* — săptămînal reprezentînd o serie de pamflete ale iacobinului Camille Desmoulins ; a apărut la Paris din noiembrie 1789 pînă în iulie 1791. — *566*.

192 Vezi F. Engels „Schiță a unei critici a economiei politice" (vezi *K. Marx* și *F. Engels*. Opere, vol. 1, București, Editura politică, 1960, ed. a II-a, p. 514—571). — *569.*

193 Prin „comunismul ca atare" Marx înțelege aici comunismul rudimentar egalitarist, ai cărui reprezentanți au fost, de pildă, babuviștii. — *585.*

194 Destutt de Tracy. „Elémens d'idéologie", IV-e et V-e parties. Traité de la volonté et de ses effets („Elemente de ideologie". Părțile a IV-a și a V-a. Tratat despre voință și efectele sale). Paris, 1826, p. 68, 78. — *598.*

195 A. Smith. „Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations". Paris, 1802, t. I, p. 29—46, t. II, p. 191—195. — *598.*

196 J. B. Say. Op. cit., vol. I, p. 300, 76—77 și vol. II, p. 6 și 465. — *598.*

197 F. Skarbek. „Théorie des richesses sociales". Seconde édition („Teoria avuțiilor sociale". Ediția a doua). Vol. I, Paris, 1839, p. 25—27, 75, 121—132. — *598.*

198 Marx citează cartea lui J. Mill „Principiile economiei politice" după ediția franceză : „Elémens d économie politique". Paris, 1823, p. 7, 11—12. — *599.*

199 Goethe. „Faust", partea I, scena a patra („Cabinetul lui Faust"). — *603.*

200 Shakespeare. „Timon din Athena", actul IV, scena a treia. — *603.*

201 Este vorba de partea de încheiere a capitolului care la Marx precedează direct aceste cuvinte și care în ediția de față (ca urmare a faptului că aici capitolul despre Hegel, pe care Marx îl numește în prefață „capitolul final", a fost trecut la sfîrșit) a apărut mai sus sub titlul dat de redacție „Proprietatea privată și comunismul. Diverse stadii de dezvoltare a concepțiilor comuniste. Comunismul rudimentar, egalitarist și comunismul ca socialism care coincide cu umanismul". — *607.*

202 B. Bauer. „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker" („Critica istoriei evangheliei a sinopticilor"). Vol. 1—2, Leipzig, 1841 ; vol. 3, Braunschweig, 1842. Sinoptici sînt numiți în literatura referitoare la istoria religiei autorii primelor trei evanghelii. — *607.*

203 B. Bauer. „Das entdeckte Christenthum". Zürich și Winterthur, 1843. — *607.*

204 Vezi adnotarea 89. — *608.*

205 Se referă la „Allgemeine Literatur-Zeitung". — *608.*

206 Marx se referă la observațiile critice la adresa lui Hegel pe care le face Feuerbach în §§ 29—30 ale cărții sale „Grundsätze der Philosophie der Zukunft". — *609.*

207 Vezi adnotarea 148. — *610.*

208 Aceste opt puncte ale „depășirii multilaterale a obiectului" sînt copiate aproape cuvînt cu cuvînt din ultimul capitol al „Fenomenologiei spiritului" a lui Hegel. — *615.*

209 Marx se referă la cartea lui L. Feuerbach „Grundsätze der Philosophie der Zukunft", § 30, în care se spune : „Hegel este un gînditor *care se depășește* pe sine în gîndire". — *620.*

210 G. W. F. Hegel. „Enciclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse". 3. Ausgabe („Enciclopedia științelor filozofice. Schiță. Ediția a 3-a). Heidelberg, 1830. — *624.*

211 Op. cit., p. 393. — *627.*

INDICI

INDICE DE NUME

A

Adam, Adolphe-Charles (1803—1856) — compozitor francez. — 374.

Alexandru I (1777—1825) — țar al Rusiei (1801—1825). — 337.

Alexandru Macedon (356—323 î.e.n.) — vestit comandant de oști și conducător de stat din antichitate. — 29, 131.

Alexis, Willibald — vezi *Häring*, Wilhelm.

Altenstein, Karl (1770—1840) — ministru prusian al instrucțiunii (1817—1838). — 368, 396.

Alvensleben, Karl Ludwig Friedrich von (1800—1868) — scriitor și publicist reacționar german, unul dintre editorii și redactorii publicației „Zeitung für den Deutschen Adel", apărător al privilegiilor nobilimii feudale germane. — 358, 371.

Ammon, Christoph Friedrich (1766—1850) — teolog german protestant. — 257.

Amyclas (sec. IV î.e.n.) — filozof idealist din Grecia antică. — 82.

Anaxagoras din Clazomene (Asia Mică) (aprox. 500—428 î.e.n.) — filozof materialist din Grecia antică. — 59, 103, 117, 132, 133, 166, 169, 171, 197.

Anaximandru din Milet (aprox. 610—546 î.e.n.) — filozof materialist din Grecia antică. — 187.

Anselm de Canterbury (1033—1109) — teolog celebru, unul dintre întemeietorii scolasticii medievale. — 247.

Antistene din Rhodos (aprox. 435—370 î.e.n.) — istoric și filozof din Grecia antică, adept al lui Aristotel. — 35, 74, 208, 211.

Apollodor din Atena (sec. II î.e.n.) — scriitor din Grecia antică, autorul lucrării de compilație „Cronici", care reconstituie evenimente istorice. — 75.

Apollodor din Atena (a doua jumătate a sec. II î.e.n.) — filozof epicurian din Grecia antică, autorul biografiei lui Epicur. — 75.

Archestratos (sec. IV î.e.n.) — poet din Grecia antică, autorul unui poem satiric despre gastronomie. — 66, 97.

Argesilau (aprox. 315—aprox. 240 î.e.n.) — filozof idealist din Grecia antică, sceptic, fondatorul Academiei Medii, ideolog al aristocrației sclavagiste. — 163.

Arhelau (sec. V î.e.n.) — filozof din Grecia antică, adept al lui Anaxagoras. — 127.

Arhimede (aprox. 287—212 î.e.n.) — vestit matematician și fizician grec al antichității. — 81.

Ariosto, Lodovico (1474—1533) — poet italian din epoca Renașterii. — 294.

Aristip din Cirene (aprox. 435—aprox. 360 î.e.n.) — filozof idealist din Grecia antică, întemeietor al școlii cirenaice, ideolog al aristocrației sclavagiste. — 31, 71, 103, 211.

Aristotel (384—322 î.e.n.) — mare gînditor al antichității, în filozofie a oscilat între materialism și idealism ; ideolog al clasei proprietarilor de sclavi.

— 14, 29, 30, 33, 36, 37, 43, 45—47, 49—53, 56, 60, 61, 62, 72, 73, 75, 81, 84, 85—91, 93, 94, 97, 109, 119, 123, 125, 126, 129, 136, 138, 156, 159, 197, 198, 202—206, 211, 328, 584.

Aristoxenos din Tarent (n. aprox. 354 î.e.n.) — filozof din Grecia antică, discipol al lui Aristotel, autor al „Însemnărilor istorice", cunoscut mai ales prin lucrările sale de teorie a muzicii. — 82.

Arndt, Ernst Moritz (1769—1860) — scriitor, istoric și filolog german, a luat parte activă la lupta de eliberare a poporului german împotriva dominației lui Napoleon ; a avut tendințe naționaliste, adept al monarhiei constituționale. — 342, 362—364, 366, 369, 370, 371—373.

Arnim, Bettina (1785—1859) — scriitoare romantică germană ; spre sfîrșitul vieții a luat parte la mișcarea liberală. — 275, 353.

Aspasia (n. aprox. 470 î.e.n.) — hetairă greacă. — 446.

Athenaios (sfîrșitul sec. II—începutul sec. III) — scriitor și orator grec. — 97.

Augustin („Sfîntul") (354—430) — teolog și filozof idealist creștin, propovăduitor fervent al concepțiilor religioase despre lume. — 45, 84.

B

Bacon, Francis, baron de Verulam (1561—1626) — filozof englez, fondatorul materialismului în filozofia engleză, naturalist și istoric. — 14.

Bade, Karl — ofițer prusian, autor de lucrări militare. — 364.

Bauer, Bruno (1809—1882) — filozof idealist german, unul dintre cei mai de seamă tineri hegelieni ; radical burghez ; după 1866 — național-liberal. — 15, 241—243, 246, 249, 253, 257, 463—470, 472, 475, 477—478, 480, 482, 484—487, 510, 607, 608.

Bauer, Edgar (1820—1886) — publicist german, tînăr hegelian ; fratele lui Bruno Bauer. — 250, 257, 476, 477, 478, 484.

Baur, Ferdinand Christian (1792—1860) — teolog german, conducătorul școlii din Tübingen, profesor la Tübingen. — 199—202.

Bayer, Karl (1806—1883) — filozof idealist german. — 241.

Bayle, Pierre (1647—1706) — filozof sceptic francez, adversar al dogmatismului religios. — 42, 43, 45, 83, 84, 212.

Beck, Karl (1817—1879) — poet mic-burghez german, în deceniul al 5-lea a trecut pe pozițiile „adevăratului socialism". — 275, 281, 297, 298, 311—314, 317, 331, 355.

Becker, Nikolaus (1809—1845) — poet german, autor al poeziilor larg răspîndite „Cîntecul Rinului" și „Nu-l vor avea". — 342, 373.

Beethoven, Ludwig van (1770—1827) — mare compozitor german. — 335, 374.

Bellini, Vincenzo (1801—1835) — compozitor italian, autor al operei „Norma". — 374.

Bergasse, Nicolas (1750—1832) — avocat și om politic francez cu vederi conservatoare. — 566.

Bernadotte, Jean-Baptiste-Jules (1763—1844) — mareșal al Franței ; mai tîrziu rege al Suediei și Norvegiei sub numele de Carol al XIV-lea (1818—1844). — 256.

Bettina — vezi *Arnim*, Bettina.

Beurmann, Eduard (1804—1833) — scriitor german, adept al grupului „Tînăra Germanie", agent secret al guvernului austriac. — 281, 282, 312, 316.

Blank, Wilhelm (1821—1892) — coleg de școală al lui Engels ; mai tîrziu comerciant. — 269, 279, 283, 296, 299, 320, 338.

Bleek, Friedrich (1793—1859) — teolog protestant german, profesor de teologie la Universitatea din Bonn. — 342.

Böhme, Jakob (1575—1624) — filozof panteist german, de profesiune cizmar. — 152, 278.

Börne, Karl Ludwig (1786—1837) — publicist și critic german, reprezentant al opoziției mic-burgheze radicale ; spre sfîrșitul vieții adept al socialismului creștin. — 280, 297, 302, 312, 313, 314, 317, 321, 325, 328—330, 350, 355, 357, 362, 367—368, 489—490.

Brandis, Christian August (1790—1867) — autor german al unor lucrări de istorie a filozofiei; a colaborat la editarea operelor lui Aristotel. — 73, 81, 471.

Brucker, Johann Jakob (1696—1770) — autor german al unor lucrări de istorie a filozofiei, idealist. — 51, 88.

Bruno, Giordano (1548—1600) — mare gînditor italian, materialist și ateist; a dezvoltat teoria heliocentrică a lui Copernic; a fost ars pe rug de inchiziție ca eretic. — 199.

Brutus, Lucius Junius (m. aprox. 509 î.e.n.) — potrivit tradiției, întemeietorul „Republicii romane", din ordinul lui au fost executați fiii săi, care luaseră parte la o conspirație împotriva republicii. — 446.

Buhl, Ludwig (1814—începutul deceniului al 9-lea) — publicist german, tînăr hegelian, autorul unei serii de broșuri intitulate „Patriot". — 233, 476, 484.

Bülow-Cummerow, Ernst Gottfried Georg von (1775—1851) — publicist și om politic reacționar german, exponent al ideilor iuncherilor prusieni. — 244.

Buret, Eugène (1810—1842) — socialist mic-burghez francez. — 523, 524, 535.

Byron, George Noël Gordon, lord (1788—1824) — mare poet englez, reprezentant al romantismului revoluționar. — 298.

C

Cabet, Étienne (1788—1856) — publicist francez, adept al comunismului utopic; autorul cărții „Călătorie în Icaria". — 576.

Calvin, Jean (1509—1564) — reformator religios francez, întemeietor al calvinismului — o orientare a protestantismului, expresie a intereselor burgheziei din epoca acumulării primitive a capitalului. — 333.

Capelle, Ernst Friedrich Conrad — pastor protestant din Bremen, raționalist. — 340.

Carneade din Cirene (aprox. 214—aprox. 129 î.e.n.) — filozof sceptic grec, fondatorul noii Academii platoniene. — 191.

Carol cel Mare (aprox. 742—814) — rege al francilor (768—800) și împărat roman (800—814). — 350, 353.

Carol al X-lea (1757—1836) — rege al Franței (1824—1830). — 337, 398.

Cato, Marcus Porcius (Cato cel Tînăr) (95—46 î.e.n.) — om de stat roman, șeful partidului republican aristocratic; întrucît n-a vrut să supraviețuiască căderii republicii, s-a sinucis. — 446.

Cervantes Saavedra, Miguel de (1547—1616) — mare scriitor realist spaniol. — 298.

Cezar (Caius Iulius Caesar) (aprox. 100—44 î.e.n.) — mare comandant de oști și om de stat roman. — 294.

Chamisso, Adalbert von (1781—1838) — poet romantic german, s-a ridicat împotriva reacțiunii feudale. — 15.

Charinos — arhonte în Atena în 308—307 î.e.n. — 184.

Chevalier, Michel (1806—1879) — inginer francez, economist și publicist, în deceniul al 4-lea al secolului al XIX-lea adept al lui Saint-Simon; mai tîrziu adept al liberului schimb. — 567, 590.

Christiansen, Johannes (1809—1853) — jurist german, autor al unei lucrări despre dreptul roman, profesor la Universitatea din Kiel. — 245.

Cicero, Marcus Tullius (106—43 î.e.n.) — orator și om de stat roman; filozof eclectic. — 23, 31, 32, 34—37, 41—44, 46, 54, 71, 73—75, 76, 83—85, 90, 174, 208, 211, 214.

Clauren, Heinrich (pseudonimul literar al lui Karl Hein) (1771—1854) — scriitor german, autor de romane sentimentale. — 297.

Clement (Titus Flavius Clement, numit *Alexandrinul*) (aprox. 150—aprox. 215) — teolog creștin, filozof idealist. — 32, 71, 85, 189, 190.

Clinius (sec. IV î.e.n.) — filozof idealist din Grecia antică. — 82.

Colotes din Lampsacos — filozof din Grecia antică, contemporan și discipol al lui Epicur. — 73, 74, 154—160, 161, 162.

Columb, Cristofor (Colombo Cristoforo) (1451—1506) — navigator renumit, descoperitorul Americii; genovez de

origine, a fost în serviciul Spaniei. — 141.

Corneille, Pierre (1606—1684) — dramaturg francez, creatorul tragediei clasice franceze. — 380.

Courier, de Méré, Paul-Louis (1772—1825) — filolog și publicist francez, democrat-burghez ; a luat atitudine împotriva reacțiunii feudalo-clericale din Franța. — 567.

Cousin, Victor (1792—1867) — filozof francez, fondator și conducător al școlii spiritualiste eclectice. — 258.

Cramer, Andreas Wilhelm (1760—1833) — jurist și filolog german, profesor de drept roman la Universitatea din Kiel. 14.

Creizenach, Theodor (1818—1877) — poet și istoric literar german, de orientare liberală. — 275, 316, 326.

Crisip (aprox. 280—aprox. 205 î.e.n.) — filozof grec, reprezentant de seamă al stoicismului. — 66, 97, 193, 208.

Cuvier, Georges (1769—1832) — zoolog și paleontolog francez, cunoscut prin lucrările sale de anatomie comparată. În același timp a promovat teoria idealistă, antiștiințifică și reacționară a cataclismelor. — 422.

D

Dante Alighieri (1265—1321) — scriitor italian, unul dintre cei mai mari poeți ai lumii. — 503.

Danton, Georges-Jacques (1759—1794) — om politic francez, unul dintre fruntașii iacobini ai revoluției franceze. — 466, 480, 485.

Daub, Karl (1765—1836) — teolog protestant german, adept al orientării speculative. — 329, 334.

Demetrios (sec. I î.e.n.) — scriitor grec, autor al unor lucrări de compilație despre gînditorii și oratorii antici. — 35, 74.

Democrit (aprox. 460—370 î.e.n.) — filozof grec, unul dintre fondatorii teoriei atomiste și precursor al materialismului. — 17, 27—40, 41, 45, 47—53, 55—59, 64, 67, 71—77, 82, 83, 85—88, 90, 91, 103, 126, 154—156, 175, 187, 189, 205, 210, 211, 214.

Descartes (Cartesius), René (1596—1650) — remarcabil filozof francez, matematician și naturalist, reprezentant al raționalismului ; dualist. — 122, 395.

Des Maizeaux, Pierre (1666—1745) — critic și istoric francez, a întreținut legături cu marii filozofi de la sfîrșitul secolului al XVII-lea — prima jumătate a sec. al XVIII-lea (Leibnitz, Bayle etc.), ale căror opere le-a editat. — 72.

Desmoulins, Camille (1760—1794) — gazetar francez, militant al revoluției burgheze de la sfîrșitul sec. al XVIII-lea, inițial iacobin ; în perioada dictaturii iacobine, a aderat la gruparea de dreapta a acesteia (a dantoniștilor) ; a fost ghilotinat în urma sentinței Tribunalului revoluționar. — 566.

Destutt de Tracy, Antoine, conte (1754—1836) — economist vulgar francez, filozof senzualist ; adept al monarhiei constituționale. — 567, 598.

Dingelstedt, Franz, baron (1814—1881) — poet și scriitor german ; inițial reprezentant al poeziei politice mic-burgheze opoziționiste, de la jumătatea deceniului al 5-lea al secolului al XIX-lea dramaturg al curții ; monarhist. — 282.

Diogene din Babilon (aprox. 240—aprox. 150 î.e.n.) — filozof stoic grec. — 208.

Diogene Laertiu (sec. III e.n.) — istoric grec, autorul unei vaste lucrări compilatorii despre viețile și operele filozofilor antichității. — 33, 35, 36, 48, 50—52, 71—76, 77, 81—82, 84—96, 103, 109, 116, 122, 125, 187, 190.

Diogene din Sinope (aprox. 404—323 î.e.n.) — filozof grec, unul dintre fondatorii școlii cinice ; a exprimat protestul pasiv al păturilor sărace ale poporului împotriva dominației celor avuți. — 329.

Dionisie (aprox. 200—265) — episcop creștin din Alexandria, autor al unor lucrări îndreptate împotriva materialiștilor-atomiști. — 38, 50.

Donizetti, Gaetano (1797—1848) — renumit compozitor italian. — 374.

Döring, Karl August (m. 1844) — predicator protestant din Elberfeld, autor

al unor versuri cu conținut religios. — 284.

Duller, Eduard (1809—1853) — poet, istoric și romancier reacționar german, una dintre figurile marcante ale mișcării catolicismului german. — 276, 282, 355.

Dumas, Alexandre (tatăl) (1803—1870) — romancier și dramaturg francez. — 354.

E

Ebert, Karl Egon von (1801—1882) — poet romantic austriac. — 282.

Edelman, Johann Christian (1698—1767) — teolog german, persecutat pentru liberalismul său în problemele religiei. — 466, 485.

Eichhorn, Johann Albrecht Friedrich (1779—1856) — om de stat prusian, ministru al cultelor, instrucțiunii și sănătății în Prusia (1840—1848). — 243.

Eisenbart, Johann Andreas (1661—1727) — medic german ; folosea metode terapeutice șarlatănești, deși avea cunoștințe temeinice de medicină ; „doctor Eisenbart" a ajuns în literatura populară germană prototipul medicului șarlatan. — 493.

Empedocle (aprox. 483—aprox. 423 î.e.n.) — filozof materialist grec. — 32, 72, 126, 156—157, 169.

Engels, Friedrich (1796—1860) — tatăl lui F. Engels. — 278.

Engels, Friedrich (1820—1895). — 263—265, 266, 267, 269, 276, 279, 282, 283, 284, 285, 293, 295—296, 299, 304—310, 313, 315—319, 321, 325—332, 335—338, 343, 399, 476, 478, 484, 503, 504, 510, 569.

Epicur (aprox. 341—270 î.e.n.) — filozof materialist grec, ateu. — 17, 23, 24, 27, 29—67, 68, 71—77, 78, 82, 83—93, 95—97, 98, 103, 104, 106, 108, 109, 111, 114—129, 130, 139—149, 151—160, 161—163, 169, 182, 183—193, 198, 206—212, 214—217.

Epiharm (aprox. 540—aprox. 450 î.e.n.) — poet comic grec. — 32, 72, 127.

Erdmann, Johann Eduard (1805—1892) — filozof german, hegelian de dreapta. — 342.

Ernst August (1771—1851) — rege al Hanovrei (1837—1851). — 311, 337.

Eschil (525—456 î.e.n.) — poet tragic grec, considerat părintele tragediei antice. — 61, 141, 294, 587.

Euripide (aprox. 480—aprox. 406 î.e.n.) — poet tragic grec. — 141.

Eusebiu (aprox. 264—aprox. 340) — teolog creștin din Cezareia, autor al unor lucrări de istorie a bisericii. — 37, 38, 49, 50, 74, 77, 86—88, 90.

Ewich, Johann Jakob (1788—1863) — pedagog german, unul dintre fondatorii școlii municipale din Barmen. — 314.

Eylert, Rulemann Friedrich (1770—1852) — episcop german, membru în Consiliul de Stat, Consilier intim al lui Frederic-Wilhelm al III-lea. — 337.

F

Feldmann, Gustav (n. 1820) — coleg de școală al lui Engels, mai tîrziu funcționar. — 267.

Ferdinand al VII-lea (1784—1833) — rege al Spaniei (1808, 1814—1833). — 337.

Feuerbach, Anselm (1775—1833) — criminalist german, tatăl filozofului Ludwig Feuerbach. — 14.

Feuerbach, Ludwig (1804—1872) — mare filozof materialist, unul dintre precursorii marxismului. — 89, 122, 241, 245, 257—259, 387, 395, 408, 419, 438, 477—480, 482, 510—512, 582, 608—610, 620.

Fichte, Immanuel Herman (1796—1879) — filozof idealist și teolog german ; fiul lui Johann Gottlieb Fichte. — 247, 392, 471.

Fichte, Johann Gottlieb (1762—1814) — filozof idealist subiectiv german, reprezentant al idealismului german de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea—începutul secolului al XIX-lea. — 10, 13, 200, 379, 380, 397, 413, 471.

Fleischer, Karl Moritz (1809—1876) — publicist german, colaborator al lui „Rheinische Zeitung". — 257.

Florencourt, Franz (Friedrich) von (1803—1886) — publicist german, redactorul unei serii de periodice germane ; la începutul activității sale a fost liberal, apoi a trecut pe poziții conservatoare. — 367.

Fourier, François-Marie-Charles (1772—1837) — mare socialist utopist francez. — 573.

Fould, Achile (1800—1867) — bancher și om de stat francez, orleanist, de la sfîrșitul anului 1848 bonapartist, ministru de finanțe (1849—1852 și 1861—1862). — 233.

Fouqué, Friedrich de la Motte (1777—1843) — poet romantic și publicist german, în 1840—1843 redactor-șef al lui „Zeitung für den Deutschen Adel", susținător al privilegiilor nobilimii feudale. — 288, 314, 359, 360, 371.

Frankl, Ludwig August (1810—1894) — poet romantic austriac. — 282.

Franz I (1768—1835) — împărat al Austriei (1792—1835), împărat al Sfîntului imperiu roman sub numele de Franz al II-lea (1792—1806). — 337.

Frederic al II-lea (cel Mare) (1712—1786) — rege al Prusiei (1740—1786). — 377.

Frederic Wilhelm al III-lea (1770—1840) — rege al Prusiei (1797—1840). — 337.

Frederic Wilhelm al IV-lea (1795—1861) — rege al Prusiei (1840—1861). — 398.

Freiligrath, Ferdinand (1810—1876) — poet german, la începutul activității sale romantic, apoi poet revoluționar; în 1848—1849 unul dintre redactorii lui „Neue Rheinische Zeitung", membru al Ligii comuniștilor; în deceniul al 6-lea a părăsit lupta revoluționară. — 275, 284, 314, 342, 356, 375.

Funke, Georg Ludwig Wilhelm — teolog german, hegelian de dreapta. — 566.

G

Ganganelli, Giovanni Vincenzo (1705—1774) — papa de la Roma (1769—1774) sub numele de Clement al XIV-lea. — 239.

Ganilh, Charles (1758—1836) — om politic burghez francez, economist vulgar, epigon al mercantilismului. — 567.

Gans, Eduard (aprox. 1798—1839) — profesor de drept la Universitatea din Berlin, hegelian. — 300, 314, 334, 368, 387, 391.

Gärtner, Gustav Friedrich (n. 1841) — jurist german, profesor la Universitatea din Bonn. — 15.

Gassendi, Pierre (1592—1655) — cunoscut filozof materialist francez, adept și propagator al teoriei atomiste a lui Epicur; fizician și matematician. — 23, 51, 89, 103, 116, 422.

Gerlach, von — reprezentant al birocrației reacționare prusiene, președinte al guvernului de la Köln (1839—1844). — 254.

Gesenius, Wilhelm Friedrich Herman (1786—1842) — lingvist, semitolog și teolog protestant german; raționalist. — 330.

Godefroy de Bouillon (aprox. 1060—1100) — duce al Lotaringiei Inferioare (1089—1100), unul dintre conducătorii primei cruciade. — 346.

Goethe, Johann Wolfgang (1749—1832) — mare poet și gînditor german. — 245, 267, 270, 274, 275, 280, 285, 288, 295, 297, 298, 311, 315, 317, 347, 363, 376, 408, 603, 604.

Gorgias din Leontin (aprox. 483—aprox. 375 î.e.n.) — filozof stoic grec, partizan al democrației sclavagiste. — 205.

Görres, Joseph (1776—1848) — scriitor german reacționar de orientare romantică, filolog și istoric, adept al catolicismului. — 300, 345, 346, 350, 351.

Gossner, Johannes (1773—1858) — preot german, mistic. — 316.

Gottfried von Strassburg (n. 1220) — poet german, autor al unei prelucrări în versuri a legendei despre Tristan și Isolda. — 349.

Gottsched, Johann Christoph (1700—1766) — scriitor și critic german, adept al iluminismului timpuriu din Germania din secolul al XVIII-lea; a căutat să sistematizeze limba germană literară; operele lui Gottsched, care vădesc înapoierea, provincialismul și servilismul reprezentanților literaturii germane din acea vreme, au fost criticate de scriitorii înaintați ai secolului al XVIII-lea (Lessing ș.a.). — 356.

Graeber, Friedrich (n. 1818) — coleg de școală al lui Engels, mai tîrziu pastor. — 263—268, 271, 273, 277, 280, 283—285, 295, 301, 304—307, 309—311, 312, 314, 319—321, 324, 331, 332, 358, 340.

Graeber, Herman — profesor de limbi clasice la școala municipală din Barmen. — 319.

Graeber, Wilhelm (n. 1820) — coleg de școală al lui Engels, mai tîrziu pastor. — 263—268, 269, 278, 285, 293, 297, 301, 311—313, 315, 317—319, 324, 325, 338.

Gratian, Franciscus (sec. XII) — călugăr italian, autor al unui tratat de drept canonic. — 14.

Grillparzer, Franz (1791—1872) — dramaturg austriac, de orientare moderat-liberală. — 282, 335.

Grimm, frații — Wilhelm (1786—1859) și Jakob (1785—1863) — filologi germani, adepți ai romantismului, cunoscuți autori de basme inspirate din folclorul german și din epopeile medievale germane. — 264, 351.

Grolmann, Karl Ludwig Wilhelm (1775—1829) — jurist german, autorul unor lucrări de drept penal și civil. — 14.

Grün, Anastasius (1806—1876) — poet austriac; în deceniul al 4-lea a scos anonim o serie de culegeri care cuprind critica reacțiunii feudale și catolice din Germania. — 280, 281.

Grün, Karl (1817—1887) — publicist mic-burghez german, la jumătatea deceniului al 5-lea unul dintre principalii reprezentanți ai „adevăratului socialism". — 327.

Gruppe, Otto Friedrich (1804—1876) — publicist și filozof idealist german; în 1842 a scris mai multe pamflete împotriva lui B. Bauer. — 608.

Gutenberg, Johann (aprox. 1400—1468) — tipograf german, inventatorul tiparului cu litere mobile de metal. — 357.

Gutzkow, Karl (1811—1878) — scriitor german, reprezentant al grupului literar de orientare liberală „Tînăra Germanie"; în 1838—1842 redactor al revistei „Telegraph für Deutschland". — 275, 278, 280, 281, 284, 296, 298, 302, 304, 310, 312, 316, 317, 325, 329, 331.

H

Haller, Karl Ludwig von (1768—1854) — jurist și istoric reacționar elvețian, apologet al iobăgiei și absolutismului. — 566.

Härring, Wilhelm (pseudonimul literar al lui Willibald Alexis) (1798—1871) — scriitor german, autor de romane istorice. — 280.

Hasse, Friedrich Rudolf (1808—1862) — teolog german, profesor la Universitatea din Bonn. — 247.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770—1831) — filozof german, cel mai de seamă reprezentant al filozofiei clasice germane; a elaborat multilateral dialectica idealistă, ideologul burgheziei germane. — 13—15, 23, 78, 99, 135, 197—203, 206, 242, 245, 251, 291—292, 300, 321, 329, 330, 333—334, 352, 355, 357, 359, 360, 366—368, 379, 382, 383, 384, 387—389, 391—397, 400, 405, 407—410, 412—416, 419, 422, 425, 426, 436, 438, 442, 447, 454, 465, 468, 471, 485—486, 491, 509—512, 607—615, 619—627.

Heine, Heinrich (1797—1856) — mare poet revoluționar german. — 14, 252, 274, 280, 312, 317, 332, 353, 357, 362, 380.

Heineccius, Johann Gottlieb (1681—1741) — jurist german, autorul unor lucrări de istorie a dreptului roman. — 9.

Heinrich der Löwe (1129—1195) — duce de Saxonia (1139—1181) și Bavaria (1156—1181), unul dintre principalii participanți la campaniile de cucerire duse de feudalii germani pe pămînturile slave și la războaiele feudale intestine din Germania. — 346.

Hell, Theodor — vezi *Winckler*, Theodor.

Heller, Robert (1812—1871) — scriitor și publicist german, liberal. — 282, 289.

Hengstenberg, Ernst Wilhelm (1802—1869) — teolog german, profesor la Universitatea din Berlin, reacționar fanatic. — 281, 302, 307, 308, 324, 330, 333, 341, 342, 383, 463, 474, 483, 486.

Heraclit (aprox. 540—480 î.e.n.) — filozof materialist grec din școala ioniană, unul dintre întemeietorii dialecticii. — 29, 30, 200, 211.

Herlosssohn, Karl (1804—1849) — scriitor german, liberal. — 282, 289.

Hermes, Karl Heinrich (1800—1856) — ziarist german reacționar, în 1842 unul dintre redactorii lui „Kölnische

Zeitung" ; agent secret al guvernului prusian. — 249, 250.

Hermip din Smirna (aprox. 200 î.e.n.) — scriitor grec, autor al unor biografii ale filozofilor antici. — 75.

Herodot — contemporan și discipol al lui Epicur. — 48, 52, 53, 58, 61, 94, 109, 116, 187.

Herwegh, Georg (1817—1875) — poet german, democrat mic-burghez. — 222, 252, 253, 255.

Hesiod (sec. VIII—VII î.e.n.) — poet grec, reprezentant al literaturii didactice. — 126, 208.

Hess, Moses (1812—1875) — publicist mic-burghez german, pe la mijlocul deceniului al 5-lea unul dintre principalii reprezentanți ai „adevăratului socialism". — 510, 579.

Heuser — prieten al lui Engels, din Elberfeld. — 295, 318, 319, 331, 335, 338.

Hinrichs, Hermann Friedrich Wilhelm (1794—1861) — profesor de filozofie german, hegelian de dreapta. — 333.

Hipocrate (aprox. 460—377 î.e.n.) — celebru medic grec. A pus bazele medicinii raționale. — 141, 329.

Hirzel, Bernhard (1807—1847) — preot elvețian ; orientalist. — 483.

Hoffmannswaldau, Christian (1617—1679) poet german, reprezentant al literaturii aristocrate, care exprima interesele reacțiunii feudale din Germania. — 355.

Holbach, Paul-Henri Dietrich (1723—1789) — filozof francez ateu și materialist ; unul dintre ideologii burgheziei revoluționare franceze. — 98.

Homer — cel mai mare poet epic grec, autorul poemelor epice „Iliada" și „Odiseea". — 32, 72, 127, 178, 189, 208, 294, 347.

Horațiu, Quintus Flaccus (65—8 î.e.n.) — mare poet latin. — 313.

Hotho, Heinrich Gustav (1802—1873) — estetician german, hegelian. — 355.

Houwald, Christoph Ernst (1778—1845) — dramaturg german de orientare romantică. — 297.

Hub, Ignaz (1810—1880) — poet german. — 282.

Hugo, Victor (1802—1885) — mare scriitor francez. — 354.

Hume, David (1711—1776) — filozof agnostic englez, idealist subiectiv, istoric și economist. — 24.

Hus, Jan (aprox. 1369—1415) — reformator ceh, profesor la Universitatea din Praga, inspirator al mișcării de eliberare națională și religioasă a cehilor ; acuzat de erezie, a fost ars pe rug ; erou național al poporului ceh. — 326.

I

Idomeneu din Lampsacos (aprox. 325—270 î.e.n.) — filozof grec epicurian. — 186.

Immermann, Karl (1796—1840) — scriitor, publicist, critic și dramaturg german. — 280, 297, 375—382.

Irod (73—4 î.e.n.) — rege al Iudeii (40—4 î.e.n.). — 449.

J

Jacoby, Friedrich Heinrich (1743—1819) — filozof idealist german, fideist. — 417.

Jacoby, Johann (1805—1877) — publicist și om politic german, democrat burghez ; în 1848 unul dintre conducătorii aripii de stînga din Adunarea națională prusiană ; din 1872 membru al Partidului muncitoresc social-democrat. — 497, 499, 500.

Jahn, Friedrich Ludwig (1778—1852) — scriitor și publicist german, organizatorul mișcării sportive din Germania ; a luat parte la lupta de eliberare a poporului german împotriva dominației napoleoneene ; naționalist. — 363, 365, 380.

Jean Paul (pseudonimul literar al lui Johann Paul Friedrich Ritter) (1763—1825) — scriitor satiric mic-burghez german. — 317.

Jenny — vezi *Westphalen*, Jenny von.

Jonghaus, Peter (n. 1816) — coleg de școală al lui Engels, mai tîrziu pastor. — 265, 271, 273, 274, 284, 295, 310, 314, 319.

Jung, Alexander (1799—1884) — scriitor german, publicist și istoric literar. A împărtășit concepțiile „Tinerei Germanii". — 504.

Jung, Georg (1814—1886) — jurist și publicist german, tînăr hegelian, unul

dintre fondatorii lui „Rheinische Zeitung" (1842) ; după 1866 național-liberal. — 245, 476, 484, 504.

K

Kant, Immanuel (1724—1804) — filozof idealist, reprezentant de seamă al filozofiei clasice germane. — 12, 13, 100, 136, 247, 302, 360, 379, 389, 400, 417.

Klein, Ernst Ferdinand (1744—1810) — jurist german, autorul unor lucrări de drept penal și civil. — 13.

Klopstock, Friedrich Gottlieb (1724—1803) — poet german, unul dintre primii reprezentanți ai iluminismului burghez în Germania. — 274, 463.

Knapp, Albert (1798—1864) — poet german pietist, autor de cîntece religioase. — 270, 463.

Kohl — pastor protestant din Elberfeld, pietist. — 279, 284.

Köppen, Karl Friedrich (1808—1863) — publicist radical și istoric german, tînăr hegelian. — 24, 245, 368, 475, 477, 478, 482, 484.

Kosegarten, Wilhelm (1792—1868) — publicist german cu vederi reacționare ; a apărat iobăgismul și a propovăduit întoarcerea la evul mediu. — 566.

Köstlin, Christian Reinhold (1813—1856) — jurist și poet german. — 376.

Kotzebue, August (1761—1819) — scriitor și publicist reacționar german. — 266, 268, 270.

Krummacher, Friedrich Wilhelm (1796—1868) — teolog și predicator german, pastor calvinist, conducătorul pietiștilor din Wuppertal. — 279, 283, 284, 296, 317, 339, 463, 483.

Kühne, Gustav (1806—1888) — scriitor din grupul „Tînăra Germanie". — 275, 281, 282, 317, 355.

L

Lais — numele a două hetaire care au trăit în a doua jumătate a secolului al V-lea — începutul secolului al IV-lea î.e.n. — 23, 446.

Lancellotti, Gian Paolo (1511—1591) — jurist italian, profesor de drept canonic. — 14.

Lancizolle, Karl Wilhelm (1796—1871) — jurist german, autor al unor lucrări de istorie a statelor germane, reacționar. — 566.

Laube, Heinrich (1806—1884) — scriitor german, unul dintre reprezentanții grupului literar „Tînăra Germanie", mai tîrziu mare om de teatru, regizor la teatrele din Viena. — 275, 282, 317.

Lauderdale, James, conte (1759—1839) — om politic și economist burghez englez ; a criticat teoria lui A. Smith de pe pozițiile economiei politice vulgare. — 589.

Lauterbach, Wolfgang Adam (1618—1678) — jurist german, autor al unor lucrări de drept roman. — 14.

Lavater, Johann Kaspar (1741—1801) — scriitor și teolog elvețian, fondatorul fiziognomoniei. — 301.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (1646—1716) — filozof german idealist, matematician de seamă. — 32, 51, 72, 179.

Lenau, Nikolaus (1802—1850) — scriitor, poet romantic austriac a cărui creație e pătrunsă de vederile sale antifeudale și anticatolice. — 280, 282.

Leo, Heinrich (1799—1878) — istoric și publicist german, promotor al unor opinii religioase și politice ultrareacționare, unul dintre ideologii junkerimii prusace. — 291, 292, 299, 300, 309, 313, 321, 333, 341, 390, 395, 463, 480, 481, 483, 487, 491—493, 566.

Leo, Leonardo (1694 aprox. 1745) — compozitor italian. — 318.

Leonteus din Lampsacos (aprox. sec. III î.e.n.) — filozof grec, epicurian. — 32, 71, 154.

Leroux, Pierre (1797—1871) — publicist mic-burghez francez, socialist utopist și adept al socialismului creștin. — 258.

Lessing, Gotthold Ephraim (1729—1781) — scriitor, critic și filozof german, unul dintre cei mai de seamă iluminiști ai secolului al XVIII-lea. — 13, 274, 297, 317.

Leucip (sec. V î.e.n.) — filozof materialist grec din antichitate, întemeietorul atomisticei. — 47, 49, 53, 73, 76, 81, 85—88, 187, 205, 210.

Leupold, Heinrich (m. 1865) — consul, proprietarul unei firme comerciale la care a lucrat Engels la Bremen. — 265, 269, 274.

Leupoldt, Johann Michael (1794—1874) — psihiatru german, autor al unor lucrări de medicină în care a susținut concepții religioase. — 491.

Lewald, August (1792—1871) — scriitor german, adept al grupului „Tînăra Germanie". Fondator și editor al revistei liberale „Europa" (1835—1846). — 282.

Lohenstein, Daniel (1635—1683) — poet german, reprezentant al literaturii aristocrate, exponent al intereselor reacțiunii feudale în Germania. — 355.

Loudon, Charles (1801—1844) — medic englez, membru al comisiei de cercetare a muncii în fabrici. — 522.

Ludovic al XIV-lea (1638—1715) — rege al Franței (1643—1715). — 353, 354, 356.

Ludovic al XV-lea (1710—1774) — rege al Franței (1715—1774). — 377.

Ludovic-Filip, duce de Orléans (1773—1850) — rege al Franței (1830—1848). — 256, 533.

Lucrețiu, Titus Carus (98—55 î.e.n.) — poet și filozof latin materialist, ateu. — 42—44, 46, 48, 51, 53, 56, 58, 66, 84—86, 88—92, 97, 115, 137, 163, 168—172, 178, 193.

Luden, Heinrich (1780—1847) — istoric german, profesor la Jena. — 13.

Luther, Martin (1483—1546) — reformator religios, întemeietorul protestantismului german (luteranism), ideolog al burgheziei germane. În timpul războiului țărănesc în 1524—1525, Luther s-a ridicat împotriva țărănimii răsculate și a sărăcimii orașelor, situîndu-se de partea principilor. — 239, 330, 357, 569, 570.

M

MacCulloch, John Ramsay (1789—1864) — economist englez, reprezentant al economiei politice vulgare. — 567.

Maintenon, Françoise d'Aubigné, marchiză de (1635—1719) — soția poetului Paul Scarron, favorita lui Ludovic al XIV-lea, apoi soție a acestuia (1684). — 353, 355.

Mallet, Friedrich Ludwig (aprox. 1793—1865) — teolog protestant german, pastor la Bremen, pietist, editorul unor reviste bisericești. — 335, 339, 340, 483.

Malthus, Thomas Robert (1766—1834) — preot englez, economist reacționar, ideologul aristocrației funciare imburghezite, apologet al capitalismului; promotor al teoriei reacționare a suprapopulației. — 589.

Marat, Jean-Paul (1743—1793) — revoluționar și publicist francez; unul dintre cei mai consecvenți conducători ai iacobinilor în marea revoluție franceză. — 480, 485.

Marbach, Oswald (1810—1890) — scriitor și poet german, a editat o serie de cărți populare germane. — 334, 345, 346, 348, 349, 351.

Marcus Aurelius Antonius (Marc Aureliu) (121—180) — împărat roman (161—180) și filozof; adept al filozofiei stoice. — 446.

Marggraf, Hermann (1809—1864) — scriitor și publicist german. — 317.

Marheineke, Philipp Konrad (1780—1846) — teolog protestant german și istoric al creștinismului, hegelian de dreapta. — 249, 300.

Marius, Caius (aprox. 156—86 î.e.n.) — comandant de oști și om de stat roman, consul (107, 104—100, 86 î.e.n.). — 78.

Märklin, Christian (1807—1849) — teolog german, hegelian; în 1839—1840 a publicat trei pamflete împotriva pietismului. — 307, 333.

Marx, Eduard (1826—1837) — fratele lui K. Marx. — 45.

Marx, Heinrich (1782—1838) — tatăl lui K. Marx, avocat, apoi consilier juridic la Trier. — 8, 9, 14—16.

Marx, Henriette (1787—1863) — mama lui K. Marx. — 16, 255.

Marx, Karl (1818—1883). — 9—11, 12—16, 23, 81, 241—257, 477—478, 484, 486, 509, 510, 512.

Mayer, Eduard — avocat din Köln, membru al consiliului de supraveghere a lui „Rheinische Zeitung". — 250.

Mehmed-Ali (1769—1849) — cîrmuitor al Egiptului (1805—1849), a înfăptuit o serie de reforme progresiste. — 372.

Mengs, Anton Raphael (1728—1779) — pictor și estetician german; reprezentant al clasicismului. — 316.

Menken, Gottfried (1768—1831) — teolog protestant german, pastor la Bremen, pietist. — 339.

Menzel, Wolfgang (1798—1873) — scriitor și critic reacționar german ; naționalist. — 281, 288, 300, 317, 326, 366.

Metrodor din Hios (aprox. sec. IV î.e.n.) — filozof grec, discipol al lui Democrit. — 75, 90, 130, 183—185, 188, 189.

Metrodor din Lampsacos cel Tînăr (aprox. 331 — aprox. 277 î.e.n.) — filozof grec, epicurian. — 55, 144.

Meyen, Eduard (1812—1870) — publicist german, tînăr hegelian. A evoluat spre *național-liberali*. — 249, 252—253, 475, 483, 484.

Michelet, Karl Ludwig (1801—1893) — filozof idealist german, hegelian ; profesor la Universitatea din Berlin. — 291, 292, 299, 300, 313, 391.

Miguel, don (1802—1866) — rege al Portugaliei (1828—1833). — 337.

Mill, James (1773—1836) — economist burghez englez ; vulgarizator al teoriei lui Ricardo ; filozof utilitarist. — 563, 567, 570, 591, 599.

Mosen, Julius (1803—1867) — scriitor german, epigon romantic. — 220—222, 275.

Möser, Justus (1720—1794) — publicist și istoric german cu vederi conservatoare. — 566.

Mozart, Wolfgang Amadeus (1756—1791) — mare compozitor austriac. — 316, 374.

Mügge, Theodor (1806—1861) — scriitor și publicist german, tînăr hegelian. — 474.

Mühlenbruch, Christian Friedrich (1785—1843) — jurist german, specialist în dreptul roman. — 14.

Müller, Julius (1801—1878) — teolog protestant german. — 483, 484.

Mundt, Theodor (1808—1861) — scriitor german, unul dintre reprezentanții grupului literar „Tînăra Germanie" ; mai tîrziu profesor de literatură și istorie la Breslau și Berlin. — 275, 281, 282, 310, 312, 317, 332, 348, 355.

N

Napoleon I Bonaparte (1769—1821) — împărat al Franței (1804—1814 și 1815). — 256, 335, 337, 354, 357, 364, 366, 380, 466, 485, 493.

Napoleon François-Charles-Joseph, duce de Reichstadt (1811—1832) — fiul lui Napoleon I. — 256.

Nausiphanes (sec. IV. î.e.n.) — filozof grec, discipol al lui Democrit. — 75.

Neander, August (1789—1850) — teolog protestant și istoric al creștinismului. — 301, 305, 309, 312, 330, 342, 383, 436.

Nicolai, Friedrich (1733—1811) — scriitor german, adept al „absolutismului luminat", i-a combătut pe Goethe, Kant, Fichte. — 200.

Nicolaie I (1796—1855) — împărat al Rusiei (1825—1855). — 335, 337.

Nicolaos din Damasc (n. aprox. 64 î.e.n.) — istoric și filozof grec, discipol al lui Aristotel. — 31, 71, 103.

Nitzsch, Karl Immanuel (1787—1868) — teolog, predicator și profesor de teologie la Universitatea din Bonn și Berlin. — 342, 483.

Nork, Friedrich (adevăratul nume Friedrich Korn) (aprox. 1803—1850) — scriitor german, a prelucrat miturile antice. — 289.

Nürnberger, Joseph Emil (1779—1848) — traducător și comentator german al unor autori greci și latini. — 48.

O

Oppenheim, Dagobert (1809—1889) — publicist german, tînăr hegelian, unul dintre redactorii responsabili ai lui „Rheinische Zeitung" ; ulterior s-a retras din activitatea politică. — 250—251.

Otto I (1815—1867) — prinț al Bavariei, apoi rege al Greciei (1832—1862). — 328.

Ovidiu (Publius Ovidius Naso) (43 î.e.n. — aprox. 17 e.n.) — poet latin. — 13.

Owen, Robert (1771—1858) — socialist utopist englez. — 577.

P

Paniel, Karl Friedrich (1803—1856) — teolog protestant german, pastor la Bremen, raționalist. — 338, 339.

Parmenide din Eleea (sfîrșitul sec. VI — începutul sec. V î.e.n.) — filozof grec, reprezentant al materialismului metafizic. — 32, 76, 160.

Pecqueur, Constantin (1801—1887) —

economist francez, socialist utopist. — 522, 533.
Pericle (aprox. 493—429 î.e.n.) — om de stat și strateg din Atena antică (444—429 î.e.n.) ; a contribuit la consolidarea democrației sclavagiste. — 328.
Petrarca, Francesco (1304—1374) — mare poet italian din epoca Renașterii. — 294.
Pfützner — avocat german, corespondentul din Dresden al lui „Rheinische Zeitung". — 257.
Philippi, Friedrich Adolf (1803—1882) — teolog protestant german. — 322, 468.
Philopon (sau Ioan Gramaticul) (sfîrșitul sec. V — începutul sec. VI) — filozof idealist și teolog grec. — 49, 86, 88.
Pitagora (aprox. 571—497 î.e.n.) — matematician grec din antichitate ; filozof idealist, ideolog al aristocrației sclavagiste. — 126.
Platen, August (1796—1835) — poet german, liberal. — 280.
Platon (427—347 î.e.n.) — filozof antic, fondatorul idealismului obiectiv ca sistem închegat în filozofia greacă, ideolog al aristocrației sclavagiste. — 30, 32, 60, 82, 126, 136, 137, 156, 159—160, 191, 197, 199—204, 210.
Plotin (aprox. 204—270) — filozof mistic grec, reprezentantul principal al neoplatonismului. — 204.
Plutarh (aprox. 46 — aprox. 120) — istoric și filozof idealist grec. — 23, 24, 27, 44, 46, 48, 49, 53, 68—77, 83—90, 98—99, 116, 130, 139—155, 159—160, 161, 163, 168, 212.
Plümacher, Friedrich (n. 1819) — coleg de școală al lui Engels, mai tîrziu pastor. — 265, 273, 284, 308, 338.
Poitiers, Guillaume, duce de (1071 — aprox. 1127) — poet-trubadur din evul mediu. — 371.
Pol, Johann — pastor protestant din Hedfeld (nu departe de Wuppertal), autor al unor versuri cu conținut religios. — 278.
Polyaen din Lampsacos — matematician și filozof epicurian grec. — 184.
Posidonios din Apamea (aprox. 135 — aprox. 51 î.e.n.) — filozof stoic grec. — 31, 71, 103.
Praxiphanes (sec. IV î.e.n.) — filozof grec, discipol al lui Aristotel. — 75.
Protagora din Abdera (aprox. 480 — aprox. 411 î.e.n.) — filozof sofist grec, ideolog al democrației sclavagiste. — 205, 210.
Proudhon, Pierre-Joseph (1809—1865) — publicist francez, ideolog al micii burghezii, unul dintre fondatorii anarhismului. — 520, 559, 573, 592, 595, 596.
Pruiz, Robert (1816—1872) — poet german, publicist și istoric literar, burghez liberal ; a întreținut relații cu tinerii hegelieni. — 257, 342, 473.
Pyrron (aprox. 365 — aprox. 275 î.e.n.) — filozof grec, fondatorul scepticismului. — 75, 127, 128.
Pythocles — contemporan și discipol al lui Epicur. — 39, 52, 61, 94, 118, 184, 185.

O

Quesnay, François (1694—1774) — medic și economist francez, fondatorul școlii fiziocraților. — 571.

R

Rachel, Elisabeth Félix (1821—1858) — mare tragediană franceză, a readus pe scenă tragediile clasicismului francez. — 354.
Racine, Jean (1639—1699) — dramaturg francez, reprezentant de seamă al clasicismului francez. — 354.
Ranke, Leopold (1795—1886) — istoric german, reacționar, ideolog al iunkerimii prusace. — 335.
Raupach, Ernst (1784—1852) — dramaturg la curtea prusiană. — 285, 297, 356.
Reichardt, Johann Friedrich (1752—1814) — compozitor și muzicolog german, cunoscut mai ales ca autor al unor cîntece compuse pe versuri de Goethe. — 317.
Reimarus, Hermann Samuel (1694—1768) — filozof deist și filolog german, reprezentant al iluminismului din secolul al XVIII-lea în Germania. — 14.
Ricardo, David (1772—1823) — economist englez, unul dintre cei mai de seamă reprezentanți ai școlii bur-

gheze clasice. — 563, 567, 569, 570, 589, 590, 600.
Riedel, Karl (1804—1878) — publicist radical german, hegelian. — 387.
Ringseis, Johann Nepomuk (1785—1880) — medic german, profesor la Universitatea din München, luptător în slujba religiei. — 398, 492.
Ritter, Heinrich (1791—1869) — istoric german, autor al unor lucrări de istorie a filozofiei, s-a situat pe poziții religioase-idealiste. — 49, 72, 86, 132, 205.
Robespierre, Maximilien de (1758—1794) — una dintre cele mai marcante figuri ale revoluției franceze ; conducătorul iacobinilor ; șeful guvernului revoluționar al Convenției (1793—1794). — 480, 485.
Rosenkranz, Johann Karl Friedrich (1805—1879) — filozof hegelian german și istoric al literaturii ; profesor la Königsberg. — 334, 355.
Rosini, Carlo Maria (1748—1836) — istoric și arheolog italian, comentator și editor al lui Epicur. — 50, 87.
Rosini, Gioacchino (1792—1868) — compozitor italian. — 374.
Rothe, Moritz — pastor protestant din Bremen, raționalist. — 340,
Rotteck, Karl Venceslav (1775—1840) — istoric și om politic liberal german. — 337.
Rötscher, Heinrich Theodor (1803—1871) — estetician și critic de teatru german, adept al filozofiei lui Hegel. — 357.
Rückert, Friedrich (1788—1866) — poet romantic german, a tradus din poezia orientală. — 270, 274, 280, 282.
Ruge, Arnold (1802—1880) — publicist german, tînăr hegelian, radical burghez ; după 1866 — național-liberal. — 241—250, 251—257, 334, 341, 387, 394, 473, 474, 479, 487, 503, 504.
Runkel, Martin — publicist german, în 1839—1843 — redactor al publicației conservatoare „Elberfelder Zeitung". — 296.
Rutenberg, Adolf (1808—1869) — publicist german, tînăr hegelian ; după 1866 — național-liberal. — 15, 250, 252, 477, 478.

S

Sack, Karl Heinrich (1789—1875) — teolog protestant german, profesor la Bonn. — 247, 463, 471—474, 481, 482, 484—486, 487.
Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy (1760—1825) — mare socialist utopist francez. — 567, 573.
Sallet, Friedrich von (1812—1843) — poet german de orientare liberală. În scrierile sale a combătut bigotismul. — 238—240.
Savigny, Friedrich Karl von (1779—1861) — jurist german, șeful școlii istorice reacționare a dreptului. — 10, 14.
Say, Jean-Baptiste (1767—1832) — economist burghez francez ; reprezentant al economiei politice vulgare. — 525, 528, 536, 537, 539, 540, 563, 570, 589, 598, 600, 601.
Schaubach, Johann Konrad (1764—1849) — astronom german, autor al unor cercetări de istorie a astronomiei antice. — 42, 52—53, 83, 89, 188.
Schelling, Friedrich Wilhelm (1775—1854) — filozof german, reprezentant al idealismului clasic german de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea — începutul secolului al XIX-lea, ulterior dușman înverșunat al științei, apărător al religiei. — 14, 99, 100, 258, 379, 383—390, 391—393, 396—400, 419, 422—430, 434—439, 503.
Schiller, Friedrich (1759—1805) — mare poet și dramaturg german. — 221, 266, 268, 270, 274, 285, 297, 298, 312, 313, 314, 345.
Schlegel, Friedrich von (1772—1829) — critic literar german, filolog și poet, unul dintre teoreticienii romantismului timpuriu ; s-a ocupat și de filozofie. — 200.
Schleiermacher, Friedrich (1768—1834) — predicator, teolog și filozof german, adversar al lui Hegel. — 304, 309, 329, 334.
Schneider, Johann Gottlob (1750—1822) — filolog german, autor al unor cercetări de istorie a științelor naturii. — 48.
Schnezler, August (1809—1853) — poet și gazetar german. — 282.

Schubarth, Karl Ernst (1796—1861) — publicist german conservator, profesor la gimnaziul din Hirschberg. — 300, 357, 390.

Schücking, Cristoph Bernhard Levin (1814—1883) — scriitor și gazetar german, din 1845 — colaborator al lui „Kölnische Zeitung". — 282.

Schulz, Wilhelm (1797—1860) — publicist german, participant la revoluția din 1848—1849, a făcut parte din aripa de stînga a Adunării naționale de la Frankfurt. — 520—523, 532, 536.

Schwab, Gustav (1792—1850) — poet german, romantic-reacționar, autor al unor prelucrări de poezii populare germane și mituri ale antichității clasice. — 279, 346.

Schwegler, Albert (1819—1857) — teolog, filozof, filolog și istoric german. — 257.

Scott, sir Walter (1771—1832) — romancier englez, născut în Scoția, creatorul romanului istoric vest-european. — 288.

Scribe, Augustin-Eugène (1791—1861) — cunoscut dramaturg francez. — 374.

Seneca, Lucius Annaeus (aprox. 4 î.e.n. — 65 e.n.) — filozof și om politic roman, reprezentant de seamă al școlii neostoice. — 36, 39, 74—77, 85, 183, 190, 192.

Sextus Empiricus (sec. II e.n.) — filozof sceptic grec. — 32, 33, 53, 58, 72, 74, 75, 86, 90—92, 116, 125, 126, 128, 130, 144, 198, 206.

Shakespeare, William (1564—1616) — cel mai mare poet și dramaturg al Renașterii engleze. — 219, 220, 222, 297, 298, 380, 603—604.

Shelley, Percy Bysshe (1792—1822) — poet englez, reprezentant al romantismului revoluționar, ateu. — 313.

Simplicius (sec. VI) — filozof neoplatonian grec, comentator al lui Aristotel. — 37, 49, 56, 73, 76, 77, 82, 84, 86, 89—91, 117.

Simrock, Karl (1802—1876) — poet și filolog german, autor al unor prelucrări din literatura germană veche. — 345, 348, 351.

Sismondi, Jean-Charles-Léonard-*Simonde de* (1773—1842) — economist și istoric elvețian, a criticat capitalismul de pe poziții mic-burgheze. — 566.

Skarbek, Frederic, conte (1792—1866) — economist și scriitor polonez. — 598—601.

Smidt, Johann (1773—1857) — primarul orașului Bremen. — 339.

Smit, Feodor Ivanovici (aprox. 1787—1865) — istoric rus. — 316.

Smith, Adam (1723—1790) — economist englez, unul dintre cei mai de seamă reprezentanți ai economiei politice clasice burgheze. — 513, 517, 525—531, 534—541, 563, 564, 569—571, 597—600.

Socrate (aprox. 469 — aprox. 399 î.e.n.) — filozof idealist din Grecia antică, ideolog al aristocrației sclavagiste. — 30, 32, 59, 126, 131—136, 154, 160, 161, 191, 197, 199—201, 204, 379, 417.

Solger, Karl Wilhelm Ferdinand (1730—1819) — estetician și filozof mistic german. — 13.

Sołtyk, Roman, conte (1791—1843) — ofițer polonez, participant la răscoala de eliberare națională din 1830—1831 din Polonia. — 316.

Sotion din Alexandria (sec. II î.e.n.) — filozof grec, autorul unor studii de istorie a filozofiei grecești antice „Succesiunile filozofilor". — 31, 71, 103.

Spinoza, Baruch (Benedict) (1632—1677) — filozof materialist olandez, ateu. — 48, 202, 302, 421, 422.

Stahl, Friedrich Julius (1802—1861) — jurist german, om politic de orientare extremist reacționară. — 383, 398.

Steffens, Henric (1773—1845) — filozof și scriitor german de origine norvegiană ; adept al lui Schelling. — 366.

Sternberg, Alexander, baron von Ungern (1806—1868) — literat german cu vederi reacționare, a idealizat aristocrația feudală medievală. — 354, 371.

Stieglitz, Heinrich (1801—1849) — poet german. — 275.

Stier, Rudolf Ewald (1800—1862) — teolog și pastor protestant german. — 284, 320.

Stilpon din Megara (sec. IV. î.e.n.) —

filozof idealist grec, discipol al lui Socrate. — 32, 161, 162, 183, 184.

Stirner, Max (pseudonim pentru Johann Kaspar Schmidt) (1806—1856) — filozof german, tînăr hegelian și teoretician al anarhismului mic-burghez. — 476, 478, 484.

Stobeu (Stobaios), Ioannes (aprox. sec. V) — scriitor grec, a alcătuit o culegere de texte din circa 500 de autori greci din antichitate. — 37, 39, 49, 50, 53, 58, 76, 77, 82, 83, 87, 90—92, 185, 186, 187, 192.

Strauss, David Friedrich (1808—1874) — filozof și publicist german, tînăr hegelian, după 1866 — național-liberal. — 283, 301, 305, 308, 310, 315, 324, 329, 330, 332—335, 341, 355, 368, 387, 395, 419, 435, 466, 607.

Strücker — prieten din tinerețe al lui Engels. — 266, 267, 271, 284, 314.

Stucke, Karl Friedrich (1800—1871) — medic german, membru al consiliului de supraveghere a lui „Rheinische Zeitung". — 256.

Stuhr, Peter (1787—1851) — istoric german, autor al unor studii de istorie a religiei, profesor de filozofie la Universitatea din Berlin. — 429.

Swedenborg, Emanuel (1688—1772) — filozof mistic suedez, reacționar extremist. — 81.

T

Tacit, Publius Cornelius (aprox. 55 — aprox. 120) — istoric și om politic roman. — 13.

Taglioni, Maria (1804—1884) — renumită balerină italiană, reprezentantă a școlii clasice de balet. — 275.

Tales din Milet (aprox. 625 — aprox. 550 î.e.n.) — filozof și matematician grec din antichitate, fondatorul școlii filozofice materialiste din Milet. — 131, 200.

Talleyrand-Périgord, Charles-Maurice de, prince de Bénévent (1754—1838) — celebru diplomat francez, ministru de externe (1797—1799, 1799—1807, 1814, 1815), cunoscut pentru lipsa de principialitate politică și corupția sa. — 256.

Temistocle (aprox. 525 — aprox. 460 î.e.n.) — om de stat și comandant de oști grec din epoca războaielor greco-persane; reprezentantul curentului radical democrat din Atena. — 198.

Themistios (sec. IV) — filozof grec, comentator al lui Aristotel. — 81.

Thibaut, Anton Friedrich Justus (1772—1840) — jurist german, specialist în drept civil, istoric și critic al dreptului roman. — 9.

Tholuck, August (1799—1877) — teolog protestant german, pietist. — 330, 334, 335, 341, 342.

Tieck, Ludwig (1773—1853) — romancier și estetician german, poet și dramaturg. A orientat romantismul german către fantastic. A prelucrat o serie de cărți populare germane. — 274, 280, 346, 349, 351.

Tiele — pastor protestant în apropiere de Bremen, pietist. — 320.

Torstrick, Johann Adolf (1821—1877) — prieten al lui Engels de la Bremen, mai tîrziu profesor; a studiat opera lui Aristotel. — 318, 319, 329.

Trendelenburg, Adolf (1802—1872) — filozof idealist german, autor al unor comentarii asupra operei lui Aristotel. — 33, 72.

Tromlitz, A. — vezi *Witzleben*, August.

Tucidide (aprox. 460—400 î.e.n.) — mare istoric grec, autorul lucrării „Războiul peloponeziac". — 316.

U

Uhland, Ludwig (1787—1862) — poet romantic german. — 274, 282, 288.

V

Varnhagen von Ense, Karl August (1785—1858) — scriitor și critic german de orientare liberală. — 317.

Varnhagen von Ense, Rahel (1771—1833) — soția lui Karl August Varnhagen von Ense, celebră pentru salonul literar pe care l-a ținut la Berlin. — 275.

Vatke, Wilhelm (1806—1882) — teolog protestant german, hegelian, profe-

sor la Universitatea din Berlin. — 241, 247.

Venedey, Jakob (1805—1871) — publicist radical german, om politic, după revoluția din 1848—1849 — liberal. — 324, 328.

Villegardelle, François (1810—1856) — publicist francez, adept al lui Fourier, mai tîrziu comunist utopist. — 576.

Vincke, Friedrich Ludwig (1774—1844) — om de stat prusian. — 566.

Voltaire (Arouet), François-Marie (1694—1778) — filozof deist francez, scriitor satiric, istoric ; reprezentant de seamă al iluminismului din secolul al XVIII-lea, a luptat împotriva absolutismului și catolicismului. — 244, 461, 466, 475, 484—486.

W

Wachsmann, Karl Adolf von (1787—1862) — scriitor și publicist german cu vederi liberale moderate. — 282, 288.

Wegscheider, Julius August Ludwig (1771—1849) — teolog protestant german, raționalist. — 330.

Weisse, Christian Herman (1801—1866) — filozof german, reprezentant al așa-numiților filozofi pozitivi, care l-au criticat pe Hegel de pe poziții de dreapta. — 312.

Weitling, Wilhelm (1808—1871) — militant de seamă al mișcării muncitorești din Germania în perioada apariției acesteia ; de profesiune croitor, a propagat comunismul utopic egalitar. — 510.

Wenning-Ingenheim, Johann Nepomuk (1790—1831) — jurist german, profesor de drept civil la universitățile din Landshut și München. — 14.

Westphalen, Carolina von (m. 1856) — mama lui Jenny von Westphalen. — 256.

Westphalen, Ferdinand von (1799—1876) — om de stat prusian reacționar, ministru de interne (1850—1858), frate vitreg al soției lui Marx, Jenny. — 246.

Westphalen, Jenny von (1814—1881) — din 1843 soție, prietenă și colaboratoare a lui K. Marx. — 9, 14—16, 255, 256.

Westphalen, Ludwig von (1770—1842) — consilier intim la Trier, tatăl lui Jenny von Westphalen. — 19, 21, 242.

Wichelhaus, Johannes (1819—1858) — teolog protestant, a învățat împreună cu Engels la liceul din Elberfeld. — 311.

Wieland, Christoph Martin (1733—1813) — scriitor german din epoca iluminismului. — 266, 274.

Wienbarg, Ludolf (1802—1872) — poet și teoretician al grupului „Tînăra Germanie". — 281, 312, 316, 317.

Wigand, Otto (1795—1870) — editor și librar german, proprietarul unei firme din Leipzig care publica lucrările scriitorilor radicali. — 15, 241, 473, 474, 479, 481, 482, 484, 485.

Wihl, Ludwig (1807—1882) — scriitor și critic german, a aderat la grupul literar „Tînăra Germanie". — 282.

Winckelmann, Johann Joachim (1717—1768) — arheolog și istoric al artei antice, reprezentant al iluminismului din secolul al XVIII-lea în Germania. — 13.

Winkler, Theodor (pseudonim literar — Theodor Hell) (1775—1856) — scriitor și gazetar german cu vederi reacționare. — 280, 282, 289, 290.

Witzleben, August (pseudonim literar — A. Tromlitz) (1773—1839) — scriitor burghez german, autor al unor romane superficiale și al unor nuvele pe teme istorice. — 282, 288.

Wurm, Gustav (1819—1888) — coleg de școală al lui Engels ; mai tîrziu filolog. — 265, 267, 269, 271, 274, 280, 293, 295, 299, 301, 311, 319, 338, 340.

X

Xenocrate din Chalcedon (aprox. 396—314 î.e.n.) — filozof grec, discipol al lui Platon, conducătorul Academiei antice (339—314 î.e.n.). — 156.

Xenofan din Colofon (aprox. 580 — aprox. 470 î.e.n.) — filozof și poet grec, reprezentant al materialismului

metafizic, fondatorul școlii eleate. — 60, 72, 93, 206.

Z

Zedlitz, Joseph Cristian (1790—1862) — poet austriac, reprezentant al romantismului reacționar, adept al lui Metternich. — 282.

Ziegler und Kliphausen, Heinrich Anselm von (1663—1696) — scriitor german, reprezentant al literaturii aristocratice. — 355.

Zenon din Eleea (sec. V. î.e.n.) — filozof grec, reprezentant al materialismului metafizic și al dialecticii subiective a conceptelor. — 72, 191, 198.

Zenon din Kition (aprox. 336 — aprox. 264 î.e.n.) — filozof grec, fondatorul stoicismului. — 208.

„*Abendzeitung*" (Dresden şi Leipzig). — 276, 289.
„*Adelszeitung*" — vezi „*Zeitung für den Deutschen Adel*".
„*Allgemeine Berliner Kirchenzeitung*". — 392.
„*Allgemeine Preussische Staatszeitung*" (Berlin). — 247, 499.
„*Allgemeine Zeitung*" (Augsburg). — 220—222, 231.
„*Archiv für Philologie und Pädagogik*" (Leipzig). — 83.
„*Athenäum für Wissenschaft, Kunst und Leben. Eine Monatschrift für das gebildete Deutschland*" (Nürnberg), din 1841 „*Athenäum. Zeitschrift für das gebildete Deutschland*" (Berlin). — 299, 391.
„*Berliner Conversationsblatt*". — 295.
„*Berliner politisches Wochenblatt*" — 359, 369.
„*Bremer Kirchenbote*". — 333, 334.
„*Bremer Stadtbote*". — 295.
„*Der Christenbote. Ein kirchlich-religiöses Sonntagsblatt*" (Stuttgart). — 483.
„*Deutsch-Französische Jahrbücher*" (Paris). — 256, 258, 510.
„*Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*" (Leipzig). — 241, 242, 249, 254, 256, 387, 391, 395, 474, 503.
„*Deutscher Musenalmanach*" (Leipzig). — 15, 293, 295, 299.
„*Deutsche Tribüne*" (München, Homburg). — 251.
„*Deutsche Vierteljahrsschrift*" (Stuttgart şi Tübingen). — 536.
„*Elberfelder Zeitung*". — 296.
„*Elegante Zeitung*" — vezi „*Zeitung für die elegante Welt*".
„*Europa. Chronik der gebildeten Welt*". (Stuttgart). — 282, 376.
„*Evangelische Kirchenzeitung*" (Berlin). — 280—283, 300, 302, 305, 307, 308, 309, 324, 333, 392, 491.
„*Gesellschafter, oder Blätter für Geist und Herz*" (Berlin). — 295.
„*Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*". — 341, 355, 367, 368, 394, 473, 474, 479, 484, 487.
„*Hannoversche Zeitung*". — 249.
„*Jahrbücher*" — vezi „*Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*".
„*Jahrbücher der Gegenwart*" (Stuttgart şi Tübingen). — 256.
„*Jahrbuch der Literatur*" (Hamburg). — 282.
„*Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*" (Berlin). — 330, 393.
„*Kölnische Zeitung*". — 238, 249.
„*Der Komet. Unterhaltungsblatt für gebildete Stände*" (Leipzig). — 289.
„*Königlich-Preussische Staats-Kriegs- und Friedens-Zeitung*" (Königsberg). — 249, 501.
„*Königsberger Zeitung*" — vezi „*Königlich-Preussische Staats-Kriegs- und Friedens-Zeitung*".
„*Kriminalistische Zeitung für die Preussischen Staaten*" (Berlin). — 494, 495.

„*Leipziger Allgemeine Zeitung*". — 254, 457, 500
„*Literarischer Anzeiger für christliche Theologie und Wissenschaft überhaupt*" (Halle). — 334, 392.
„*Literarische Zeitung*" (Berlin). — 257, 491.
„*Literaturblatt*" (Stuttgart și Tübingen). — 276, 280.
„*Der Menschenfreund, eine religiöse Zeitschrift*" (Berlin). — 285.
„*Morgenblatt für gebildete Leser*" (Stuttgart și Tübingen). — 276.
„*Preussische Staats-Zeitung*" — vezi „*Allgemeine Preussische Staats-Zeitung*".
„*Révolutions de France et de Brabant*" (Paris). — 566.
„*Rhein- und Mosel-Zeitung*" (Koblenz). — 238—240.
„*Rheinisches Jahrbuch für Kunst und Poesie*" (Köln). — 375.
„*Rhcinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe*" (Köln). — 219—222, 237, 240, 246 255, 257, 490, 493, 495, 501, 502, 504.
„*Rosen, Zeitschrift für die gebildete Welt*" (Leipzig). — 289.
„*Staats-Zeitung*" — vezi „*Allgemeine Preussische Staats-Zeitung*".
„*Telegraph für Deutschland*" (Hamburg). — 276, 278, 284, 296, 299, 314, 316, 332, 342, 351, 356, 361, 374, 382, 390.
„*Tribüne*" — vezi „*Deutsche Tribüne*".
„*Trier'sche Zeitung*". — 238.
„*Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie*" (Bonn). — 392.
„*Zeitschrift für spekulative Physik*" (Jena și Leipzig). — 385.
„*Zeitung für den Deutschen Adel*" (Leipzig". — 357—361.
„*Zeitung für die elegante Welt*" (Leipzig). — 275, 314.

CUPRINS

PREFAȚĂ VII—XI

K. MARX (1835—1843)

REFLECȚIILE UNUI TÎNĂR LA ALEGEREA PROFESIUNII 3—7

SCRISOARE CĂTRE TATĂL SĂU 8—16

DEOSEBIREA DINTRE FILOZOFIA NATURII LA DEMOCRIT ȘI FILOZOFIA NATURII LA EPICUR 17—67

Dedicație 19

Prefață 23

Cuprins 27

Partea întîi. Deosebirea dintre filozofia naturii la Democrit și filozofia naturii la Epicur în general 29—40

I. Obiectul cercetării 29

II. Opinii despre raportul dintre fizica lui Democrit și fizica lui Epicur 31

III. Dificultățile care apar la identificarea filozofiei naturii la Democrit cu filozofia naturii la Epicur 33

Partea a doua. Despre deosebirea dintre fizica lui Democrit și fizica lui Epicur în particular 41—67

Capitolul întîi. Devierea atomului de la linia dreaptă 41

Capitolul al doilea. Calitățile atomului 48

Capitolul al treilea. Atomi principii și atomi-elemente 52

Capitolul al patrulea. Timpul 56

Capitolul al cincilea. Meteorii 59

Fragment din anexă:

Critica polemicii lui Plutarh împotriva teologiei lui Epicur 68—70

II. Nemurirea individuală
1. Despre feudalismul religios. Iadul gloatei 68
Note 71—100
Partea întîi 71
Partea a doua 83
Anexă 98

CAIETE DE ISTORIE A FILOZOFIEI EPICURIENE, STOICE ŞI SCEPTICE 101—217
Caietul întîi 103—115
Caietul al doilea 116—138
Caietul al treilea 139—160
Caietul al patrulea 161—182
Caietul al cincilea 183—188
Caietul al şaselea 189—207
Caietul al şaptelea 208—217

TACTICA POLEMICĂ A ZIARULUI DIN AUGSBURG 219—222
CU PRIVIRE LA COMISIILE STĂRILOR DIN PRUSIA 223—237
„RHEIN- UND MOSEL-ZEITUNG" CA MARE INCHIZITOR 238—240
SCRISORI DIN PERIOADA 1842—1843 241—259

F. ENGELS (1838—1842)

SCRISORI CĂTRE FRAŢII GRAEBER 263—343
CĂRŢILE POPULARE GERMANE 344—351
SEMNE RETROGRADE ALE TIMPULUI 352—356
REQUIEM PENTRU „ADELSZEITUNG" 357—361
ERNST MORITZ ARNDT 362—374
„MEMORIILE" LUI IMMERMANN 375—382
SCHELLING DESPRE HEGEL 383—390
SCHELLING ŞI REVELAŢIA 391—441
SCHELLING — FILOZOFUL ÎNTRU HRISTOS 442—462
CUTEZĂTOR AMENINŢATĂ, DAR MINUNAT SLOBOZITA BIBLIE 463—487
LIBERALISMUL NORD ŞI SUD-GERMAN 488—490
POLEMICA ÎMPOTRIVA LUI LEO 491—493
ÎNCETAREA APARIŢIEI LUI „KRIMINALISTISCHE ZEITUNG" 494—495
CONTRIBUŢII LA CRITICA LEGILOR PRUSIENE CU PRIVIRE LA PRESĂ 496—502
SCRISOARE CĂTRE ARNOLD RUGE 503—504

K. MARX (1844)

MANUSCRISE ECONOMICO-FILOZOFICE DIN 1844 507—627

Prefață 509—512

Salariul 513—524

Profitul la capital 525—536

1) Capitalul 525

2) Profitul la capital 526

3) Dominația capitalului asupra muncii și motivele capitalistului 528

4) Acumularea capitalurilor și concurența dintre capitaliști 529

Renta funciară 537—548

[Muncă înstrăinată] 549—561

[Opoziția dintre capital și muncă. Proprietate funciară și capital] 562—568

[Proprietate privată și muncă. Părerile mercantiliștilor și ale fiziocraților, părerea lui Adam Smith, a lui Ricardo și a școlii sale] 569—572

[Proprietate privată și comunism. Diverse stadii de dezvoltare a concepțiilor comuniste. Comunismul rudimentar, egalitarist și comunismul ca socialism care coincide cu umanismul] 573—585

[Semnificația trebuințelor umane în condițiile dominației proprietății private și în condițiile socialismului. Deosebirea dintre bogăția risipitoare și bogăția producătoare. Diviziunea muncii în societatea burgheză] 586—601

[Puterea banilor în societatea burgheză] 602—606

[Critica dialecticii hegeliene și a filozofiei hegeliene în general] 607—627

ADNOTĂRI 629—646

INDICE DE NUME 647—663

INDICE BIBLIOGRAFIC 664—665