

Proletari din toate țările, uniți-vă !

G. V. PLEHANOV

Inscr. 90851.-

CONTRIBUȚIUNI
LA
ISTORIA MATERIALISMULUI
HOLBACH — HELVETIUS — MARX



EDITURA PARTIDULUI COMUNIST ROMÂN

1947

CONTROL 1953

1956

Biblioteca Centrală Universitară
BUCUREȘTI
Cota 82.543
Inventar 71.795

PC 129/00

B.C.U. Bucuresti

C74795

Traducerea de față a fost întocmită în colectivul de redacție al Editurii
Partidului Comunist Român, după originalul în limba germană, apărut în
Editura în Limbi Străine, Moscova, 1940.

Cuvânt înainte

Cartea lui G. V. Plehanov, „Contribuțiuni la istoria materialismului“, a apărut pentru prima dată în 1896, și anume în limba germană. O ediție completă rusă a fost scoasă deabia în anul 1922, adică după Marea Revoluție Socialistă din Octombrie.

Din scrierile filosofice ale lui Plehanov, această carte este desigur una dintre cele mai bune. Lenin spune într'o notă: „...acei discipoli (ai lui Marx — N. E. M.) care nu se sprijineau pe Kant, ci pe materialismul filosofic dinaintea lui Marx pe de o parte, și pe idealismul dialectic pe de altă parte, au dat prezentări destul de încheiate și de valoroase ale materialismului dialectic, arătând că el reprezintă produsul natural și necesar al întregii evoluții moderne a filosofiei și a științei sociale. Nu am decât să mă refer la opera cunoscută a d-lui Beltov¹⁾ din literatura rusă, precum și la „Contribuțiuni la istoria materialismului“ (Stuttgart 1896), din cea germană.“ (LENIN, Opere complete, vol. II, pag. 411, ed. rusă).

Primele două lucrări dau o analiză amănunțită a teoriilor materialismului francez din secolul al XVIII-lea, care și-a găsit în Holbach și Helvetius pe reprezentanții săi cei mai buni.

Contrar filosofilor burghezi, care denaturează învățătura materialistilor francezi, declarându-i sofști și oameni fără moravuri, și tratându-i de aceea cu dispreț, Plehanov a scos în evidență valoarea reală a teoriei lor. El dă o atenție deosebită prezentării și analizei critice a concepțiilor istorice ale lui Holbach și Helvetius. El arată că materialismul francez din secolul al

1) Beltov a fost pseudonimul sub care Plehanov a scos cartea sa „Despre problema dezvoltării concepției moniste a istoriei“.

XVIII-lea a fost oglindirea ideologică a luptei pe care o începuse burghezia revoluționară împotriva clerului, a nobilimii și a monarhiei absolute. Materialiștii francezi au atacat cu înverșunare religia, biciuind cu patimă clerul. „L-au ghilotinat pe Dumnezeu cu mult înaintea doctorului Guillotin. L-au urât ca pe un inamic personal. Despot capricios, răsbunător și crud ca și Iehova al Evreilor, el le revoltă sentimentele cele mai nobile de oameni și de cetățeni“. (Vezi pag. 50 a ediției de față).

Materialiștii francezi au luptat împotriva feudalismului. Plehanov spune despre acești materialiști: „Cei mai buni dintre oamenii care o compuneau“ (adică burghezia) — „oameni care aveau inimă și rațiune, visau un imperiu al rațiunii, o fericire universală, raiul pe pământ“. (Vezi pag. 40.)

Ei nu vedeau încă antagonismele sociale pe care le aducea cu sine capitalismul. De aci îngustimea, istoricește inevitabilă, a materialismului francez. Ca ideologi ai revoluției burgheze, ei apărau proprietatea burgheză, care, după părerea lor, caracterizează orice societate omenească. Burghezia însăși le apărea ca cea mai harnică și mai cultivată parte a națiunii. Dar Plehanov scrie cu drept cuvânt: „De burghezia de azi (Holbach) s'ar fi îngrozit“. (Vezi pag. 38.)

Plehanov demonstrează că materialismul metafizic francez era cu totul neputincios în cece privește explicarea legilor evoluției sociale. Aci, materialiștii francezi nu au putut depăși punctul de vedere idealist și n'au putut să soluționeze contradicția de bază a sistemului lor: concepțiile oamenilor sunt determinate de mediul social — mediul social este determinat de concepțiile oamenilor. Legea care determină evoluția mediului și evoluția „concepțiilor“, ei nu au descoperit-o.

În studiul despre Marx, Plehanov arată, în introducere, că nici idealismul dialectic german nu a soluționat și nu a putut soluționa problema unei explicații științifice a legilor naturii și a evoluției sociale. Dialectica lui Hegel, care în comparație cu punctul de vedere metafizic al materialiștilor francezi a însemnat un mare progres, a fost idealistă și nu a putut formula adevăratele legi ale evoluției universului.

Contradicția fundamentală a filosofiei secolului al XVIII-lea nu a putut fi soluționată nici de către istoricii francezi din perioada Restaurației. După cum arată Plehanov, meritul lor a fost de a fi considerat interesele economice ca bază a mișcărilor politice. Dar ei nu au fost în stare să explice origina și evo-

Luția structurii economice a societății: încercând să dea această explicație, ei se pierdeau din nou în considerațiuni nebuloase despre însușirile naturii omenești, despre „caracterul“ cuceritorului, etc.

În studiul despre Marx, Plehanov arată că abia Marx, ideologul proletariatului, a așezat filosofia pe o bază realmente științifică. Extinzând materialismul dialectic asupra studiului societății și descoperind legile evoluției sociale, Marx a fost acela care a făcut din știința socială o știință tot atât de exactă cum sunt științele naturii. Plehanov arată că marxismul este rezultatul necesar al evoluției gândirii omenești timp de secole de-a rândul, că marxismul a fost creat prin prelucrarea critică și prin continuarea întregii moșteniri teoretice a trecutului. Marxismul a soluționat toate contradicțiile pe care gândirea teoretică anterioară nu le-a putut depăși. Marxismul a dovedit că procesul evoluției istorice a omenirii este un proces supus unor legi, determinat de condițiile materiale de existență ale societății, de evoluția forțelor de producție. Plehanov explică esența acestei legi a evoluției sociale descoperită de Marx și pune în evidență, cu ajutorul unui bogat material istoric din domeniul producției sociale și al dezvoltării spirituale a omenirii — din artă, literatură, morală, știință și din filosofia însăși — acea mare revoluție pe care a săvârșit-o Marx în știință. Plehanov demonstrează importanța extraordinară a teoriei marxiste, care a dat proletariatului mondial posibilitatea să cunoască pe baze științifice legile evoluției sociale, punându-i în mână și acea putere care este previziunea științifică.

Prezentarea teoriei științifice a lui Marx are, în această carte ca și în alte cărți importante ale lui Plehanov, un caracter polemic îndreptat împotriva teoriilor adversare marxismului și împotriva criticii burgheze a marxismului.

Ea este profund optimistă și în ceea ce privește perspectiva dezvoltării științei despre istoria societății. Plehanov subliniază că, pornindu-se dela legea evoluției sociale descoperită de Marx, s'a creat un uriaș câmp de activitate pentru dezvoltarea mai departe a științei, iar acest câmp — scrie el — „ne aparține; dobândirea s'a efectuat; munca a fost începută de mâinile unor meșteri incomparabili; noi nu avem decât să o continuăm“ (Vezi pag. 170.)

„Contribuțiile la istoria materialismului“, pe care Plehanov le-a scris în perioada cea mai bună a activității sale, nu au pierdut nimic din însemnătatea lor, până în ziua de azi.

Ediția de față este o retipărire a ediției germane dela 1896. Au fost preluate din textul rusesc al studiului despre Holbach — singurul care în timpul vieții autorului a apărut în limba rusă — câteva formulări făcute de el pentru traducerea rusească. Dar nu au fost luate în considerare omiterile din versiunea rusească, dictate în mod evident de considerațiuni în legătură cu cenzura țaristă.

Editura în Limbi Străine

P R E F A Ț Ă

Prin cele trei studii pe care le supun criticii cititorului german, aş vrea să contribui la înţelegerea şi explicarea concepţiei materialiste a istoriei formulată de Karl Marx, una dintre cele mai mari realizări ale gândirii teoretice din secolul al XIX-lea.

Ştiu prea bine că nu aduc decât o contribuţie foarte modestă. Cine ar vrea să demonstreze în mod clar întreaga însemnătate a acestei concepţii asupra istoriei, ar trebui să scrie o istorie complectă a materialismului. Deoarece îmi este cu neputinţă să fac acest lucru, a trebuit să mă limitez la o comparaţie a materialismului francez din secolul al XVIII-lea cu materialismul modern, utilizând forma unor monografii separate.

Dintre reprezentanţii materialismului francez am ales pe Holbach şi pe Helvetius, care după părerea mea sunt, în multe privinţe, nişte gânditori foarte însemnaţi şi cărora până azi nu li s'a dat încă atenţia cuvenită.

Helvetius a fost adeseori combătut şi calomniat, dar nimeni nu şi-a dat osteneala să-l înţeleagă. În prezentarea şi în critica operelor sale, eu lucrez — ca să întrebuiţez această expresie — pe teren virgin. Ca îndrumări nu m'am putut folosi decât de câteva observaţiuni fugitive pe care le-am găsit în operele lui Hegel şi Marx. Nu pot judeca dacă am întrebuiţat bine cele ce au ajuns până la noi dela aceşti doi maeştri ai filosofiei.

Holbach, mai puţin îndrăzneţ ca logician şi mai puţin revoluţionar ca gânditor decât Helvetius, a fost considerat chiar în vremea lui mai puţin „shocking“¹⁾ decât autorul cărţii

1) „shocking“, cuvânt englez = jignitor pentru bunele moravuri. — N. T.

„Despre spirit“. Lumea nu se speria de el ca de celălalt, îl judeca mai favorabil și era mai dreaptă față de el. Totuși, și el a fost înțeles numai pe jumătate.

O filosofie materialistă trebuie să dea — ca orice sistem filosofic modern — o explicație pentru două categorii de fapte: pentru cele ale naturii, pe de o parte, pentru cele ale evoluției istorice a omenirii, pe de altă parte. Filosofii materialiști ai secolului al XVIII-lea, cel puțin aceia care porneau de la Locke, au posedat o filosofie proprie a istoriei așa cum au avut și o filosofie proprie a naturii. Pentru a ne convinge de acest lucru, nu avem decât să citim ceva mai atent operele lor. Sarcina incontestabilă a istoricilor filosofiei ar fi fost, deci, să expună și să critice ideile istorice ale materialiştilor francezi, exact cum au expus și au criticat concepția lor asupra naturii. Această sarcină nu a fost îndeplinită. Dacă, de exemplu, un istoric al filosofiei vorbește despre Holbach, el ia în considerare de obicei numai „Système de la Nature“, iar ceea ce face obiectul expunerilor sale din această operă se referă numai la filosofia naturii și la *morală*. El nu ia în considerare concepțiile istorice ale lui Holbach, care în „Sistemul naturii“ și în alte opere se găsesc presărate în abundență. Nu trebuie să ne mirăm, deci, dacă marele public habar n'are despre aceste idei și dacă imaginea pe care și-o face despre Holbach este absolut incompletă și falsă. Dacă, în plus, mai luăm în considerare că etica materialiştilor francezi a fost aproape întotdeauna interpretată în mod greșit, vom admite că istoria materialismului francez are nevoie de multe îndreptări.

Trebuie să mai constatăm că acest procedeu ciudat pe care l-am caracterizat aci nu se găsește numai în tratatele de istorie generală a filosofiei, ci și în cele de istorie specială a materialismului — destul de reduse la număr până acum — cum ar fi lucrarea germană a lui F. A. Lange, considerată clasică, precum și cartea francezului Jules Soury.

În ceea ce îl privește pe Marx, ajunge observația că nici istoricii filosofiei în general, nici aceia ai materialismului în special, nu onorează concepția sa materialistă a istoriei măcar cu o mențiune.

Dacă un baston a fost îndoit într-o direcție, atunci, ca să-l îndreptăm, trebuie să-l îndoim în direcția opusă. În „Contribuțiunile“ de față am fost silit să procedez în acelaș mod. A trebuit, înainte de toate, să expun ideile istorice ale gânditorilor în cauză.

Din punctul de vedere al școalei căreia cu mândrie îi aparțin, „idealul nu este nimic altceva decât materialul transformat și tradus în capul omului“. Cine vrea să trateze istoria ideilor din punctul acesta de vedere, trebuie să-și dea osteneala să explice cum anume și în ce fel sunt produse ideile cutărei epoci prin stările ei sociale, adică în ultimă instanță prin raporturile ei economice. A găsi această explicație este o problemă uriașă și măreață, a cărei soluționare va reînoui complet aspectul istoriei *ideologiilor*. Nu m'am ferit, în studiile de față, să atac această problemă. Dar mi-a fost cu neputință să-i dau atenția pe care o merită, și anume dintr'un motiv foarte simplu: înainte de a se discuta asupra *cauzei*, în evoluția ideilor, trebuie să fim lămurii asupra *modului* cum decurge această evoluție. Aplicat la lucrările de față, acest lucru nu spune nimic altceva, decât că o explicație *dece s'a dezvoltat filosofia materialistă* așa cum o găsim la Holbach și Helvetius în secolul al XVIII-lea și la Marx în secolul al XIX-lea, este posibilă numai după ce vom fi arătat în mod exact *ce anume a fost în realitate această filosofie*, care atât de des a fost rău înțeleasă și chiar denaturată cu totul. *Înainte de a clădi trebuie să curățim terenul.*

Încă un cuvânt. Poate că se va spune că nu am tratat destul de amănunțit teoria cunoașterii la gânditorii studiați aci. În această privință trebuie să răspund că am făcut totul pentru a reda în mod fidel concepțiile lor asupra acestui punct. Dar deoarece nu sunt adept al scolasticii teoriei cunoașterii, care astăzi este la modă, nu a fost în intenția mea să tratez cu deamănuntul o chestiune absolut secundară.

Geneva, Anul-nou 1896.

G. Plehanov

H O L B A C H

Vrem să vorbim despre un materialist. Dar ce este materialismul?

Să-l întrebăm pe cel mai mare dintre materialişti contemporani.

„Marea chestiune fundamentală a oricărei filosofii, îndeosebi a filosofiei moderne, este problema relației dintre cugetare și existență“, spune Friedrich Engels în cărticica sa excelentă: „Ludwig Feuerbach și sfârșitul filosofiei clasice germane“, Stuttgart 1888 „...această problemă a putut fi ridicată în toată ascutimea ei și a putut să dobândească întreaga ei însemnătate abia atunci când Europa se deșteptă din lungul somn iernatic al evului-mediu creștin. Problema poziției cugetării față de existență, care juca de altminteri un mare rol și în scolastica evului-mediu, problema: care e elementul primordial, spiritul sau natura? — această problemă se puse, în ciuda bisericii, sub forma: lumea a fost creată de Dumnezeu, sau ea există din eternitate?

După felul cum răspundeau la această întrebare, filosofii s'au împărțit în două mari tabere. Acei care susțineau primordialitatea spiritului față de natură și care deci admiteau, în ultimă instanță, crearea lumii în vreun fel oarecare, alcătuiau tabăra idealismului. Ceilalți, care priveau natura ca elementul primordial, aparțin diferitelor școli ale materialismului“.¹⁾

După Friedrich Engels, a fi materialist înseamnă, deci, a vedea în natură elementul primordial; Holbach ar fi recunoscut foarte bucuros această definiție. Ceeace numim viața psi-

1) F. Engels, Ludwig Feuerbach și sfârșitul filosofiei clasice germane, Ed. P. C. R., 1945, pag. 19, 20, 21. — N. T.

hică a animalului, a fost pentru el numai un fenomen „natural“; pe de altă parte, după el nu trebuie să ieșim din natură, ca să căutăm soluționarea problemelor psihologice pe care ea ni le pune.¹⁾ Această concepție este foarte departe de susținerile dogmatice care sunt atribuite atât de des și cu atât de puțin temei materialiştilor. E drept că Holbach vedea în natură numai materia sau „diferite materii“, admitând încă cele patru elemente sau materii de bază ale anticilor: aerul, focul, pământul, apa; nu trebuie să uităm că scria în anul 1781.²⁾ Tot așa el admitea în natură numai materia sau *materiile*, mișcarea sau diferitele mișcări. Și aci criticii, ca de exemplu Damiron, cred că pot să-l prindă pe materialistul nostru. Ei îi atribue lui conceptul pe care și-l fac ei despre materie și, pornind dela acest concept, ei dovedesc cu un aer triumfător că materia nu este suficientă pentru explicarea tuturor fenomenelor naturii.³⁾ Jocul este ușor, dar lipsit de gust. Criticii de calibrul acesta nu pricep, sau se prefac că nu pricep, că am putea avea despre materie alt concept decât al lor. „Dacă prin natură înțelegem“, spune Holbach, „o grămadă de materii moarte, fără însușiri, pur pasive, fără îndoială că vom fi siliți să căutăm principiul mișcărilor în afara acestei naturi; dar dacă prin natură înțelegem ceea ce ea este în realitate, adică o totalitate ale cărei părți diferite au însușiri diferite — părți care acționează apoi conform cu aceste însușiri, care sunt într-o continuă acțiune și reacțiune unele față de altele, care au o greutate, care gravitează spre un centru comun, în timp ce altele se îndepărtează, spre a se

1) Vezi: „Le bon sens puisé dans la nature, suivi du testament du curé Meslier“ (Bunul simț întemeiat pe natură, urmat de testamentul preotului Meslier. — *N. T.*). A Paris, l'an I de la République I, pag. 175.

2) „Natura, în sensul cel mai larg, este marele Univers care rezultă din reunirea diferitelor materii, din diferitele lor combinațiuni și mișcări pe care le vedem în Univers.“ (*Système de la Nature ou les lois du Monde Physique et du Monde Moral* [Sistemul naturii sau legile lumii fizice și ale lumii morale. — *N. T.*] — Londra, 1871, I, pag. 3).

3) Astfel, după Damiron, materia nu poate să aibă facultatea de a gândi. Dece? „Fiindcă materia nu gândește, nu cunoaște, nu acționează“. (*Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII-ème siècle* [Memorii pentru a servi la istoria filosofiei în secolul al XVIII-lea. — *N. T.*] Paris, 1858, pag. 409). Ce logică admirabilă! Dealtfel, Voltaire și Rousseau, în lupta lor împotriva materialiştilor, au căzut în acelaș păcat. Astfel, Voltaire susținea că „orice materie care este activă ne arată o ființă imaterială care acționează asupra ei“. Pentru Rousseau materia este „moartă“; el nu a putut „concepe niciodată o moleculă vie“.

mișca spre periferie, care se atrag și se resping, care se unesc și se despart, și care produc și desfac, prin ciocnirile și reuniunile lor continue, toate corpurile pe care le vedem — atunci nimic nu ne silește să recurgem la forțe supranaturale pentru a ne da seama despre formarea lucrurilor și a fenomenelor pe care le vedem.“¹⁾

Idea că materia ar putea fi dotată cu facultatea de a gândi, o găsim deja la Locke. Pentru Holbach, aceasta este presupunerea cea mai probabilă, „chiar în ipoteza teologiei, adică chiar atunci când se presupune o ființă atotputernică punând în mișcare materia.“²⁾ Raționamentul lui Holbach este foarte simplu și într'adevăr foarte convingător : „Deoarece omul, care este materie și care are idei numai dela materie, posedă facultatea de a gândi, și materia poate să gândească, sau este capabilă de o modificare specifică, pe care noi o denumim gând.“³⁾ De ce depinde această modificare? Holbach propune aci două ipoteze, care îi par la fel de probabile. Se poate presupune că sensibilitatea materiei „este rezultatul unei orânduiri, al unei legături specifice animalului, astfel încât o materie moartă, insensibilă, încetează de a fi moartă, devenind sensibilă, atunci când se „animalizează“, adică atunci când se unește cu animalul, identificându-se cu el“. Nu vedem noi în fiecare zi că laptele, pâinea și vinul se transformă în substanța unui om, care este o ființă sensibilă? Aceste materii moarte devin deci sensibile, unindu-se cu o ființă sensibilă. Ipoteza cealaltă este aceea pe care Diderot o expusese în remarcabila sa „Convorbire între d'Alembert și Diderot“. „Unii filosofi cred“, scrie Diderot, „că sensibilitatea este o însușire universală a materiei; în acest caz este inutil să căutăm origina acestei însușiri pe care o cunoaștem prin efectele ei. Dacă acceptăm această ipoteză, vom deosebi — așa cum deosebim în natură două feluri de mișcare, una sub denumirea de forță *vie*, cealaltă sub denumirea de forță *moartă* — două feluri de sensibilitate, una activă sau *vie*, iar cealaltă inactivă sau *moartă*, și în acest caz animalizarea unei substanțe nu va fi decât îndepărtarea piedicilor care au împiedicat-o să devină activă și sensibilă“.

Dar, oricare ar fi adevărul și orice ipoteză despre sensibi-

1) *Système de la Nature* (Sistemul naturii), I, pag. 21. Cităm după ediția din 1781.

2) *Le bon sens* (Bunul simț. — N. T.), I, pag. 176.

3) *Système de la Nature*, I, pag. 83, nota 26.

litate am accepta, spune Holbach, „o ființă imaterială, asemănătoare aceleia pe care o considerăm suflet omenesc, nu poate să fie purtătorul ei.“¹⁾

Cititorul va susține, poate, că niciuna din aceste două ipoteze nu se distinge printr'o claritate suficientă. Știm acest lucru, iar Holbach l-a știut exact ca și noi. Această însușire a materiei, pe care noi o denumim sensibilitate, este o enigmă a cărei rezolvare este foarte dificilă. „Dar — spune Holbach — cele mai simple mișcări ale corpurilor noastre sunt, pentru oricine se gândește asupra lor, niște enigme a căror rezolvare este tot atât de dificilă.“²⁾

Jacobi a spus, într'o discuție cu Lessing: „Pentru mine Spinoza este destul de bun; totuși e o mântuire minoră aceea pe care o găsim în numele lui!“ Lessing a răspuns: „Fie! Dacă vreți d-voastră!... Și totuși... știți ceva mai bun?“³⁾

Materialiștii de genul lui Holbach ar putea să răspundă la fel la toate obiecțiunile adversarilor lor: „Știți ceva mai bun?“ Unde să căutăm acel „ceva mai bun“? În idealismul subiectiv al lui Berkeley? În idealismul absolut al lui Hegel? În agnosticismul sau neo-kantianismul zilelor noastre?

„Materialismul“ — susține Lange — „încăpățănare lumea aparentă a senzațiilor drept lume a obiectelor reale.“⁴⁾

Acest lucru Lange l-a scris cu privire la argumentarea lui Holbach împotriva lui Berkeley. Lange vrea să dea impresia că și Holbach n'ar fi știut diferite lucruri care sunt foarte ușor de aflat. Să lăsăm pe filosoful nostru să răspundă el însuși:

„Noi nu cunoaștem esența niciunui obiect, dacă înțelegem prin cuvântul esență ceea ce constituie natura sa specifică; noi cunoaștem materia numai prin intermediul percepțiilor, al senzațiilor și al ideilor pe care ea ni le dă; prin urmare, vrând-ne vrând, noi o judecăm în conformitate cu constituția specială a organelor noastre.“⁵⁾

1) Ibidem, pag. 90-91. Si Lamettrie consideră ambele ipoteze ca aproape la fel de probabile. Lange îi atribue, *cu totul fără dreptate*, altă părere; pentru a ne convinge de acest lucru, este de ajuns să citim capitolul 6 din „*Traité de l'âme*“ (Tratat asupra sufletului — N. T.). Lamettrie crede chiar că „toți filosofil din toate secolele“ (bineînțelese cu excepția cartesienilor) au recunoscut că materia are „facultatea de a simți“. (Vezi: „*Oeuvres*“ [Opere — N. T.]. Amsterdam, 1764, I, pag. 97—100).

2) „*Le bon sens*“, I, pag. 177.

3) Operele lui Jacobi, IV, pag. 54.

4) Istoria materialismului, ediția a 2-a. Iserlohn, 1873, I, pag. 378.

5) *Système de la Nature*, II, pag. 91—92.

„Nu cunoaștem nici esența, nici adevărata natură a materiei, cu toate că suntem în stare să cunoaștem unele dintre însușirile și calitățile ei, după felul cum ea acționează asupra noastră.“¹⁾

„Pentru noi, materia este ceea ce afectează simțurile noastre într'un fel oarecare; iar însușirile pe care noi le atribuim diferitelor materii se întemeiază pe diferitele impresii sau modificări pe care ele le produc în noi.“²⁾

Ciudat, nu-i așa? Aci, bunul nostru Holbach vorbește ca un reprezentant al „teoriei cunoașterii“ din zilele noastre. Cum de nu a putut recunoaște Lange într'insul pe tovarășul său de filosofie?

Lange datează întreaga filosofie modernă dela Kant și vede — întocmai ca și Malebranche — toate lucrurile în Dumnezeu. El nu putea să-și imagineze că au putut exista, chiar înaintea publicării „*Criticii rațiunii pure*“, oameni, și încă printre materialisti, care știau anumite adevăruri, în fond foarte vechi, dar care lui i se păreau a fi cele mai mari descoperiri ale filosofiei moderne. El l-a citit pe Holbach cu o părere preconcepută.

Dar aceasta nu este totul. Intre Holbach și Lange există, bineînțeles, o diferență foarte mare. Pentru Lange, ca și pentru toți kantienii, „*lucrul în sine*“ a fost cu totul incognoscibil. Pentru Holbach, ca și pentru toți materialistii, rațiunea noastră, adică știința noastră, a fost în stare să descopere *cel puțin anumite însușiri* ale „*lucrului în sine*“. Și aci autorul „*sistemului naturii*“ nu s'a înșelat.“³⁾

Să facem următorul raționament. Construim o linie de cale ferată. Aceasta se cheamă în limbajul kantienilor că producem anumite fenomene.

Dar ce este un fenomen? Este produsul unei acțiuni pe care o exercită asupra noastră „*lucrul în sine*“. Construind, prin urmare, calea noastră ferată, constrângem „*lucrul în sine*“ să

1) Ibidem, pag. 116.

2) *Système de la Nature*, I, pag. 28.

3) Această teză a lui Plehanov este greșită. Nu putem să luăm ca adevărat că „*rațiunea noastră, adică știința noastră, ar fi în stare să descopere cel puțin anumite însușiri ale „lucrului în sine*“. Holbach greșea prin faptul că limita cōgnoscibilitatea lumii la posibilitatea de a cunoaște numai unele dintre însușirile ei. Ca metafizicieni ce erau. Holbach și alți materialisti francezi nu au conceput procesul cunoașterii ca un proces istoric care duce dela neștiință la știință, la cunoașterea esenței lucrurilor. — N. E. M.

acționeze asupra noastră într'un fel dorit de noi. Dar ce ne dă putința ca să influențăm în felul acesta „lucrul în sine”? Cunoașterea însușirilor sale și nimic altceva decât această cunoaștere.

Și este foarte avantajos pentru noi faptul că putem face o cunoștință destul de exactă cu „lucrul în sine”. În cazul contrar nu am putea exista aci pe pământ și este foarte probabil că ar trebui să ne lipsim de plăcerea de a face metafizică.

Kantienii țin foarte mult la incognoscibilitatea „lucrului în sine”. După ei, această incognoscibilitate îi dă lui *Lampe* și tuturor filistinilor cumsecade un drept inatacabil de a-l avea pe Dumnezeu lor mai mult sau mai puțin „poetic” sau „ideal”. Holbach raționa altfel.

„Ni se repetă fără încetare” — spune el — „că simțurile noastre nu ne arată decât *coaja* lucrurilor, că spiritele noastre limitate nu-l pot concepe pe Dumnezeu; admit, dar simțurile noastre nu ne arată nici măcar *coaja* unei zeițăi...; așa cum suntem construiți, un lucru despre care n'avem idee nu există deloc pentru noi.”¹⁾

Partea incontestabil slabă a lui Holbach și a întregului materialism francez din secolul al XVIII-lea, ca și, de fapt, a oricărui materialism dinaintea lui Marx, constă în lipsa aproape totală a oricărei idei de evoluție. Desigur, unii din acești materialisti, ca de ex. Diderot, au avut câteodată unele idei geniale, care ar fi făcut cinste celor mai însemnați dintre evoluționiștii noștri moderni; dar aceste idei nu aveau nicio legătură cu esența teoriilor lor; ele nu constituiau decât excepții care confirmă regula. Indiferent dacă era vorba de natură, de morală

1) *Système de la Nature*, II, pag. 109—113. Feuerbach a spus același lucru. Dealtfel, critica pe care el o face religiei are multe laturi analoage cu cea a lui Holbach. În ceea ce privește transformarea „lucrului în sine” în Dumnezeu, este demn de observat faptul că șefii bisericii și-au definit Dumnezeul lor exact cum și-au definit kantienii „lucrul în sine”. Chiar după *Augustin*, Dumnezeu nu intră în niciuna din categorii: „ut sic intelligamus Deum, si possumus, quantum, possumus, sine qualitate bonum sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesidentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum” etc. (ca să-l concepem pe Dumnezeu, dacă și în măsura în care acest lucru e posibil, fără însușire și totuși bun, fără mărime și totuși mare, fără nevoie și totuși creator, fără loc și totuși tronând, fără spațiu și totuși omniprezent, fără timp și totuși veșnic. — N. T.) Vezi: Fr. Überweg, *Schiță de istorie a filosofiei*, Berlin, 1881, II, pag. 102-103.) Cititorul nostru care vrea să cunoască toate contradicțiile „lucrului în sine” va găsi la Hegel tot ce-l interesează.



sau de istorie, — filosofii secolului al XVIII-lea s'au apropiat de ele cu aceeași lipsă de metodă dialectică și din acelaș punct de vedere metafizic. Este interesant să vedem cum se ostenește Holbach ca să găsească o ipoteză plauzibilă pentru origina planetei și a speciei noastre. Problemele astăzi definitiv rezolvate de științele evoluționiste ale naturii le-au părut de nere-zolvat filosofilor secolului al XVIII-lea.¹⁾

Pământul nu a fost întotdeauna ceea ce este azi. El s'a format, prin urmare, într'un proces de evoluție îndelungat?—Nu. După Holbach, *e posibil* ca acest lucru să se fi desfășurat în felul următor: „Poate că pământul este o masă care în cursul timpului s'a desprins din alt corp ceresc, poate că este un rezultat (!) al petelor și crustelor pe care le observă astronomii pe discul solar și care de acolo s'au împrăștiat prin sistemul nostru planetar; poate că acest glob este o cometă stinsă și deplasată, care pe vremuri a ocupat un alt loc în regiunile spațiului.“²⁾

Să auzim acuma reflexiunile lui Holbach despre origina omului. Omul primitiv s'a deosebit poate mai mult de omul actual, decât patrupedul de insectă. Putem să-l concepem pe om, ca și tot ce există pe globul nostru pământesc și pe toate celelalte corpuri cerești, ca fiind într'o schimbare continuă. „Se poate presupune fără nicio contradicere că speciile variază în mod neîncetat.“³⁾

Aceasta este o concepție evoluționistă. Dar nu trebuie să uităm că lui Holbach această ipoteză îi pare verosimilă numai dacă se presupun unele „schimbări în poziția globului nostru pământesc“, lucru care nu se referă la mișcarea lui în jurul soarelui, ci la ieșirea din cadrul sistemului solar actual.

Cine nu vrea să admită această presupunere, trebuie să privească omul drept un „*produs subit al naturii*“. Holbach nu susține în mod consecvent ipoteza despre evoluția speciilor. „Dar dacă am respinge toate presupunerile anterioare și am susține că natura acționează printr'un număr determinat de legi invariabile și generale; dacă am crede că omul, patrupedul, peștele, insecta, planta etc. au fost și vor fi în vecii vecilor ceea ce sunt; dacă s'ar pretinde că din vecii vecilor stelele au

1) Un lucru ciudat! Diderot admiră *morală* lui Heraclit. Dar despre dialectica acestuia el nu spune nimic sau, mai exact, nu spune decât câteva cuvinte fără însemnătate, cu ocazia discutării „fizicii“ sale. (Oeuvres de Diderot, Paris, 1818, II, pag. 625—626 — Encyclopédie.)

2) *Système de la Nature*, I, pag. 70—71.

3) *Ibidem* pag. 73.

Iluminat pe firmament (prin urmare, după Holbach, un număr determinat de legi invariabile și generale exclud orice evoluție! — G. P.); dacă s'ar spune că nu trebuie să mai întrebăm de ce este omul așa cum este, nici de ce este natura așa cum o vedem, nici de ce există lumea, noi nu am avea nimic împotriva. Orice sistem s'ar accepta, el va răspunde poate la fel de bine la dificultățile în care ne aflăm. Nu-i este dat omului să știe totul; nu-i este dat să cunoască origina sa și nu-i este dat să pătrundă esența lucrurilor, sau să se ridice până la principiile ultime“. Aceste cuvinte ale unui „materialist“ nu ar fi citate oare cu bucurie de către unii dintre „spiritualiștii“ noștri moderni?

Printre problemele a căror soluție nu-i este dată omului, Holbach socotește și problema: „A existat animalul înaintea oului, sau a existat oul înaintea animalului?“ Un avertisment pentru acei savanți cărora le place să discute despre limitele de netrecut ale științei!

Astăzi, toate acestea ne par aproape de necrezut. Dar nu trebuie să uităm istoria științelor naturale. Trebuie să ne aducem aminte că mult timp după publicarea „Sistemului Naturii“ marele savant Cuvier a combătut cu patimă orice idee de evoluție în această știință.

Să trecem la morala lui Holbach. Intr'una din comediile sale, Palissot, un autor care astăzi este cu totul uitat, dar care în secolul trecut a stârnit mare senzație, pune în gura unuia din personagiile sale (Valerius) următoarele cuvinte:

„Du globe où nous vivons despote universel,
Il n'est qu'un seul ressort, l'intérêt personnel.“¹⁾

Alt personaj (Carondas) îi răspunde:

„J'avais quelque regret à tromper Cydalise;
Mais je vois clairement que la chose est permise.“²⁾

În felul acesta, Palissot încerca să lege la stâlpul infamiei ideile filosofilor. „Important este să fim fericiți, indiferent prin ce mijloace“ — acest aforism al lui Valerius exprimă, după părerea sa, morala acestor oameni. Palissot nu a fost decât un „scrib miserabil“. Dar există în marele număr de oameni care au scris despre istoria filosofiei, mulți care să pronunțe alt verdict despre etica materialistă a secolului al XVIII-

1) Singura putere activă, despotul universului în care trăim, este interesul personal.

2) Numai cu regret am înșelat-o pe Cydalise, dar văd în mod clar că lucrul este permis.

lea? Cu foarte puține excepții, în întregul decurs al secolului nostru această etică a fost considerată ca „*shocking*“, ca o învățătură nedemnă de un savant cumsecade, de un filosof care se respectă, iar oameni ca Lamettrie, Holbach și Helvetius au fost considerați a fi niște sofști periculoși, care predică numai plăcerea simțurilor și egoismul.¹⁾

Și totuși, niciunul dintre acești materialști nu a predicat așa ceva. Este de ajuns să citim cărțile lor cu puțină atenție, ca să ne convingem de acest lucru.

„Este virtute dacă faci binele, dacă contribui la fericirea aproapelui, dacă îi dai ajutor. Virtute poate să fie numai ceea ce contribuie la folosul, la fericirea și la siguranța societății“.

„Prima dintre virtuțile sociale este *oménia*. Această virtute este încarnarea tuturor celorlalte. Luată în sensul ei cel mai larg, ea este sentimentul care dă tuturor ființelor din specia noastră un drept asupra inimii noastre. Intemeiată pe o sensibilitate pronunțată, ea ne dă putința să le facem tot binele de care suntem capabili în virtutea însușirilor noastre. Efectele ei sunt dragostea, binefacerile, dărnicia, indulgența, caritatea față de aproapele nostru“.

Iată ce scrie Holbach.²⁾

Dar de unde vine acuzarea, cu toate că este atât de puțin întemeiată, și cum a putut ea găsi crezare aproape pretutindeni și aproape la toată lumea?

În primul rând, răspunderea acestui fapt o poartă *neștiința*. Se vorbește foarte mult despre materialștii francezi din secolul al XVIII-lea, dar nimeni nu-i citește. Nu trebuie să ne mirăm, deci, dacă prejudecata, odată înrădăcinată, continuă până în ziua de azi. Această prejudecată însăși a avut două izvoare, care amândouă curg din belșug.

Filosofia materialistă a secolului al XVIII-lea a fost o filosofie revoluționară. Ea nu a fost decât expresia ideologică a luptei burgheziei revoluționare împotriva clerului, a nobilimii

1) „Sofiștii moralei materialiste sunt Lamettrie și Helvetius“. (Hettner, Istoria literaturii secolului al XVIII-lea, Braunschweig, 1881, II, pag. 388.) „Latura cea mai nefastă a materialismului este faptul că incurajează, nutrește și excită tocmai instinctele cele mai josnice ale omului, tocmai ceea ce este mai vulgar în el“. (Fritz Schultze, Ideile de bază ale materialismului și critica lor. Lipsca, 1887, pag. 50)

2) *La politique naturelle ou discours sur les vrais principes du gouvernement*. Par un ancien magistrat (Holbach) (Politica naturală sau discurs asupra adevăratelor principii de guvernare. De un fost magistrat (Holbach). — N. T.) — 1773, pag. 45—46.

și a monarhiei absolute. Se înțelege că burghezia nu a putut să respecte, în lupta ei împotriva unui regim învechit, o ideologie preluată din trecut care preamărea tocmai regimul detestat. „Alte vremuri, altă situație, altă filosofie“, cum se exprimă Diderot în mod foarte just într'un articol despre Hobbes, din Enciclopedie. Filosofii vremurilor de altădată, care căutau să trăiască în pace cu biserica, nu aveau nimic împotriva unei morale care se bizuia pe o religie pretins revelată. Filosofii epocii moderne doreau o morală eliberată de orice alianță cu „superstiția“. „Nimic nu este mai defavorabil pentru morală omenească“, spune Holbach, „decât combinarea ei cu morală dumnezeiască. Prin combinarea unei morale raționale, bazată pe rațiune și pe experiență, cu o religie mistică, potrivnică rațiunii, bazată pe închipuire și autoritate, nu facem decât să producem confuzie în ceea ce privește pe cea dintâi, slăbind-o și chiar distrugând-o.“¹⁾

Această despărțire a moralei de religie nu putea fi pe gustul oricui, și ea a și constituit un motiv pentru ponegrirea eticii materialiştilor. Dar aceasta nu este încă totul. „Morală religioasă“ predica supunerea, mortificarea fizicului, nimicirea pasiunilor. Ea promitea, tuturor acelor care suferă aci pe pământ, o răsplată în viața viitoare. Morala nouă reabilita fizicul, reazeza pasiunile în drepturile lor și făcea responsabilă societatea de nenorocirea membrilor ei. Ea voia, cum voia și Heine, „să clădească raiul încă pe pământ“. Aceasta a fost latura ei revoluționară, dar și păcatul ei, după părerea adepților ordinii sociale de atunci.

„O pasiune“, spune autorul „Sistemului naturii“, „este o adevărată contrapondere a altei pasiuni; să nu căutăm să le distrugem, ci să le conducem; să dăm acelor care sunt vătămătoare societății o contrapondere prin acelea care îi sunt folositoare. Rațiunea, fructul experienței, nu este decât arta de a alege acele pasiuni de care ar trebui să ascultăm pentru propria noastră fericire.“²⁾

1) *Système social ou principes naturels de la morale et de la politique. Avec un examen de l'influence du gouvernement sur les moeurs. Par l'auteur du „Système de la Nature“ (Sistemul social sau principii naturale ale moralei și ale politicii. Cu o cercetare a influenței guvernării asupra moravurilor. De autorul „Sistemului Naturii“. — N. T.), Londra 1773, I, pag. 36. A se compara cu aceasta prefața la „Morale universelle“ (Morală universală. — N. T.), a aceluiaș autor: „Nu vom vorbi aci despre morală religioasă, care nu recunoaște drepturile rațiunii, deoarece își propune să-i conducă pe oameni pe căi supranaturale“.*

2) *Système de la Nature, I, pag. 304.*

Despre responsabilitatea societății de nenorocirea individului, Holbach spune, de exemplu, următoarele:

„Să nu ni se spună că niciun guvern nu poate să aducă fericirea pentru toți supușii săi; desigur, el nu poate să satisfacă fanteziile unor cetățeni trândavi, care nu știu decât să se dedea visurilor, pentru a-și omori plictiseala; dar el poate și trebuie să se ocupe cu satisfacerea nevoilor reale ale mulțimii. O societate gustă toată fericirea de care este capabilă, de îndată ce marea majoritate a membrilor săi este hrănită, îmbrăcată și adăpostită; într'un cuvânt, dacă poate, fără muncă exagerată, să-și satisfacă nevoile pe care natura i le-a dat ca necesare... În urma unui șir de prostii omenești, națiuni întregi sunt silite să muncească, să se trudească, să ude pământul cu lacrimile lor, pentru a întreține luxul, fanteziile, depravarea unui număr mic de oameni absurzi și inutili, a căror fericire a devenit imposibilă, deoarece imaginația lor rătăcită nu cunoaște margini.“¹⁾

Grimm povestește, în a sa „Correspondență literară“, că după publicarea cărții lui Helvetius „De l'esprit“²⁾ a circulat la Paris o poezioară care exprima spaima „oamenilor cinstiți“:

Admirați cu toții pe acest autor

Care a dat titlul „Despre spirit“

Unei cărți care n'a fost decât materie.

Da, întreaga morală materialistă a fost numai „materie“ pentru toți aceia care nu au priceput-o, precum și pentru toți aceia care au priceput-o foarte bine, dar care au preferat să „bea vin pe ascuns, predicând apa în public“.

Dar printre adversarii moralei lui Holbach au existat și „filosofi“, și nu dintre cei mai răi... Această morală a fost condamnată și de către Voltaire și Rousseau. Se plasează oare și ei printre filistini? Rousseau firește că nu; dar în ceceace îl privește pe „patriarhul dela Ferney“, trebuie să admitem că a adus în desbatere o vădită notă de filistinism. Să vedem mai îndeaproape care sunt punctele litigioase.

După Holbach, omul când se naște aduce cu sine numai facultatea de a simți; din facultatea de a simți se dezvoltă toate așa numitele facultăți *intelectuale*. Dintre impresiile sau senzațiile pe care omul le primește dela lucruri, unele îi plac, altele îi provoacă durere. Pe unele le aprobă, dorind ca ele să dureze, sau ca să se înoiască, pe celelalte le desaproabă și le e-

1) Ibidem, pag. 298.

2) Despre spirit. — N. T.

vită pe cât poate. Cu alte cuvinte, pe unele le îndrăgește, împreună cu lucrurile care le provoacă, pe celelalte le urăște, împreună cu ceea ce le produce. Deoarece omul trăiește în societate, el este înconjurat de ființe care seamănă cu el și care sunt sensibile ca și el. Toate aceste ființe caută plăcerea și se tem de durere. Ele numesc *bun* tot ceea ce le produce plăcere; ele numesc *rău* tot ceea ce le produce durere. Ele numesc *virtute* tot ceea ce este folositor în mod permanent; ele numesc *viciu* tot ceea ce în caracterul aproapelui lor le este vătămător. Un om care face bine aproapelui său, este *bun*; un om care îi face rău, este *rău*. De aci rezultă în primul rând că omul nu are nevoie de asistența zeilor pentru a face deosebire între *virtute* și *viciu*; apoi, pentru ca oamenii să fie virtuoși, exercițiul virtuții trebuie să le fie *plăcut*. Dacă viciul îl face fericit pe om, omul trebuie să iubească viciul. Omul este rău numai fiindcă are un interes ca să fie rău. Cei vicioși și răi sunt atât de numeroși pe pământ fiindcă nu există un guvern care să-i facă să găsească avantajii în dreptate, cinste și caritate; dimpotrivă, peste tot interesele cele mai puternice îi împing la nedreptate, la răutate, la crimă. „*Deci nu natura este aceea care crează oameni răi; instituțiile noastre sunt acelea care îi înrăesc*“.¹⁾

Aceasta este partea formală a moralei materialiste a lui Holbach. Am redat-o aproape cu propriile lui cuvinte. Ideile sunt adeseori lipsite de claritate. Astfel, de exemplu, este o tautologie să spui: *Dacă viciul îl face fericit pe om, el trebuie să iubească viciul*; deoarece viciul îl face fericit pe om, omul *deja iubește* viciul. Această lipsă de precizie a lui Holbach duce adeseori la concluzii supărătoare. Astfel într'un loc el spune că „*interesul este singurul mobil al acțiunilor omenești*“.

În alt loc el definește cuvântul interes în felul următor: „*Se numește interes obiectul de care omul face să depindă bunăstarea sa, după temperamentul și după ideile care îi sunt proprii; se vede de aci că interesul nu este nimic altceva decât ceea ce fiecare dintre noi consideră necesar pentru fericirea sa*“.²⁾

Definiția este atât de largă, încât nu se mai poate recunoaște prin ce se deosebește morala materialistă de cea religioasă³⁾. Un adept al moralei religioase ar putea spune că adver-

1) Ibidem, pag. 306.

2) Ibidem, pag. 268.

3) Ea nu este numai prea largă, dar ea, cum a observat Turgot cu ocazia discutării moralei lui Helvetius, este și o tautologie, deoarece nu exprimă altceva decât că omul dorește numai ceea ce dorește.

sării lui n'au făcut decât să inventeze o terminologie nouă, că ei preferă să denumească egoiste acțiunile care mai înainte erau denumite *altruiste*. Dar, oricum ar fi, se poate înțelege ușor ce vrea să spună Holbach prin cuvintele: Dacă viciul îl face fericit pe om, el trebuie să iubească viciul. El consideră societatea responsabilă de viciile membrilor ei. ¹⁾

Voltaire tună și fulgeră împotriva lui Holbach, reproșându-i că i-ar sfătui pe oameni să devină vicioși, dacă găsesc un avantaj în acest lucru. Faptul ne aduce aminte de abatele de Lignac, care, la întrebarea: suntem obligați să iubim interesul națiunii noastre? face pe adepții moralei noi să răspundă: în măsura în care lucrul îți aduce avantajii. Dar Voltaire știa mai mult în această privință decât abatele de Lignac; îl cunoștea foarte bine pe Locke și nu putea să nu fie de părere că „morală materialistă“ nu făcea decât să continue opera filosofului englez. În „*Traité de métaphysique*“, el însuși a spus despre morală, lucruri cu mult mai îndrăznețe decât a spus Holbach vreodată. Dar patriarhului începuse să-i fie frică; începuse să se teamă ca poporul, devenit ateist și adept al moralei utilitariste, să nu fie cumva prea obraznic. „La urma urmelor“, scrie el doamnei Necker (la 26 Septembrie 1770), „secolul „Fedrei“ și al „Mizantropului“ valora mai mult“. Fără îndoială! Poporul era mai bine ținut în frâu atunci.

Și, ce e mai comic: Voltaire opune moralei lui Holbach următorul raționament: „Societatea nu poate exista fără ideile de just și de injust; el (Dumnezeu) ne-a arătat drumul cum pot fi dobândite aceste idei... Prin urmare, este stabilit pentru toți oamenii, dela Peking până în Islanda, că binele societății este regula invariabilă a virtuții“. Ce descoperire pentru filosoful ateu!

Rousseau raționa altfel. El credea că morală utilitaristă nu poate explica acțiunile cele mai virtuoză ale oamenilor. „Ce înseamnă să te duci la moarte în interesul tău?“ întreabă el. Și adaugă că este monstruoasă acea filosofie care prin acțiunile virtuoză ajunge la un impas din care nu poate să iasă decât inventând intenții josnice și motive imorale pentru acțiunile virtuoză; „o filosofie care este obligată să-l înjosească pe Socrate și să-l calomnieze pe Regulus.“ Ca să ne dăm seama de importanța acestei observațiuni, trebuie să facem următorul raționament.

1) În societățile corupte trebuie să te corupi ca să fii fericit (*Système de la Nature*, II, pag. 237).

În lupta lor împotriva „moralei religioase“, Holbach și școala sa au încercat să dovedească în primul rând că oamenii ar fi în stare, chiar și fără ajutorul cerului, să știe ce înseamnă „virtutea“.

„Era oare nevoie de o revelație supranaturală“, exclamă Holbach, „pentru a-i învăța pe oameni că dreptatea este necesară pentru existența societății și că nedreptatea nu adună decât dușmani, care sunt gata să-și facă rău unul altuia? Trebuia oare să vorbească un Dumnezeu pentru a le arăta că ființele reunite în societate au nevoie de dragoste și de ajutor reciproc? Era oare nevoie de un ajutor supranatural pentru ca ei să poată descoperi că răzburarea este un rău și o încălcare a legilor țării, care — dacă sunt drepte — au menirea să satisfacă nevoile cetățenilor?... Nu pricepe oare orice om care ține la conservarea lui că viciile, excesele și voluptatea pot să-i periclitizeze durata vieții? Și, în sfârșit, experiența nu a dovedit oare oricărei ființe raționale că crima este un obiect de ură pentru aproapele său (adică pentru aproapele criminalului. — G. P.), că viciul este vătămător și pentru acei care sunt vicioși și că virtutea îi face iubiți și respectați pe acei care sunt virtuoși? Dacă oamenii s’ar gândi cât de puțin la ceea ce sunt ei, la adevăratele lor interese și la menirea societății, ar recunoaște ce anume își datorează reciproc... *Rațiunea este suficientă pentru a ne învăța obligațiile noastre față de tovarășii noștri de specie*“.¹⁾

Dacă deci rațiunea este suficientă pentru a ne învăța îndatoririle noastre, din acest fapt însemnătatea „filosofiei“ rezultă în mod clar. Ea trebuie să demonstreze că virtutea rezidă în interesul nostru propriu, bine chibzuit. Ea trebuie să demonstreze că eroii cei mai celebri ai omenirii nu ar fi procedat altfel, dacă ar fi avut în vedere numai propria lor fericire. Astfel se desvoltă o analiză psihologică, având într’adevăr de multe ori aerul de a-l înjosi pe Socrate și de a-l calomnia pe Regulus. Obiecțiunea lui Rousseau nu a fost deci cu totul neîntemeiată. „Cetățeanul Genevei“ a uitat numai că Socrate, cel „calomniat“, a comis el însuși destul de des greșala reproșată materialistilor. „Și totuși, dacă i-ai compara pe prietenii tăi cu celelalte bunuri (sic!), un prieten cinstit nu ți s’ar părea cu mult

1) *Le christianisme dévoilé ou examen des principes et des effets de la religion chrétienne* (Creștinismul desvăluit sau examenul principiilor și efectelor religiei creștine. — N. T.), Londra, 1757, pag. 126—128. Această carte a fost denumită „cea mai oribilă carte apărută vreodată pe pământ“. În realitate ea nu a apărut la Londra, ci la Nancy.

mai preferabil? Căci ce cal, ce pereche de boi este atât de folositoare cât e un prieten cumsecade, ce sclav este atât de ascultător și de credincios, sau ce alt bun este atât de prețios, în toate privințele?" (Xenofon, Amintiri [despre Socrate], V, cap. 5). Materialiștii francezi nu au spus niciodată ceva „mai cinic“. Socrate s'a calomniat deci pe sine însuși?

În Grecia, în Franța, în Germania sau în Rusia (Cernișevski și discipolii săi), pretutindeni iluminiștii au făcut aceeași greșală. Ei voiau să *dovedească* ceace nu se poate dovedi și se învață numai din viața socială. În secolul al XVIII-lea, de altfel, acesta a fost gustul epocii. Adepții „moralei religioase“ nu s'au lăsat mai prejos de materialiști în privința aceasta. Ei „dovedeau“ uneori într'un mod destul de nostim. Iată un exemplu ciudat. Helvetius povestește că în anul 1750 s'a dansat la Rouen un balet, „al cărui scop era de a dovedi că plăcerea conduce tineretul la adevăratele virtuți, anume, primul tablou: la virtuțile cetățenești, al doilea tablou: la cele războinice, al treilea tablou: la virtuțile speciale, religioase. Acest adevăr a fost dovedit prin dansuri (!). Religia personificată dansa un „pas de deux“ cu plăcerea și, ca să facă plăcerea mai picantă — spuneau atunci janseniștii — iezuiții au îmbrăcat-o în pantaloni scurți“. Helvetius nu se miră deloc de acest mod ciudat de a „dovedi“ adevărul. El nu le reproșează iezuiților decât inconsecvența lor. „Dacă, după ei, plăcerea are atâta putere asupra omului, cu atât mai mult interesul este stăpân asupra lui. Nu se reduce oare orice interes al nostru la năzuința după plăcere?“¹⁾

Într'un sens oarecare, interesul formează într'adevăr baza moralei. Evoluția morală a omenirii urmează pas cu pas necesitățile economice; ea se adaptează în mod fidel necesităților reale ale societății. Dar procesul istoric al acestei adaptări se realizează fără știrea oamenilor, independent de voința și de rațiunea indivizilor. Linia de conduită, dictată de interes, apare ca poruncă a „zeilor“, a „conștiinței înăscute“, a „rațiunii“ sau a „naturii“. Într'un număr foarte mare de cazuri este vorba pur și simplu de un interes personal, dar nu totdeauna. Acțiunile „virtuoase“ sunt cerute de interesul *totalității, de interesul social*. Dialectica evoluției istorice are ca efect nu numai că „rațiunea devine nonsens, iar caritatea un flagel“, dar și că interesele *egoiste* ale unei societăți sau clase se transformă adeseori, în inimile indivizilor, în afecte pline

1) De l'Homme (Despre om. — N. T.), I, secțiunea a 2-a, cap. 16,

de *altruism* și de eroism. Secretul acestei transformări stă în influența mediului social. Materialiștii francezi din secolul al XVIII-lea știau să aprecieze foarte bine această influență. Ei repetau fără încetare că educația face totul, că omul nu se naște ci devine ceea ce este.

Și totuși ei considerau și prezentau de foarte multe ori acest proces al *devenirii morale* ca un șir de reflexiuni care în orice clipă se repetă în capul oricărui individ și se modifică în mod direct conform cu împrejurările ce se referă la interesul personal al celui împins la acțiune. Din acest punct de vedere sarcina moralistului se definea, după cum am văzut, dela sine. Reflexiunile indivizilor trebuiau ferite de greșeli; trebuia să li se arate indivizilor „adevărul“ moral. Ce înseamnă însă în cazul de față a arăta un adevăr moral? Înseamnă a arăta de care parte se găsește interesul personal cel mai adecvat, înseamnă preamărirea cutărei însușiri a inimii care aduce după sine cutare acțiune demnă de laudă. În felul acesta s'a născut acea analiză psihologică împotriva căreia a luat atitudine Rousseau. În felul acesta au luat ființă acele preamăriri fără de sfârșit aduse virtuții, pe care Grimm le-a denumit „*capuținade*“. Capuținadele caracterizau în special pe unii dintre materialiștii francezi ai secolului al XVIII-lea, iar analiza greșită a motivelor acțiunilor îi caracteriza pe ceilalți. Dar lipsa metodei dialectice bate la ochi în *operele tuturor* și se resimte în același fel la toți.

În polemica sa împotriva moralei materialiste Rousseau a apelat adeseori la *conștiință*, la „instinctul dumnezeesc“, la simțul înăscut“ etc. Nimic n'ar fi fost mai ușor pentru materialiști decât de a explica acest simț drept un rezultat al educației și al obișnuinței. Ei au preferat însă să-l descrie, la rândul lor, ca un șir de reflexiuni care au la bază interesul personal, bine chibzuit. După Holbach, conștiința poate fi definită ca o „cunoaștere a efectelor pe care le au acțiunile noastre asupra oamenilor din jurul nostru și, prin retro-acțiune, asupra noastră înșine“. „Conștiința este teama pe care ne-o provoacă ideea că acțiunile noastre sunt în stare să ne atragă ura sau mânia semenilor noștri.“¹⁾ Este clar că pe Rousseau nu putea să-l mulțumească o asemenea „definiție“. Dar tot atât de clar este că materialiștii nu puteau să admită punctul lui de vedere. Un singur „sentiment înăscut“ le-ar fi răsturnat din temelii toată filosofia. Materialismul dialectic modern nu are un fundament

1) *Système social*, I, pag. 56; vezi și „*La Morale universelle*“, I, pag. 4—5.

atât de şubred: el ştie foarte bine să pună în valoare partea de adevăr care se găseşte atât în susţinerile lui Rousseau cât şi ale materialiştilor şi nu are niciun motiv să respingă, de exemplu, instinctele şi sentimentele care sunt o urmare a eredităţii fiziologice.

După Holbach, toate legile morale izvorăsc aşadar din „raţiune“. Dar pe ce se bazează raţiunea, atunci când stabileşte aceste legi? Pe *natură*, răspunde Holbach fără şovăire. „Omul este o fiinţă sensibilă, inteligentă, dotată cu raţiune“. Raţiunea nu are nevoie să ştie mai mult pentru că să ne fericească cu o „morală universală“.

Psihologia acestui apel adresat „naturii“ poate fi uşor ghicită. Dealtfel, însuşi Holbach o explică. „Pentru a ni se impune obligaţiuni, pentru a ni se prescrie legi care să ne oblige, este fără îndoială nevoie de o autoritate care să aibă dreptul de a ne da ordine“.

Dar filozofii secolului al XVIII-lea se aflau în război cu orice fel de autoritate tradiţională. Ca să iasă din acest impas, ei se adresau naturii. „I se va contesta oare necesităţii acest drept? Se vor ataca oare titlurile de drept ale naturii, care stăpâneşte în mod suveran tot ce există?“ Lucrul acesta a fost foarte „natural“ în acea vreme. Dar trebuie să observăm că Holbach, ca şi cei mai mulţi dintre contemporanii săi, se gândea numai la natura „omului“, care este cu totul altceva decât natura cu care luptăm noi pentru existenţa noastră.

Montesquieu era convins că diferitelor climate le corespund „legi diferite“. El explica acest raport reciproc într'un mod cu totul insuficient, iar filozofii materialişti au dovedit acest lucru fără mare osteneală. „Se poate pretinde oare“, întreba Holbach, „că soarele, care pe vremuri i-a încălzit pe greci şi pe romani, care îşi păzeau cu atâta ardoare libertatea, nu mai trimite aceleaşi raze asupra descendenţilor degeneraţi ai acestora?“¹⁾

Dar baza raţionamentului lui Montesquieu nu era cu totul

1) *Politique naturelle*, II, pag. 10; *Système social*, III, pag. 6—8. Şi Voltaire, la rândul său, nu obosea să combată această părere a lui Montesquieu, care dealtfel nu a spus nimic nou în această privinţă; el nu a făcut decât să repete părerile câtorva scriitori greci şi romani. Ca să fim drepti, mai adăugăm că de multe ori Holbach vorbeşte despre influenţa climatului într'un mod cu mult mai superficial decât Montesquieu. „Este caracteristic pentru anumite climate“, spune el în „*Système de la Nature*“, „că ele produc oameni organizaţi şi modificaţi de aşa manieră, încât devin sau foarte folositori, sau foarte vătămători pentru specia lor“. (!)

greșită. Astăzi știm ce însemnătate a avut mediul geografic pentru istoria omenirii. Și dacă Montesquieu s'a înșelat, aceasta nu înseamnă că cei care l-au combătut în această chestiune aveau o concepție mai corectă despre ceea ce Hegel a numit mai târziu „baza geografică a istoriei universale“. Ei nu aveau nicio concepție în această privință, nici corectă și nici greșită. Natura omului era pentru dânsii cheia cu care credeau că vor putea deschide toate ușile din domeniul moralei, al politicii și al istoriei. Astăzi ne este greu de multe ori să ne însușim, chiar și în mod trecător, acest punct de vedere, pentru a înțelege raționamentul atât de familiar scriitorilor din secolul al XVIII-lea.

„Evoluția artelor“, spune Suard, „prezintă aceleași faze care se observă și în evoluția speciei umane“. Primim această idee cu aviditate; credem că autorul vrea să vorbească despre cauzele ascunse ale evoluției omenesti, care, fără să depindă de voința omului, dau o direcție oarecare spiritului și culturii („lumières“ — luminilor) sale. Ne imaginăm că împreună cu Suard părăsim cercul vicios în care se găsea închisă în secolul al XVIII-lea filosofia istoriei. Ne-am bucurat prea devreme; ne-am înșelat amarnic. Cauzele cărora le este supusă evoluția „artelor“ depind numai de natura „omului“. În copilăria sa omul nu are decât simțuri, imaginație și memorie; el vrea să fie desfătat, iar în acest scop el n'are nevoie decât de cântece și de fabule. Urmează vârsta pasiunilor, iar sufletul vrea să fie mișcat și sguduit; apoi se dezvoltă spiritul, iar rațiunea câștigă putere; aceste două însușiri, la rândul lor, cer să fie exercitate, iar activitatea lor se îndreaptă asupra a tot ce interesează curiozitatea, gustul, sentimentul și nevoile omului.“¹⁾

Iată cum judecă Suard. În prezent toți naturalștii admit că evoluția organismului individual, dela ou până la dezvoltarea sa completă reprezintă în oarecare măsură o repetare a evoluției speței: embrionul trece prin faze de evoluție care seamănă cu stările prin care au trecut strămoșii organismului individual respectiv. Ceva asemănător se poate spune și despre evoluția spirituală: evoluția psihică a oricărui om poate fi considerată ca o schiță sumară a evoluției pe care au parcurs-o strămoșii săi în istorie. Firește că adaptarea la mediu, în special

1) Du progrès des lettres et de la philosophie dans le XVIII-ème siècle (Despre progresul literelor și al filosofiei în secolul al XVIII-lea. — N. T.), în „Mélange de littérature“, Paris, anul III, pag. 383.

la cel social, impune anumite corectări esențiale ale acestor legi, care dealtfel nici în biologie nu este considerată ca fiind absolut corespunzătoare realității. 1) În tot cazul, evoluția embrionului este, până la un anumit grad, o repetare a evoluției speței; ce s'ar spune însă despre un naturalist care, după cercetarea legilor embriogeniei, ar vedea în ele cauza care ar explica întreaga istorie a speței? Dar tocmai aceasta este concepția lui Suard și, împreună cu el, a tuturor „filosofilor“ secolului al XVIII-lea, care aveau o idee vagă despre legile evoluției omenirii.

În această privință, Grimm este cu totul de acord cu Suard. „Care popor“, întreabă el, „nu a fost la început poet, pentru ca până la urmă să devină filosof?“ 2) Numai Helvetius își dădu seama că acest fapt ar putea să aibă alte cauze, mai profunde decât a crezut Suard. Dar deocamdată nu ne ocupăm de Helvetius.

Omul este o ființă sensibilă, inteligentă și rațională. Așa este el făcut, așa va fi și așa a fost, în ciuda tuturor erorilor sale. În acest sens natura omului este invariabilă. Și atunci ce este atât de extraordinar în faptul că legile morale și politice, fiind dictate de această natură, vor fi și ele valabile în mod universal, invariabile și imuabile? Aceste legi n'au fost încă promulgate, și trebuie să admitem că „nimic nu este mai obișnuit decât constatarea că legile civile sunt în contradicție cu acelea ale naturii“. Dar aceste legi civile rele, noi le datorăm ori „coruperii moravurilor, ori erorilor societății, ori tiraniei, care silește natura să se plece sub autoritatea ei.“ 3)

Lăsați să vorbească natura și veți afla adevărul odată pentru totdeauna. Erorile sunt fără număr, adevărul este numai unul. „Nu există morală pentru monștri sau pentru nebuni; morală universală este făcută numai pentru ființele raționale și bine organizate; în acestea natura nu se schimbă. Nu este nevoie

1) Astfel, de exemplu, dezvoltarea omizii este într-o măsură considerabilă o urmare a adaptării la mediu, independentă de stadiile pe care le-au parcurs strămoșii fluturelui.

2) Correspondance littéraire (Correspondență literară. — N. T.), August 1774.

3) Politique naturelle, I, pag. 37—38.

decât de o observație bună, pentru a se deduce din ea regulele invariabile, pe care trebuie să le urmeze.“¹⁾

După cele de mai sus, cum să ne explicăm faptul că același Holbach a putut să scrie următoarele rânduri: „Societățile, ca și toate corpurile din natură, sunt supuse transformărilor, schimbărilor, revoluțiilor; ele se formează, cresc și dispar, ca toate ființele. Aceleași legi nu li se potrivesc în situații diferite: folositoare într'un moment, ele devin inutile și vătămătoare în alt moment“.

Chestiunea este foarte simplă. Din tot raționamentul său Holbach trage o singură concluzie: legile învechite și perimate (el se gândește la Franța de atunci) trebuiesc înlăturate. Vechimea unei legi vorbește mai degrabă împotriva ei, decât în favoarea ei. Exemplul strămoșilor noștri nu dovedește nimic în favoarea unei asemenea legi. Holbach ar fi putut să dovedească acest lucru pe cale abstractă, folosindu-se numai de „rațiune“. Dar el se gândește la prejudecățile cititorilor săi și se preface că ar adopta un punct de vedere istoric. Același procedeu se aplică și în istoria religiilor, cu care „filosofii“ s'au ocupat mult. Cu ce intenție? Pentru a dovedi că religia creștină, despre care se pretinde că este o religie revelată, seamănă extrem de mult cu religiile profane. Aceasta a fost o lovitură, dată cu toată ura, împotriva creștinismului. Lovitura odată aplicată, niciun „filosof“ nu se mai interesa de studiul istoriei comparate a religiilor. Era o epocă revoluționară, și toate „adevărurile“ pe care le propagau filosofii („adevăruri“ care adeseori se contraziceau unul pe altul) aveau un obiectiv practic imediat.

Să observăm aici că adeseori „natura omenească“ îi ducea pe filosofii materialisti mai departe decât se așteptau ei înșiși. „S'a făcut un abuz prea mare cu deosebirea, făcută de atâtea ori, între omul fizic și cel moral“. Omul este o ființă pur fizică. Omul moral nu este, după concepția lui Holbach, decât aceeași

1) Condorcet susține, combătând concepția lui Voltaire care în punctul acesta este cu totul contrară („*Le philosophe ignorant*“ [Filosoful ignorant, titlul uneia din operele lui Voltaire. — N. T.]; patriarhul și-a schimbat de altfel părerile destul de des), că ideile de dreptate și de drept „se formează necesarmente în același mod la toate ființele sensibile“ care sunt în stare să-și însușească ideile. „*Elle vor fi, prin urmare, uniforme*“. Este adevărat că oamenii „se schimbă des“. Dar orice ființă care raționează în mod corect va ajunge la aceleași idei în domeniul moralei ca și în acela al geometriei. Ele sunt urmarea necesară a aces-tui adevăr real: „Oamenii sunt ființe sensibile și inteligente“. (Dintr'o notă la „*Filosoful ignorant*“, Operele lui Voltaire, ediția Kehl.)

ființă fizică, văzută dintr'un anumit punct de vedere, adică văzută în raport cu unele din felurile ei de acțiune, determinate de modul ei de organizare. Prin urmare, „toate erorile omului sunt erori fizice“.¹⁾

Medicinii, sau mai bine zis fiziologiei, îi revine deci sarcina de a ne pune la dispoziție cheia pentru inima omului. Tot ea trebuie să ne explice și schimbările istorice cărora le este supusă omenirea. „Intr'o natură în care totul este legat, în care totul acționează și reacționează, în care totul se mișcă și se schimbă, se compune și se descompune, se naște și dispăre, nu există atom care să nu joace un rol important și necesar, nu există o moleculă, oricât de infimă, care, pusă în mediul potrivit, să nu producă efecte miraculoase... O amărăciune prea mare în fierea unui fanatic, un sânge prea fierbinte în inima unui cuceritor, o turburare de digestie neplăcută în stomacul unui monarh, o fantezie (și aceasta este o moleculă? — G. P.) care trece prin mintea unei femei, toate acestea sunt cauze suficiente pentru a provoca războaie, pentru a trimite milioane de oameni la abator, pentru a sfărâma ziduri și pentru a transforma orașele în cenușă... pentru a perpetua pustiirea și nenorocirea pe suprafața globului nostru pământesc pe timp de secole dearându-l.“²⁾

Se cunoaște renumitul aforism despre grăunțele de nisip care, ajuns în vezica lui Cromwell, a modificat înfățișarea lumii. Acest aforism nu conține, nici mai mult nici mai puțin, decât reflexiunile lui Holbach despre „atomi“ și „molecule“ privite drept cauze ale evenimentelor istorice. Numai că acela căruia îi datorăm aforismul a fost un om evlavios: după părerea lui, Dumnezeu a fost acela care a făcut ca grăunțele să pătrundă în corpul „protectorului“. Holbach nu mai voia să știe nimic despre Dumnezeu. Impotriva restului nu avea nimic de obiectat.

În astfel de aforisme este un „grăunte“ de adevăr. Dar adevărul acesta se află, față de adevărul total, în același raport în care se află un „grăunte“ sau o moleculă față de întreaga materie existentă în Univers. Infinitesimal cum este, acest adevăr nu ne duce mai departe nici măcar cu un pas în studiul fenomenelor sociale. Iar dacă în știința istorică n'am avea altă treabă decât să așteptăm sosirea geniului visat de Laplace,

1) *Système de la Nature*, I, pag. 5.

2) *Ibidem*, pag. 214.

care cu ajutorul mecanicii moleculare ne va desvălui toate secretele trecutului, prezentului și viitorului meamului omenesc, am putea să așteptăm mult și bine: pentrucă acest geniu miraculos nu va sosi atât de curând.

Să-l ascultăm pe Holbach: „Dacă am cunoaște elementele care formează baza temperamentului unui om sau al marii majorități a indivizilor din care se compune un popor, am afla, cu ajutorul experienței, și legile care le sunt necesare, precum și instituțiile care le sunt folositoare.“¹⁾ Dar, în cazul acesta, ce s'ar alege din „*morală universală*“ și din „*politică naturală*“? Holbach nu spune nimic în această privință, dar comentează cu un zel și mai mare toate legile morale, sociale și politice, care se deduc cu necesitate din natura omului, considerat ca o ființă sensibilă, etc.

A fost foarte „*naturală*“ ca în timpul lui Holbach *natura* să fie, în domeniul politicii și în cel al moralei, tocmai de partea acelor legi de care avea nevoie burghezia franceză, atunci când era pe punctul de a deveni „*totul*“.

După concepția lui Holbach, există un contract tacit, un pact social, între societate și membrii ei. Acest contract se reîncheie în fiecare clipă și are ca scop o garantare reciprocă a drepturilor cetățenilor. Dintre aceste drepturi *libertatea*, *proprietatea* și *siguranța* sunt cele mai sfinte. Mai mult decât atât! „*Libertatea*, *proprietatea* și *siguranța* sunt singurele legături care atașează pe om de țara în care locuiește. Nu există patrie, dacă aceste avantajii au dispărut.“²⁾

Proprietatea este sufletul acestei sfinte trinități. Siguranța și libertatea sunt necesare în societate. „Dar este imposibil ca omul să se întrețină sau să-și facă existența mai fericită; dacă nu se bucură de avantajii pe care și le-a dobândit cu truda și cu personalitatea (!) sa. Deaceia legile naturii dau oricărui om

1) Ibidem, pag. 106. D. Jules Soury spune, în această privință, foarte naiv: „Această idee a baronului Holbach a devenit, în parte, fapt împlinit (!); totuși se pare că statistica morală este destinată, mult mai degrabă decât fiziologia, să aducă fizicii moravurilor serviciile celor mai mari“. *Bréviaire de l'histoire du matérialisme* (Mic tratat de istorie a materialismului. — N. T.), Paris, 1881, pag. 653.

2) *Politique naturelle*, I, pag. 13—14, 38, 125. „Deaceia, intenția principală a oamenilor, atunci când se reunesc într'un organism de stat și când se subordonează unui guvern, este *asigurarea proprietăților*, asigurare care în starea naturală este problematică“. Locke, *Of government*, cap. 9: *Of the ends of political society and government*. (Despre guvernare, cap. 9: Despre scopurile societății politice și ale guvernului. — N. T.)

dreptul care se numește *proprietate*". Societatea nu poate deposeda pe om de proprietatea sa, „*deoarece ea a fost creată ca să o asigure*". Prin urmare, proprietatea este scopul; libertatea și siguranța sunt mijloacele. Astfel stând lucrurile, să privim ceva mai îndeaproape acest drept venerabil.

Care este origina lui? El are la bază un raport necesar care se naște între om și produsul muncii sale. Astfel, un ogor devine într'un fel carecare o parte a aceluia care-l lucrează, fiindcă voința sa, brațele sale, puterile sale, pe scurt, „*însușirile sale specifice, individuale, caracteristice persoanei sale*", au făcut din ogor ceea ce este. „Acest ogor udat cu sudoarea sa se identifică, așa zicând, cu el; roadele pe care le produce îi aparțin, așa cum îi aparțin membrele și aptitudinile sale, fiindcă fără munca sa aceste roade sau nu ar exista, sau cel puțin nu ar exista așa cum există acum“.¹⁾

Holbach își reprezintă așadar proprietatea burgheză sub forma unui produs al muncii proprietarului. Asta nu-l împiedică deloc să aprecieze foarte mult pe negustori și pe fabricanți, acești „binefăcători, care în timp ce se îmbogățesc dau ocupație și cele necesare pentru viață întregii societăți.“²⁾

Totuși el pare să aibă o concepție exactă, deși nu prea clară, despre origina bogățiilor „manufacturiștilor“. „*Întreținându-se pe sine prin munca sa*“, spune el, „*muncitorul contribuie neîncetat la averea aceluia care îi dă de lucru*“. Deci, această avere nu este creată numai prin însușirile „specifice“, „individuale“ („*ce număr imens de muncitori de tot felul ...pun în mișcare manufacturile!*“)³⁾, „caracteristice manufacturistului“? Fără îndoială că nu! Dar ce contează! Manufacturiștii și negustorii sunt foarte folositori. Iar societatea recunoșcătoare nu trebuie oare să răsplătească prin bogății și onoruri pe acei care o servesc atât de bine? Nenorocirea nu constă în faptul incontestabil că „meseriașul“, adică muncitorul, contribuie la averea „manufacturistului“. Ea constă în aceea că, datorită „prejudecăților gotice și barbare“, manufacturistul și negustorul nu sunt onorați în măsura în care o merită. „Negustorul pașnic pare a fi o ființă demnă de dispreț în ochii războinicului stupid, care nu vede că acest om pe care el îl disprețuește este acela care îl îmbracă, îl hrănește și dă de mâncare armatei sale!“ (sic!)⁴⁾

1) *Politique naturelle*, I, pag. 39.

2) *Morale universelle*, II, pag. 249.

3) *Ibidem*, pag. 249.

4) *Ibidem*, pag. 240.

Pentru proprietatea feudală Holbach are alt limbaj. Pe proprietarii de acest gen, pe „cei bogați și mari“, el îi tratează ca „membri ai societății, prea adesea nefolositori sau vătămători“, și nu obosește atacându-i. Ei sunt aceia care amenință „roadele muncii apropelului lor“, care nimicesc libertatea concepțiilor lor, care insultă persoana lor. „Și, în felul acesta, proprietatea este lezată fără încetare.“¹⁾

Știm că, după Holbach, societatea a fost creată ca să asigure proprietatea. Dar contractul social tacit are în vedere, și trebuie să aibă în vedere, numai proprietatea burgheză. Proprietății feudale societatea îi e datoră un singur lucru: nimicirea completă și totală. Holbach este pentru desființarea prerogativelor aristocrației, a servitudinii, a dijmelor, a prestațiilor, a privilegiilor speciale etc. Bineînțeles că nu face nicio excepție în favoarea breslelor și a altor „privilegii“ asemănătoare și nici în favoarea „bogațiilor aparținând servitorilor religiei“. „Dacă suveranul ar vrea să ia uncr nobili anumite drepturi vătămătoare și ei ar invoca drepturile consfințite ale proprietății, el le-ar răspunde că proprietatea este numai dreptul de a poseda cu dreptate; că nu poate fi niciodată drept ceace este contrar fericirii naționale; că ceace este vătămător proprietății plugarului nu poate fi privit niciodată ca un drept, ci este doar o uzurpare a dreptului, o lezare a lui. Menținerea dreptului plugarului este mai folositoare pentru națiune decât pretențiile unui mic număr de sen ori, care, puțin mulțumiți cu faptul că nu fac nimic, se opun muncilor celor mai importante pentru ei înșiși ca și pentru societate.“²⁾

Aristocrații „nu fac nimic; ei nu îndeplinesc nicio funcție folositoare societății, și acest fapt îi condamnă în ochii filosofului nostru. Pe vremuri, nobilii erau obligați să facă războaiele pe cont propriu. Atunci ei se bucurau de anumite privilegii în baza unui titlu de drept just. Dar în baza cărui titlu de drept pot ei să se bucure de aceste privilegii într'o societate în care armata se află în solda domnitorului, iar nobilul nu mai este obligat să facă servicii?“³⁾

A sosit acum vremea în care proletariatul cântărește drep-

1) Politique naturelle, I, Pag. 42.

2) L'Ethocratie ou le gouvernement fondé sur la morale (Etocrația sau guvernul întemeiat pe morală. — N. T.), Amsterdam, 1776, pag. 50—51.

3) Ibidem, pag. 52.

turile capitaliștilor cu acelaș cântar de care s'au servit acum un secol și mai bine reprezentanții burgheziei, atunci când au cântărit privilegiile nobilimii.

Nu trebuie să credem că antagonismul dintre burghezie și nobilime s'a reflectat în capul lui Holbach ca un antagonism între proprietatea funciară și diferitele feluri de proprietate urbană. Deloc! Holbach nu are nicio simpatie pentru proprietatea mobilă. Dimpotrivă! Și pentru el proprietatea adevărată, proprietatea prin excelență, este proprietatea funciară. „Proprietatea asupra pământului face pe adevăratul cetățean”, spune el. Situația agriculturii este semnul caracteristic al situației economice a unei țări, în general. „Săracul” este în primul rând „agricultorul”; „a proteja pe săraci” înseamnă a proteja pe țărani asupriți de „cei mari”, adică de nobilime. Holbach merge atât de departe, încât spune, ca și fiziocrații, că asupra pământului cad, în mod direct sau indirect, toate taxele, ca și tot binele sau răul care i se întâmplă unei națiuni. „Pentru apărarea posesiunii unei țări există războiul; pentru circulația bunurilor pe care le produce pământul este necesar comerțul; dreptul își are rostul în aceea că asigură proprietarilor pământurilor.”¹⁾ Pământul este izvorul tuturor bogățiilor unei națiuni și tocmai deaceia el trebuie eliberat cât mai repede posibil de jugul feudal care îl copleșește; un argument în plus pentru tendințele pe atunci revoluționare ale burgheziei. Pentru un om de felul lui Holbach „egalitatea” nu putea să aibă nimic atrăgător. Dimpotrivă, ea era pentru el o himeră foarte vătămătoare. Oamenii nu au toți aceeași organizare; în privința puterii lor fizice, morale și intelectuale ei au fost întotdeauna inegali. „Omul slab fizicește și spiritualicește a fost silit întotdeauna să recunoască superioritatea celor mai tari, a celor mai talentați. Acela care era mai harnic avea să cultive și să facă mai fertilă o bucată mai mare de pământ decât acela care căpătase din partea naturii un trup mai slab. A existat, prin urmare, dela început o inegalitate în ceea ce privește proprietatea și posesiunile.”²⁾

Impotriva unor astfel de argumente abatele Mably putea foarte bine să obiecteze că ele ar fi în contradicție evidentă cu punctul de plecare al filosofiei politice moderne: egalitatea

1) Politique naturelle, I, pag. 179.

2) Ibidem, pag. 20.

absolută în drepturi a tuturor oamenilor, a celor slabi ca și a celor puternici.¹⁾

Ora „egalității” nu sunase încă, și Mably însuși a trebuit să admită „că nicio forță omenească nu ar putea face încercarea de a restabili egalitatea, fără să provoace desordine și mai mari decât acelea pe care vrem să le evităm.”²⁾ Logica obiectivă a evoluției sociale luă partea teoreticienilor burgheziei.

Holbach a fost un asemenea teoretician al burgheziei, până în măduva oaselor, până la pedantism. El tună și fulgeră împotriva „papei și a episcopilor care rânduiesc sărbătorile și silesc poporul la trândăvie”. El dovedește că progresul comerțului și al industriei este incompatibil cu morala unei religii „al cărei întemeietor a pronunțat blestemul împotriva bogătașilor, oprindu-le intrarea în rai”. El aruncă la rândul lui blestemul împotriva „mulțimii de preoți, călugări și călugărițe, care nu au altă funcție decât să-și ridice mâinile trândave spre cer și să se roage ziua și noaptea”. El se revoltă împotriva posturilor catolice, deoarece „acele puteri care sunt considerate de către romano-catolici drept eretice sunt aproape singurele care trag foloase din post: „englezii își vând batogul, iar olandezii scrumbiile.”³⁾ Toate acestea sunt lucruri „naturale”.

Dar atunci când Holbach, ca și Voltaire și mulți alții, revine, de câte ori are ocazia, la povestea cu cei două mii de porci înecați de către diavoli cu consimțământul lui Isus, și când reproșează întemeietorului mitic al creștinismului stima sa redusă față de proprietatea privată; când face același reproș și apostolilor, care de multe ori strângeau spice de grâu de pe ogor care nu le aparțineau; când se împacă, pentru o clipă, cu Hristos, numai pentru faptul că „fiul omului” nu a respectat

1) „Dacă însușirile mele fizice sau morale nu-mi dau niciun drept asupra unui om mai puțin dotat decât mine cu darurile naturii; dacă nu pot să-i cer niciun lucru pe care să nu-l poată cere și el dela mine, vă rog să mă învățați pe ce bază aș putea să am pretenția că situațiile noastre sunt inegale... Trebuie să mi se arate pe ce titlu anume pot să-mi întemeiez superioritatea mea”. *Doutes proposés au philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques* (Indoeli propuse filosofilor economiști cu privire la ordinea naturală și esențială a societăților politice. — N. T.), Haga, 1768, pag. 21.

2) Ibidem, pag. 15.

3) Vezi: *Le Christianisme dévoilé ou examen des principes et des effets de la religion chrétienne*, 1767, pag. 176, 179, 196, 198, 199, 203.

sabatul¹⁾ — el devine pedant și deadreptul caraghios, iar lipsa sa totală de simț istoric devine deosebit de evidentă.

Burghezia, al cărei reprezentant și apărător era, Holbach și-o imagina ca partea cea mai cumsecade, mai harnică, mai nobilă și mai cultă a națiunii. De burghezia de azi s'ar fi îngrozit. „Sgârzenia (de fapt el vorbește despre „setea de bani“) este o patimă josnică, egoistă, asocială și deci incompatibilă cu adevăratul patriotism, cu dragostea pentru binele public și chiar cu libertatea adevărată. Totul este venal la un popor infectat de această epidemie murdară; principalul este numai ca să ajungi să închei târgul.”²⁾ Aceasta cam miroase a Sallust, dar totodată am putea fi înclinați spre afirmația că filosoful nostru a prevăzut scandalurile care în prezent se succed fără încetare în Franța (Panama), Germania (Strousberg), Italia și pretutindeni unde burghezia devine coaptă pentru dispariție.

„Nu există pe pământ nicio ființă mai crudă decât omul de afaceri împins de lăcomie, ajuns la culmea puterii și sigur de aplauzele pe care țara le va aduce crimelor sale folositoare.”³⁾ Adevărat! Noi știm acest lucru mai bine decât bunii noștri „filosofi“!

De cele mai multe ori Holbach privește bogățiile dintr'un punct de vedere declamator: „Bogățiile strică moravurile“. Și același Holbach care combate „morală religioasă“ în numele bogățiilor, combate apoi setea după bogății în numele „virtuții“. „Numai vigilența cea mai extremă“, spune el, „poate să împiedice sau cel puțin să amâne consecințele rele pe care le aduce cu sine această patimă”.⁴⁾ Același Holbach care este pentru libertatea absolută a comerțului („comerțul cere libertate absolută; cu cât comerțul este mai liber, cu atât mai mult se va întinde el. Guvernul nu are altceva de făcut pentru negustor, decât să-l lase să facă negoț...”⁵⁾ dovedește că politica trebuie să împiedice cât mai mult ca nevoile cetățenilor să se înmulțească („în cele din urmă ei vor deveni nesățoși, dacă înțelepciunea nu le va pune limite”).⁶⁾ El cere intervenția Statului, devine protec-

1) „A simți, poate, ca și noi“, spune el, „ce folositoare ar fi pentru popor desființarea unui mare număr de sărbători“. *Histoire critique de Jésus Christ ou analyse raisonnée des Evangiles* (Istoria critică a lui Isus Hristos sau analiza rațională a evangheliilor. — N. T.) (fără dată și loc de imprimare), pag. 157.

2) *L'Ethocratie*, pag. 124.

3) *Politique naturelle*, II, pag. 148.

4) *Ibidem*, pag. 145.

5) *Ibidem*, pag. 150.

6) *Ibidem*, pag. 151.

ționist, aproape reacționar. „După noi, *acel comerț este folositor*, care procură națiunilor obiectele necesare pentru întreținerea lor, pentru nevoile lor sericase, precum și pentru comoditatea și bunăstarea lor; *inutil și periculos este acel comerț* care procură cetățenilor numai obiecte de care nu au o nevoie reală și care sunt apte a satisface numai necesitățile închipuite ale vanității lor“. Holbach nu s'ar fi dat înapoi dela niciun mijloc pentru a combate această „vanitate“ care, după afirmațiile sale, s'a răspândit, prin intermediul *lacheilor*, până și la sate, precum și *luxul*, care strică moravurile (*moeurs*) și duce la ruină națiunile cele mai înfloritoare. 1) Cea mai naturală piață de desfacere pentru produsele industriale ale unei țări este, după Holbach, piața internă, care trebuie să le fie asigurată. Holbach nu poate să priceapă „mania fără sens de a descoperi noi ramuri ale comerțului“, datorită căreia „globul pământesc nu este destul de mare pentru negustorul în delir“ și datorită căreia „națiunile se sugrumă adeseori pentru o insulă pustie în care cred că văd tot felul de comori“. 2) El nu găsește expresii destul de severe pentru a dojenii „peporul Albionului“, care — așa i se părea — „a conceput planul desfrânat de a pune mâna pe comerțul mondial și de a se transforma în stăpân al mărilor“. 3) El se teme de o inegalitate prea mare în împărțirea bogățiilor, inegalitate care este izvorul multor rele în societate. El preconizează micile moșii date în arendă; acelea din Anglia i se păreau prea mari; ele au avut adeseori efectul că proprietarii lor au devenit „monopoliști“. 4) În general, „interesul statului este totdeauna legat de acela al majorității; acest interes cere ca un mare număr de cetățeni să fie activi, să aibă ocupații folositoare și să trăiască în belșug, având astfel posibilitatea să satisfacă fără greutate necesitățile patriei. Nu există patrie pentru omul care nu posedă nimic“. 5)

După toate acestea, se va înțelege cu ușurință că starea socială din Anglia, unde burghezia își făcuse deja „revoluția ei glorioasă“, nu putea să fie deloc pe placul filosofului nostru. El vorbește despre această țară cu o profundă repulsiune. „Nu

1) L'Ethocratie, cap. 8. Système social, III, pag. 73.

2) Politique naturelle, II, pag. 154.

3) Ibidem, pag. 155.

4) L'Ethocratie, pag. 122, nota.

5) Ibidem, pag. 117.

este de ajuns să fii bogat ca să fii fericit”, spune el; „trebuie să știi să întrebunțezi bogățiile într'un fel potrivit pentru a-ți aduce fericirea. Nu este de ajuns să fii liber ca să fii fericit: ...nu trebuie să abuzezi de libertate... nu trebuie să uzezi de ea în mod nedrept”. Ei bine, în această privință englezii lăsau mult de dorit. „Un popor fără moravuri“, „un popor nedrept față de alte popoare“, „un popor ros de setea aurului“, „un popor cuceritor“, „un popor ostil libertății altor popoare“, „o națiune coruptă, vicioasă, stricată“ — iată ce erau englezii în ochii lui Holbach; apoi el le adresează una din capuținadele sale despre virtute: „Cultivați deci înțelepciunea și rațiunea, voi, britanicilor; osteniți-vă să perfecționați guvernul vostru și legile voastre... Feriți-vă de luxul care vă omoară moravurile și libertatea. Feriți-vă de efectele fanatismului religios și politic”, etc., etc. 1).

Dealtfel, aspectul vieții sociale din Anglia i-a inspirat adeseori reflexiuni mai profunde decât cele citate mai sus. El dovedește, de exemplu, că imensele impozite în folosul săracilor nu au micșorat și nici nu ar fi putut micșora numărul săracilor din Anglia. „Din păcate, este prea adevărat“, exclamă el, „că națiunile la care se găsesc bogățiile cele mai mari cuprind un număr mai mare de oameni nefericiți decât de oameni fericiți. Este prea adevărat că comerțul nu îmbogățește decât un număr restrâns de cetățeni, lăsându-i pe ceilalți în mizerie“. 2)

Toate aceste idei ar putea să pară — și pe drept cuvânt — confuze și contradictorii. Dar — și subliniem acest lucru încă odată — nu trebuie să uităm că avem de a face în cazul de față cu un teoretician al burgheziei care era revoluționară și deci capabilă de simțăminte nobile. Această burghezie, sau, mai bine zis, cei mai buni dintre oamenii care o compuneau, oameni care aveau inimă și rațiune, „care“, ca să întrebunțăm o expresie a lui Holbach, „gândeau“. visau un imperiu al rațiunii, o fericire universală, raiul pe pământ. Nu era normal ca ei să deteste consecințele inevitabile ale propriilor lor tendințe sociale? Și nu era normal ca să ajungă în conflict cu ei înșiși din cauza detestării acestor consecințe? Arătați unei fete tinere și frumoase o femeie bătrână, urâtă, murdară, gârbovită de bătrânețe și de boală. Ea se va îngrozi. Și totuși se grăbește să trăiască, adică să îmbătrânească, pentru ca la rândul ei să îngro-

1) Vezi: *Système social*, vol. II, cap. 6.

2) *L'Ethocratie*, pag. 146—47.

zească pe alții. O poveste veche, dar veșnic nouă!

Cine vrea să-și facă o idee mai concretă despre psihologia filozofilor francezi din secolul al XVIII-lea, ar putea să se adreseze cu mare folos scriitorilor liberali ruși din epoca ce începe imediat după domnia împăratului Nicolae. Aceeași lipsă de simț istoric, aceleași capuținade, aceleași contradicții! E drept că printre scriitorii ruși ai epocii menționate există socialiști ca Cernișevski. Dar sunt și mulți care combat „*burghezia*“ numai din lipsă de înțelegere, numai fiindcă nu-și dau seama cât de departe merg propriile lor deziderate. Mulți dintre scriitorii noștri care se consideră progresiști nu doresc, de multe ori, altceva decât ceea ce doresc Holbach și prietenii lui. Dar, în naivitatea lor, ei consideră acest lucru drept socialism. Marii francezi ar fi jurat că e vorba de filosofie. În ceea ce ne privește, noi suntem de părere că un trandafir păstrează mereu același miros, indiferent de numele ce i-am da.

Dacă în chestiunile economice Holbach împărtășește adeseori părerile fiziocraților, pe care îi laudă mereu ¹⁾, el nu împărtășește totuși preferința lor pentru „despotismul legal“. Era un zelos adept al guvernării reprezentative. Despotismul nu era pentru el o formă de guvernare: „el nu poate fi privit decât ca o luptă inegală între unul sau mai mulți bandiți înarmați și o societate lipsită de apărare“. ²⁾ Filozoful nostru își pune câteva „*întrebări firești*“, care ar fi găsit multă înțelegere în Adunarea Constituantă Franceză. Aceste întrebări extrem de caracteristice sunt următoarele:

„Totalitatea trebuie să cedeze în fața părții? Este bine ca voința unui singur om să domine voința tuturor? Există oare în fiecare societate o ființă privilegiată, scutită de obligația de a fi utilă? Singur suveranul este oare liber de obligațiile care leagă pe toți ceilalți? Fiecare un om să lege pe toți ceilalți, fără ca el, la rândul lui, să fie legat de ei? Oare deținerea unei puteri, nedrepte la originea ei, menținute prin forță și suportate de cei slabi este un titlu pe care dreptatea, rațiunea și forța să nu-l poată distruge niciodată?“ Toate acestea ne aduc aminte de vorba renumită: „Vom fi, la rândul nostru, cuceritori“.

Pasagiul următor ne aduce aminte de altă scenă din istoria revoluției franceze: „Puterea suverană nu este nimic altceva

1) „Scriitori zeloși și virtuoși“; „buni cetățeni“; „nu se poate adăuga nimic la părerile folositoare care le-au fost inspirate de dragostea pentru binele public“. Ibidem, pag. 144—45.

2) *Politique naturelle*, II, pag. 44.

decât războiul unui singur om împotriva totalității, deîndată ce monarhul trece peste limitele pe care i le prescrie dorința poporului. Ce s'ar fi răspuns la aceasta în „Sala jocului cu mingea?“¹⁾

O ură neîmpăcată împotriva despotismului însufletește aproape toate operele lui Holbach. Se simte în mod clar că la baza celor ce spune în această privință nu stă teoria abstractă, ci trista realitate. Deasemeni nu teoria abstractă, ci iarăși trista realitate a fost aceea care l-a făcut să invoce libertatea, „fiica dreptății și a legilor“, „obiectul dragostei tuturor inimilor nobile“. Adeseori se pare că a avut o presimțire despre furtuna politică ce se apropia. „Cetățeanul“, spune el, „nu poate, fără a abdica dela datoria lui, să refuze a lua atitudine pentru țara sa împotriva tiranului asuprașor“. Cine știe? Poate că înainte de a fi fost scrise, aceste cuvinte au fost pronunțate și discutate într'una din acele reuniuni filosofice din casa lui Holbach, la care — după cele ce ne povestește Morellet — se spuneau lucruri care de sute de ori ar fi atras trăsnetul asupra casei, dacă trăsnetul ar cădea din asemenea cauză. Cu siguranță că Diderot a aprobat și a mers chiar și mai departe. Iar Grimm poate că a aplaudat... Săracul de el! Și-a schimbat părerile atunci când furtuna a izbucnit nu într'un salon frumos aranjat, ci pe marea scenă a istoriei.

Dar după 10 August, Holbach însuși s'ar fi purtat oare mai bine? Ar fi repetat el oare într'o adunare a Iacobinilor că „un tiran este cea mai abominabilă ființă, în stare să făptuiască o crimă“?²⁾ Sincer vorbind, nu știm. Dar este cu mult mai probabil că n'ar fi vrut să aibă a face cu acești republicani „sălbatici“, că i-ar fi tratat și pe aceștia ca pe niște tirani și inamici ai patriei, ca pe niște fanatici și șarlatani politici.

Holbach venera libertatea. Dar se temea de „tumult“ și era convins că în „politică și în medicină mijloacele violente sunt întotdeauna cele mai periculoase“. Ar fi tratat bucuros cu un monarh cât de cât „virtuos“. Degeaba spunea că asemenea demnitari sunt niște meteori foarte rari; visul său de totdeauna era un „înțelept pe tron“. Iar la un moment dat, în timpul

1) „Sala jocului cu mingea“ (Salle du Jeu de Paume), sală istorică din Paris în care, la 20 Iunie 1789, deputații Adunării Naționale se legară prin jurământ să nu se despartă până ce nu vor fi dat Franței o constituție. Este primul și unul din cele mai importante acte ale Revoluției franceze. — N. T.

2) Politique naturelle, I, pag. 144. Pentru ideile politice ale lui Holbach cităm întotdeauna această carte, dacă nu se menționează altceva.

ministrului Turgot, el a crezut că visul acesta i s'a împlinit. Cartea sa „*L'Ethocratie*“ o dedică lui Ludovic al XVI-lea, „monarhul drept, uman, binefăcător, prietenul adevărului și al simplității, dușmanul lingușirii, al viciului, al luxului, al tiraniei, restauratorul ordinii și al moravurilor, părintele poporului său“, etc. Este posibil ca mai târziu să-și fi schimbat părerea despre Ludovic al XVI-lea, dar teama de mișcările populare „tumultoase“ și-a păstrat-o. Pentru Holbach, poporul erau cei „săraci“; dar „lipsa, care este atât de des o jucărie a patimilor și a capriciilor puterii, face ca inima omului să se vestejească sau să turbeze“. Atâta timp cât „săracul“ rabdă liniștit situația sa, „elanul sufletului său ... este cu totul frânt; el se disprețuește singur, pentru că vede că este obiect al disprețului și al loviturilor lumii întregi“. ¹⁾

Și mai rău este când se revoltă. „Nu avem decât să privim în mod superficial istoria democrației antice și a celei moderne, ca să vedem că nebunia și furia au prezidat de obicei consiliile poporului ²⁾); peste tot unde poporul este în posesia puterii, statul poartă în sine principiul propriei sale distrugerii“ ³⁾. Dacă Holbach ar fi avut de ales între monarhia absolută și democrație, el ar fi preferat absolutismul. După părerea sa, Montesquieu se înșela, atunci când considera virtutea ca forță motrică a formei de Stat republicane. Republica are alt idol, egalitatea, „această egalitate din povești, care de fapt nu este decât invidie“. Dintre toate tiraniile, cea democratică este „cea mai crudă și mai nerațională“. În lupta de clasă care s'a desfășurat de exemplu, în Atena antică Holbach nu vede decât „demența plebei“. Prima revoluție engleză îl înspăimântă mai mult, din cauza „fanatismului religios“ al poporului. Poporul nu este creat pentru a ordona; „el ar fi incapabil pentru acest lucru“; o libertate care ar merge prea departe ar degenera repede în desfrâu. Poporul este creat ca să fie „activ“; o trândăvie prelungită „l-ar desobișnui de muncă și l-ar duce spre desfrânare“. ⁴⁾ Poporul trebuie ținut în frâu și apărat de propria sa prostie.

O monarhie constituțională care lasă mână liberă burghe-

1) *L'Ethocratie*, pag. 119—20. „Poporul, silit să muncească pentru întreținerea sa, este de obicei incapabil să gândească“. *Système de la Nature*, II, pag. 248.

2) *Politique naturelle*, II, pag. 238.

3) *Ibidem*, pag. 240.

4) *Politique naturelle*, I, pag. 185; *Système social*, III, pag. 85.

ziei culte și „virtuoase” este idealul politic al filosofului nostru. Un rege-cetățean (Holbach se servește în repetate rânduri de această expresie), ales de concetățenii lui pentru a fi organul și executorul voinței „tuturora”, și, pe de altă parte, clasa posesoare ca interpretă a acestei „voințe”, iată ce cere „natura” prin gura lui Holbach. Lange, autorul „Istoriei materialismului”, se înșală foarte mult atribuindu-i, în politică, o doctrină „radicală”.¹⁾

Pentru filosofii secolului al XVIII-lea radicalismul era o imposibilitate psihologică. Am văzut mai sus ce idei aveau ei despre popor (și nici nu puteau avea altă idee, deoarece poporul francez, ca și materia metafizicienilor francezi, era, încă pe atunci, o masă moartă și inertă); nu rămânea deci decât burghezia liberală și iubitoare de filosofie. Dar, mai întâi, un radicalism consecvent și mergând până la ultimele consecințe nu este o doctrină potrivită pentru burghezie ca clasă, nici chiar în momentele cele mai revoluționare ale vieții ei istorice (revoluția franceză a dovedit cu prisosință acest lucru); și, în afară de aceasta, aceia „care gândeau” erau oare, luați toți împreună, atât de numeroși? Puteau ei fi considerați ca o forță politică în stare să sdruncine o societate din temelii? Filosofii știau foarte bine că lucrurile nu stau așa, și tocmai din această cauză ei reveneau mereu la visul lor despre „înțeleptul de pe tron” care ar accepta să le realizeze dorințele. Un fapt remarcabil și caracteristic: Când Turgot a fost numit ministru, „radicalul” Holbach (Lange îl consideră pe Holbach radical), inamicul neînduplecat al despoților și al tiranilor, scria că *absolutismul* este foarte folositor dacă își propune să înlăture abuzurile, să desființeze nedreptățile, să îndrepte viciile, etc. Holbach crede că „absolutismul ar fi forma cea mai bună de guvernare, dacă am fi siguri că va fi practicat întotdeauna de un Titus, de un Traian, de un Antoninus”; el nu putea să uite că „puterea absolută cade de obicei în mâini incapabile să o întrebuițeze”, dar pe atunci i se părea că se află pe tronul Franței un Titus, și nu cerea nimic mai bun.²⁾

Ca să reformezi o societate trebuie să ai un punct de sprijin. Unde nu există un asemenea punct de sprijin, și „radicalismul” acelora care sunt nemulțumiți de guvernarea existentă

1) loc. cit. pag. 380. Dealtfel, Lange vorbește numai despre „Sistemul naturii”. Nu pare să fi cunoscut nici „Politique naturelle”, nici „L’Ethocratie”, nici „Systeme social”, sau „Morale universelle”.

2) L’Ethocratie, pag. 6.

este departe de a fi intransigent. Am văzut acest lucru în Rusia dela suirea pe tron a lui Alexandru al II-lea. Când acesta a atacat șerbii, „radicalii” noștri, ca Herzen și Bakunin, s’au declarat „învinși” de înțelepciunea imperială și au băut în sănătatea acestui Titus rusec. Chiar și Cernișevski era gata să recunoască că despotismul este cea mai bună formă de guvernare, „dacă înlătură abuzurile, dacă desființează nedreptățile”, etc.

Reprezentantul cel mai strălucit și mai îndrăzneț al „partidului occidental” din literatura rusească din timpul lui Nicolae I, Bielinski, a spus cu un an și jumătate înaintea morții sale, adică într’o epocă în care era mai radical decât fusese vreodată, că în Rusia orice progres vine de sus. Nicolae I a semănat cu orice și cu oricine afară de „Titus” sau de „Traian”. Dar cum ar fi trebuit să gândească Bielinski? În ce ar fi trebuit să-și pună speranțele? Din punctul de vedere al unui european occidental, poporul rus era o materie inertă și moartă, care fără un demiurg¹⁾ nu este nimica. Când, cu câteva decenii mai târziu, începu mișcarea revoluționară în rândurile studențimii, ale „intelectualității” noastre, problema a fost rezolvată prin aceea că s’a renunțat pur și simplu la „occident”. S’a declarat că poporul rus ar fi mai copt pentru revoluție și pentru „socialism” decât oricare alt popor. Astfel, admiratorii lui Bielinski și ai lui Cernișevski deveniră în fond niște *slavofili revoltați*.

„Atâția suverani”, scrie Holbach, „guvernează adeseori într’un mod atât de despotic numai din cauză că nu cunosc adevărul; ei urăsc adevărul fiindcă, nu cunosc avantajile sale de neprețuit”. Un suveran înțelept „nu va căuta niciodată să-și păstreze cu orice preț o autoritate nelimitată; el va jertfi o parte din ea pentru a fi cu atât mai sigur de partea care trebuie să-i rămână”. Acest lucru l-a repetat acum câțiva ani doamna Zebricova, în vestita ei scrisoare către Alexandru al III-lea. Doamna Zebricova nu pretinde a fi radicală.²⁾

La începutul anului 1890, împăratul Germaniei a publicat decretul său despre chestiunea muncitorească. Presa liberală și „radicală” rusească a fost convinsă că Germania este guvernată de un „înțelept pe tron”.

1) Demiurg—Dumnezeu, creator al lumii, în filosofia lui Platon și în cea a evului mediu. — N. T.

2) Doamna Zebricova l-a întrebat pe împărat ce ar spune istoria despre el, dacă ar continua să guverneze în felul de până acum. „Ce te privește pe tine?” — a scris țarul pe marginea scrisorii.

„Un înțelept pe tron”, iată care a fost „deus ex machina”¹⁾ al filosofiei franceze din secolul al XVIII-lea. „Înțeleptul de pe tron” soluționa în doi timpi și trei mișcări toate dificultățile teoretice și toate contradicțiile provocate de punctul de vedere metafizic din care „filosofii” priveau toate fenomenele sociale. Ce era istoria pentru un raționalist francez? Un șir nesfârșit de evenimente, de cele mai multe ori foarte triste, fără vreo legătură lăuntrică și fără a fi determinate de anumite legi.

„Uneori”, spunea Condillac unuia dintre elevii săi, „veți vedea vremuri fericite, în care știința, legile și moravurile aveau ca rezultat fericirea statelor, dar de mai multe ori veți vedea vremuri nefericite, în care neștiința, prejudecățile, erorile și viciile au provocat nencredința popoarelor, distrugând cele mai înfloritoare imperii”.²⁾

Cum se explică acest lucru? Prin faptul că oamenii nu erau luminați. „Născute în sânul barbariei, artele și științele au luminat, rând pe rând, un număr mic de națiuni privilegiate. Este o lumină care, în timp ce apare unora, dispăre pentru alții, și care niciodată nu luminează mai mult decât un orizont foarte limitat”.³⁾

În lucrarea sa „*Incercare asupra moravurilor*”, Voltaire exprimă aceeași idee într-un mod mai concis și mai pregnant: „*Rațiunea*”, spune el, „*este deabia în formare*”. Prin urmare, înainte vreme, în marea majoritate a cazurilor, nu a existat decât iraționalul și prostia, iar iraționalul și prostia nu ascultă de nicio lege și, în general, nu sunt demne de a fi studiate; e de ajuns să le constatăm. „*Antichitatea lor*”, spune același Voltaire despre barbarii din Asia, „*merită tot atât de puțin o cercetare istorică, precum o merită lupii și tigrii din țările lor*”.⁴⁾ Iar Voltaire era printre „filosofii” unul din cei mai buni cunoscători ai istoriei, ocupându-se mult cu ea. A combătut cu energie părerea „*divinei Emilia*”, care niciodată nu

1) „Deus ex machina”, textual: zeul din mașină; expresie din teatrul antic, unde figurile zeilor erau aduse pe scenă cu ajutorul unor dispozitive mecanice — mașini — pentru a soluționa o încurcătură ce părea de nerezolvat. — N. T.

2) „Cours d'études pour l'instruction du Prince de Parme” (Curs de studii pentru învățământul prințului de Parma. — N. T.), Geneva 1779, IV, pag. 1—2.

3) Ibidem, pag. 2.

4) Essai sur les mœurs (Incercare asupra moravurilor. — N. T.) cap. 53.

era în stare să citească o carte conținând prea multe amănunte despre istoria popoarelor moderne.¹⁾ Marea majoritate a cunoscut istoria cu mult mai puțin decât Voltaire.

„Omul începe“, spune Holbach, „prin a mânca ghinde și a lupta împotriva animalelor pentru hrana sa și sfârșește prin a măsura cerul. După ce a muncit și a semănat, el inventează geometria. Ca să se apere în contra frigului, el se acoperă la început cu blana animalelor pe care le-a învins; iar după câteva secole îl vedem îmbinând aurul cu mătasea. O vizuină, un trunchiu de copac sunt primele sale locuințe, iar la sfârșit el devine arhitect și construiește palate.“²⁾

Astăzi, fără să vorbim aci de *Marx* și de *Engels*, putem să-l menționăm pe *Morgan*, care a luat drept punct de plecare desvoltarea forțelor de producție ale omenirii, pătrunzând astfel în tainele evoluției sale istorice. Holbach nici nu bănuia că a enumerat aci faptele principale ale istoriei omenirii. Enumărarea el a făcut-o numai ca să scoată în evidență succesele răsunătoare ale „rațiunii“ și ca să dovedească, împotriva lui Rousseau, că viața în civilizație este preferabilă vieții în sălbăticie.

„Numai din eroare s'a nenorocit neamul omenesc“, — iată la ce se rezumă, pentru Holbach, întreaga filosofie a istoriei.³⁾ Dacă ar fi fost silit să intre în amănunte, el ar fi adăugat că civilizația antică a fost ruinată prin „lux“; că feudalitatea își are origina „în tâlhărie, desordine și război“, că „din cauza certurilor religioase și din cauza lipsei sale de toleranță, Carol I a trebuit să-și piardă capul“; că Isus ar fi fost un șarlatan etc. Și cu mare mirare ar fi aflat că toate acestea nu constituie decât „coaja fenomenelor“.

„Filosofii“ nu vedeau în istorie decât activitatea conștientă a omului (mai mult sau mai puțin „înțeleaptă“, dar adeseori foarte puțin înțeleaptă, după cum am văzut); dar a vedea în istorie numai acțiunile conștiente ale omului, înseamnă a-și limita extraordinar de mult orizontul, înseamnă a fi surprinzător de superficial. În toate marile mișcări ale istoriei vedem oameni care se așează în fruntea contemporanilor lor, exprimându-le tendințele, formulându-le dorințele. Există deasemeni alți oameni care se așează în fruntea reacțiunii,

1) Vezi prefața la „Essai sur les mœurs“.

2) *Système social*, I, pag. 191.

3) *Système de la Nature*, I, pag. 3; vezi deasemeni introducerea la „*Système social*“.

combătând tendințele inovatorilor și desaprobându-le dorințele. Dacă în istorie nu există decât activitatea conștientă a oamenilor, în acest caz „oamenii mari“ apar în mod inevitabil drept cauză a evoluției istorice. Religia, moravurile, obiceiurile, întreg caracterul unui popor, par a fi formate de unul sau mai mulți oameni mari, care au acționat în mod deliberat. Să auzim, de exemplu, ce spune Holbach despre poporul iudeu.

Moise conduse pe evrei în deșert; „el îi obișnuie cu ascultarea carbă; îi învătă voința cerului, minunata legendă a strămoșilor lor, ciudatele ceremonii de care atotputernicul făcea să depindă favoarea sa; el le insuflă mai ales ura cea mai sălbatică împotriva zeilor altor națiuni și cruzimea cea mai rafinată împotriva acelor care îi adorau; prin omoruri și războaie, el făcu din ei niște sclavi supuși voinței sale, gata să asculte de pasiunile sale, gata să se sacrifice pentru a-i satisface năzuințele ambițioase; într'un cuvânt, el făcu din evrei niște monștri turbati și sălbatici. După ce-i însuflă astfel cu spiritul acesta destructiv, el le arată țările și posesiunile vecinilor lor ca o moștenire pe care însuși Dumnezeu le-o pregătise.“¹⁾

Istoria poporului evreu nu oferă nimic nou din acest punct de vedere. Toate popoarele au avut un Moise al lor, chiar dacă nu a fost atât de răutăcios cum susține Holbach — și Voltaire — că a fost acesta împreună cu poporul său. „Din sânul națiunilor civilizate au ieșit de obicei toate personalitățile care au adus familiilor sau hoardelor trăind împreună și nereunite încă în națiuni, sociabilitatea, agricultura, artele, legile, zeii, cultul și concepțiile religioase. Ei le-au îmblânzit

1) Le Christianisme dévoilé, pag. 35.

(Atitudinea antireligioasă a lui Holbach, pe care Plehanov o scoate în evidență și în nota 1 dela pag. 116 (unde se menționează un pasagiu din „Istoria critică a lui Isus Hristos“, în care Holbach îl numește pe Hristos „un nemernic ignorant și desfrănat“), autorul o explică între altele și în pasajul dela pag. 50, începând cu cuvintele: „Materialiștii englezi...“ și sfârșind cu cuvintele: „...forma existenței“, asupra căruia atragem în mod special atenția cititorului. Plehanov subliniază aci că poziția antireligioasă a lui Holbach nu este decât reflexul raporturilor sociale în care trăia și al năzuințelor sociale pe care le reprezenta. Deodată e faptul că materialiștii englezi contemporani cu Holbach, dar trăind în alte realități sociale — „revoluția“ burgheză se încheiase printr'un compromis cu feudalismul — nu mai cunoșteau concepțiile antireligioase extreme ale filosofilor francezi din preajma marii revoluții. „Evoluția ideilor“, spune Plehanov, „nu face decât să reflecteze evoluția socială“. „Felul și forma gândirii depind totdeauna de felul și forma existenței“. — N. T.).

moravurile, le-au adunat, le-au învățat să-și întrebuinteze forțele în mod avantajos, să se ajute reciproc și să-și satisfacă nevoile cu mai mare ușurință. Făcându-le astfel existența mai fericită, ei le câștigară dragostea și venerația, dobândind dreptul de a le prescrie păreri (!) și făcându-le să primească acele păreri pe care le născociseră ei înșiși, sau pe care le luaseră din țările civilizate din care veniseră. Istoria ne arată pe cei mai mari legiuitori ca pe niște oameni care, fiind în posesia unei bogate comori de cunoștințe folositoare, cum se găsesc la popoarele civilizate, aduceau națiunilor sălbatice mijloace ale industriei și ale artelor pe care nu le cunoscuseră până atunci. Ca astfel de personaje au fost considerați Bacchus, Orfeus, Triptolemus, etc. ¹⁾

Oare toate popoarele pe care le vedem azi civilizate au trecut mai întâi prin starea de sălbăticie? Această întrebare, la care azi se poate răspunde atât de ușor, l-a neliniștit mult pe filosoful nostru. El nu avea concepții precise asupra originii neamului omenesc; cum ar fi putut el așadar să descrie starea lui socială primitivă? După toate probabilitățile, toate națiunile civilizate au pornit dela starea de sălbăticie. Dar cum se poate explica, la rândul ei, această stare de sălbăticie? Și iată că apare un nou *Deus ex machina*: groaznicele revoluții ale globului nostru pământesc. Poate că aceste revoluții au nimicit mai mult decât odată cea mai mare parte a speței umane. Cei care au scăpat nu au fost în stare să păstreze cunoștințele și artele care au existat înaintea acestor catastrofe.

Astfel a fost cu puțință, susține Holbach, ca în repetate rânduri oamenii să fie aruncați înapoi în neștiință, după ce ajunseseră odată la un oarecare grad de civilizație. „Poate că profunda neștiință a omenirii în cece privește problemele cele mai interesante pentru ea este o urmare a acestor înoini periodice. Acestea sunt, poate, adevărata cauză a imperfecțiunii instituțiilor noastre politice și religioase” ²⁾ Am văzut că după Holbach omului nu-i este dat să afle dacă mai întâi a fost oul sau animalul. Acuma vedem că nu i-a fost dat lui Holbach să știe dacă civilizația a precedat starea de sălbăticie sau dacă starea de sălbăticie a precedat civilizația.

Holbach s'a mulțumit cu constatarea că „neamul omenesc s'a nenorocit din propria sa eroare” și că el trebuie *eliberat de această eroare a sa*. El n'a cruțat nici muncă, nici bani, ca să în-

1) *Système de la Nature*, II, pag. 25.

2) *Ibidem*, pag. 25-26.

deplinească această nobilă sarcină. Întreaga viață el și-a închinat-o luptei împotriva *prejudecăților*. Prejudecata cea mai înrădăcinată și cea mai nefastă era religia, iar filosoful nostru nu obosește combătând-o. În lupta sa împotriva „infamului“, Voltaire menaja „ființa supremă“, încercând doar să o reducă la rațiune. În materie de religie, el era constituționalist. El nu dorea decât o limitare a puterii divine prin legile veșnice ale naturii, talmăcite de către „filosof“.

Materialiștii francezi însă erau niște republicani zeloși în chestiunile cerești. L-au ghilotinat pe Dumnezeu cu mult înaintea doctorului Guillotin. L-au urit ca pe un inamic personal. Despot capricios, răsbunător și crud, ca și Iehova al evreilor, el le revoltă sentimentele cele mai nobile de oameni și de cetățeni. Și ei se revoltară împotriva acestei dominații crude, se revoltară cu patimă, ca și cum ar fi fost în realitate victimele oropsite ale celui de sus.

„Este imposibil să iubești o ființă a cărei idee nu poate decât să-ți provoace groază“, exclamă Holbach. „...Cum putem privi fără neliniște un Dumnezeu care este considerat destul de barbar ca să ne poată osândi?... Nimeni nu poate avea nici cea mai mică licărire de dragoste pentru un Dumnezeu care are pregătite pedepse nesfârșit de lungi și de crude pentru nouăzeci și nouă la sută din copiii săi... Vedeți, prin urmare, voi teologilor, că după propriile voastre principii Dumnezeu este înfinit mai rău decât cel mai rău dintre oameni.“¹⁾

Materialiștii englezi, contemporani cu Holbach, se împăcau mult mai bine cu vechiul Dumnezeu al evreilor. Ei nu aveau pentru el decât „*sentimente de dragoste*“ și de „*stimă*“. Ei trăiau în alte relațiuni sociale. Două corpuri compuse din aceleași elemente, dar în proporții diferite, nu au aceleași însușiri chimice. Mai mult. Fosforul galben se deosebește mult de cel roșu. Niciun chimist nu se miră de acest lucru, care, cum spune chimia, depinde de structura moleculară a aceluiași elemente. Dar lumea se miră mereu dacă aceleași idei nu au aceleași nuanțe și nu duc la aceleași concluzii practice în țări diferite, care după structura lor socială se aseamănă de altfel destul de mult. Evoluția ideilor nu face decât să reflecteze evoluția socială, iar diferitele căi pe care prima și le deschide, multiplele nuanțe pe care ea le prezintă în mod succesiv, corespund exact diferitelor moduri de grupare a forțelor din cadrul

1) Le bon sens puisé dans la nature, I, pag. 89—93.

evoluției sociale. Felul și forma gândirii depind totdeauna de felul și forma existenței.¹⁾

„Nimeni nu va tăgădui“, spune materialistul englez Priestley,²⁾ „că scopurile generale ale virtuții sunt asigurate în mod eficace prin credința într'o răsplată dreaptă a tuturor faptelor bune și rele într'o viață viitoare“. *Deistul*³⁾ francez Voltaire avea aceeași părere. Patriarhul dela Ferney a scris multe copilării în această privință. Materialistul francez Holbach a judecat după cum urmează :

„Aproape toți oamenii cred într'un Dumnezeu care răz-bună și răsplătește, și totuși vedem că aproape în fiecare țară numărul celor răi întrece cu mult numărul celor buni. Dacă vrem să cunoaștem origina adevărată a acestei depravări atât de generale, o vom găsi chiar în conceptele teologice și nu în cauzele imaginare pe care le-au inventat diferitele religii ale lumii pentru a explica depravarea omenească. Oamenii sunt depravați fiindcă aproape peste tot ei sunt prost guvernați; ei sunt guvernați într'un mod nedemn, fiindcă religia i-a divinizat pe suverani; acești suverani, siguri de impunitate și depravați la rândul lor, trebuiau în mod necesar să-și arunce popoarele în mizerie și în decădere morală. Supuse unor stăpâni neraționali, acestea nu au fost niciodată conduse de rațiune. Orbite de preoți șarlatani, rațiunea le devine nefolositoare.“⁴⁾

Religiile și influența lor asupra guvernelor sunt, prin urmare, cauzele tuturor nenorocirilor și formează întreg conținutul istoriei. Iată, în cel mai adevărat sens al cuvântului, un Bossuet inversat! Autorul lui „Discours sur l'histoire universelle“ era convins că religia le orânduește pe toate în modul cel mai perfect, în timp ce Holbach credea că ea le orânduește pe toate în modul cel mai prost. Această diferență era singurul

1) Adeseori aceeași idee capătă două înțelesuri cu total diferite dacă este exprimată de doi oameni diferiți, care urmăresc scopuri practice diferite. După Holbach, în fiecare țară religia adevărată este cea a călăului. În fond nici Hobbes nu spune altceva. Dar ce deosebire în semnificația pe care această idee o are pentru filosofia acestor doi oameni!

2) A free discussion of the Doctrine of Materialism and philosophical necessity, in a correspondence between Dr. Price and Dr. Priestley (O discuție liberă asupra doctrinei materialismului și a necesității filosofice, într'o corespondență dintre Dr. Price și Dr. Priestley. — N. T.), Londra, 1778, Introducere, pag. VIII—IX.

3) „Deism“ — concepție filosofico-religioasă; crede în existența unui Dumnezeu distinct de univers, care nu intervine însă în mersul naturii și nici nu face minuni. cum crede cealaltă concepție, „teismul“. — N. T.

4) *Système de la Nature*, II, pag. 219.

progres care se realizase în interval de un secol în domeniul filosofiei istoriei. Consecințele sale practice erau imense, dar el nu a contribuit cu nimic la înțelegerea faptelor istorice.

„Filosofii“ nu puteau să iasă din *cercul* în care erau închiși: pe de o parte, omul este produsul mediului social care îl înconjoară. „In educație trebuie să căutăm noi izvorul principal al viciilor și al virtuților omenești, al erorilor sau al adevărilor de care sunt pline capetele oamenilor, al obiceiurilor lăudabile sau reprobabile pe care le iau, al însușirilor și al talentelor pe care le dobândesc“¹⁾; pe de altă parte, izvorul oricărei desordini sociale stă în „*necunoașterea principiilor celor mai clare ale politicii*“. Mediul social este format de „*opinia publică*“ (opinii), adică de om.

Această contradicție fundamentală se repetă fără încetare sub diferite forme în scrierile lui Holbach, ca de altfel în scrierile tuturor celorlalți „filosofi“.

1. *Omul este un produs al mediului social.* De aci urmează în mod cu totul logic că nu *opinia publică* guvernează lumea. Să-l auzim pe Holbach: „Oamenii nu sunt decât ceea ce face din ei modul lor de organizare, cu modificările pe care le produc obișnuința, educația, exemplul, guvernul, anturajul permanent sau trecător. Ideile lor religioase și sistemele lor imaginare trebuie să cedeze sau să se adapteze temperamentelor, înclinărilor și intereselor lor.“²⁾ „Dacă s'ar cerceta lucrurile cu sânge rece, s'ar găsi că numele lui Dumnezeu a servit pe pământ numai ca pretext pentru patimile oamenilor.“³⁾ „Anturajul nostru, interesele momentane, obiceiurile înrădăcinate, opinia publică, au cu mult mai multă putere decât niște ființe imaginare sau niște speculațiuni, care ele înseși depind de această organizare“.⁴⁾ Puterea „speculațiunilor“ și a „ființelor imaginare“ este cu atât mai mică, cu cât dintre 100.000 de oameni nu există nici doi care să se fi întrebat ce înțeleg prin cuvântul Dumnezeu și care e esența credinței și a convingerilor lor. Oamenii sunt împinși la acțiune nu de ideile generale ale rațiunii, ci de pasiuni „lucru observat încă de Bayle și, înaintea lui, de Seneca.“⁵⁾

2. *Omul este un produs al mediului social.* In ceea ce îi

1) *Système social*, I, pag. 15.

2) *Système de la Nature*, II, pag. 298.

3) *Ibidem*, pag. 294.

4) *Ibidem*, pag. 292.

5) *Ibidem*, pag. 248 și 295.

privește pe zeii, omul i-a creat după chipul său. „Adorându-l pe Dumnezeu, omul se adoră pe sine însuși”.¹⁾ (A se compara cu Feuerbach). Nu este oare evident că un Dumnezeu capricios, accesibil laudelor, mereu ahtiat după omagiile supușilor săi, este confecționat după chipul principilor noștri?²⁾

3. *Omul este un produs al mediului social.* „Dacă reflectăm cât de puțin asupra celor ce se petrec în fața ochilor noștri, trebuie să recunoaștem trăsăturile caracteristice ale administrației în caracterul, opiniile, legile, obiceiurile, educația și moravurile națiunilor” („administrație” înseamnă „guvern”; vom vedea imediat cum și dece pentru „filosofi” influența mediului social se reducea la influența guvernului).³⁾ „Prin urmare, viciul societății este acela care îi face răi pe membrii săi... Atunci omul devine rău pentru aproapele său”...⁴⁾.

Ceaialtă latură a antinomiei.

1. *Mediul social este creat de „opinia publică”, adică de om.* Din aceasta rezultă în mod cu totul logic că opinia publică guvernează lumea și că neamul omenesc s'a nenorocit din propria sa eroare. (Vezi mai sus). „Dacă întrebăm experiența”, spune Holbach, „găsim că în iluziile și în concepțiile consacrate trebuie căutat adevăratul izvor al nenumăratelor rele cu care este încărcată întreaga omenire. Necunoașterea cauzelor naturale a dat naștere zeilor; șarlatanismul preoților a făcut din zeii niște ființe îngrozitoare; ideea nefastă pe care omul și-o făcea despre ei l-a urmărit fără ca să-l facă mai bun, l-a făcut să tremure fără niciun folos, i-a umplut spiritul cu himere, s'a opus progreselor rațiunii și l-a împiedicat să-și caute fericirea. Teamă a făcut din el un sclav al acelor care-l înșelau sub pretextul că-l ajută; el făcea răul când i se spunea că zeii cer crime; el trăia în nenorocire, fiindcă i se spunea că zeii lui îl condamnau la mizerie; el nu îndrăznește niciodată să se opună zeilor săi, nici să se elibereze din lanțurile lor, fiindcă a fost

1) Le bon sens, I, pag. 57.

2) Le Christianisme dévoilé, pag. 176.

3) Système social, II, pag. 5, Grimm a mers și mai departe în aceeași direcție. „Influința celor mai îndrăznete păreri este egală cu zero”, spune el. „Nu e în puterea niciunei cărți, oricât de inspirată ar fi ea, să strice morala, după cum, din nefericire, nu e în puterea niciunui filosof... să îndrepte morala. Guvernul și legiferarea singure au această putere; iar după felul cum intervin acestea, morala publică își crează nivelul său de înțelepciune sau de depravare. Cărțile nu au niciun rol în această privință”. (Correspondance littéraire, Ianuarie 1772).

4) Politique naturelle, I, pag. 11—12.

învăţat că prostia, renunţarea la raţiune, întunecarea spiritului şi înjosirea sufletului său ar fi mijloacele cele mai sigure pentru dobândirea fericirii veşnice.“¹⁾

2. *Mediul social este creat de opinia publică, adică de om.* „Era nevoie de o nebunie consfinţită de ceruri, pentru a face ca nişte fiinţe iubitoare de libertate şi veşnic dornice de fericire să creadă că deţinătorii autorităţii publice au primit din partea zeilor dreptul de a face din ei nişte sclavi şi nişte mizerabili. Era nevoie de o religie care înfăţişa zeitatea în chipul unui tiran, ca să-l facă pe om să creadă că nişte tirani nedrepti ar reprezenta acea zeitate aci pe pământ.“²⁾

3. *Mediul social este creat de opinia publică, adică de om.* „Dece unele naţiuni, măreţe pe vremuri, le vedem copleşite sub jugul ruşinos al unui despotism înjositor? Fiindcă opinia ei publică s'a schimbat... fiindcă superstiţia, mâna dreaptă a tiraniei, a reuşit să degradeze spiritele, făcându-le laşe, fricoase, insensibile... Dece unele naţiuni sunt îmbătate de entuziasmul comerţului şi de patima bogăţiilor? Fiindcă opinia publică le învaţă că numai banul face adevărata fericire, pe când în realitate el nu este decât un reprezentant înşelător al acesteia, contribuind cu nimic la fericirea publică” etc.³⁾ „Naţiunile nu cunoşteau adevăratele fundamente ale autorităţii; ele nu îndrăzneau să ceară fericirea dela regi care aveau misiunea să le-o procure; ele credeau că suveranii, travestiţi în zei, obţin la naştere... dreptul de a-i stăpâni pe ceilalţi muritori; din cauza acestor concepţii, politica trebuia să degenereze în arta nefastă de a sacrifica fericirea tuturor capriciilor unuia sau mai multor răufăcători.”⁴⁾

Am mai aflat că „nu le este dat oamenilor“ să ştie dacă găina a precedat oul sau dacă oul a precedat găina. Tot aşa materialiştilor secolului al XVIII-lea nu le-a fost dat să ştie dacă „opinia publică“ formează mediul social, sau dacă mediul social formează „opinia publică“. Şi, într'adevăr, nimic nu este

1) *Système de la Nature*, I, pag. 290—91. Suard defineşte „opinia publică“ în felul următor. „Prin opinie publică înţeleg rezultatul adevărilor şi erorilor răspândite la o naţiune: un rezultat care îi determină judecăţile de apreciere sau de dispreţ, de dragoste sau de ură; care îi formează înclinările şi obiceiurile, vicile şi virtuţile, într'un cuvânt, care îi formează moravurile. Trebuie să spunem că această opinie stăpâneşte lumea“

2) *Politique naturelle*, II, pag. 11.

3) *Système social*, III, pag. 9—10.

4) *Système de la Nature*, I, pag. 291.

mai dificil decât răspunsul la această întrebare, pentru acela care nu poate să părăsească punctul de vedere metafizic.

Dacă nu există idei înăscute, cum a dovedit Locke; dacă omul nu este decât „senzație“, cum pretindeau materialişti secolului al XVIII-lea; dacă senzațiile fac să se nască în noi ideile, „adică imaginile, urmele, impresiile pe care le-au primit simțurile noastre“; dacă, în fine „omul nu este mai liber în gândire decât este în acțiune“, atunci este ciudat să cauți în „opinii“ secretul cutărei sau cutărei acțiunii omenești. Ideile noastre nu sunt decât rezultatul impresiilor primite de noi. Dar nu numai natura în sensul propriu al cuvântului provoacă în noi aceste impresii. Mediul social ia în stăpânire pe om încă dela nașterea lui și îi formează creerul, „care nu este decât o ceară moale, aptă pentru a primi toate impresiile pe care vrem să i le imprimăm.“¹⁾ Dacă vrem deci să înțelegem istoria „opinieii publice“, trebuie să căutăm a ne da seama exact de istoria mediului social, de evoluția societății. Iată care era concluzia inevitabilă la care ajungea materialismul sensualist. Renumita statuie a lui Condillac nu-și putea găsi liniștea decât după ce își explicase schimbările „opiniilor“ ei prin schimbările raporturilor ei sociale, ale raporturilor ei cu „semenii“ săi.

Trebuie să ne adresăm, prin urmare, istoriei. Dar „filosofii“, care nu vedeau în istorie decât activitatea conștientă a oamenilor, nu puteau să descopere în ea nimic altceva decât „opiiniile“ oamenilor.

Ei trebuiau deci să se lovească de *antinomia*: opiniile sunt *efectul* mediului social, și invers, opiniile sunt cauza cutărei sau cutărei însușiri a acestui mediu. Și această antinomie trebuia să zăpăcească ideile „filosofilor“ cu atât mai mult cu cât *efectul* și *cauza* erau pentru ei, ca și pentru toți metafizicienii, cel puțin în aplicarea lor asupra vieții sociale, niște concepte fixe, imuabile, așa zicând, împietrite. Numai ca metafizician putea Grimm să spună că *influența opiniilor este egală cu zero*.

Interacțiunea diferitelor laturi ale vieții sociale, iată care este punctul de vedere cel mai înalt, „cel mai filosofic“, la care puteau să se înalțe „filosofii“. Este punctul de vedere al lui Montesquieu. Dar interacțiunea, *cel mai apropiat adevăr al raportului dintre cauză și efect*, cum o denumește Hegel, nu explică nimic în procesul evoluției istorice. „Dacă ne mulțumim să cercetăm un conținut dat numai din punctul de vedere al

1) Le bon sens, I, pag. 32.

interacțiunii, procedeul nostru este într'adevăr lipsit de conținut conceptual; nu avem de a face, în acest caz, decât cu un fapt sec iar cerința mijlocirii, de care este vorba în primul rând în aplicarea raportului de cauzalitate, rămâne din nou nesatisfăcută".¹⁾ Adeseori se întâmplă lucruri și mai neplăcute decât ceace descrie Hegel aci.

Omul este un produs al mediului social înconjurător. Caracterul mediului social este determinat prin acțiunile „guvernului“. Acțiunile guvernului, ca de exemplu activitatea legislativă, fac parte deja din domeniul *activității conștiente* a oamenilor. Această activitate, la rândul ei, depinde de „opiniiile“ acelor care acționează. Pe neobservate, o latură a antinomiei s'a schimbat (teza); ea a devenit absolut identică cu vechiul ei adversar, cu antiteza. Dificultatea pare să dispară, iar „filosoful“ își continuă drumul „cercetărilor“ cu conștiința împăcată. Punctul de vedere al interacțiunii a fost abandonat imediat după ce fusese atins.

Dar asta nu este încă totul. Această rezolvare aparentă a antinomiei nu este nimic altceva decât o despărțire complectă de materialism. Creerul omului, această „*ceară moale*“ care se modelează după impresiile venite din mediul social înconjurător, este transformat în mod definitiv într'un demiurg al aceluiași mediu căruia îi datorează impresiile. Deoarece nu știe altceva în plus, sensualismul materialist se întoarce îndărăt pe drumul străbătut de el.

Apoi: autorul „Sistemului naturii“ ne asigură că este foarte ușor să recunoaștem influența guvernului asupra caracterului, opiniilor, legilor, obiceiurilor etc. Guvernul are, prin urmare, o influență asupra legilor. Acest lucru pare foarte simplu și absolut evident, dar nu înseamnă altceva decât că dreptul civil al unui popor își are origina în dreptul public al aceluiași popor. Un drept depinde de alt drept, „legile“ depind de alte „legi“. Antinomia dispăre, dar numai fiindcă unul din termenii săi, acela care urma să formuleze concluzia definitivă a sensualismului materialist, nu era în realitate decât o tautologie banală.

Pentru a se lichida toate dificultățile de care s'a ciocnit acest materialism trebuia:

1. Să se abandoneze punctul de vedere metafizic care excludea orice idee de evoluție, zăpăcind într'un mod lamentabil conceptele logice ale „filosofilor“. Numai cu această condi-

1) Enciclopedia partea I, editată de Leopold v. Henning, §§ 155—56 și adaus.

tie putea să „le fie dat“ acestora să știe dacă în natură și în istorie oul a precedat găina sau găina a precedat oul.

2. Să se ajungă la convingerea necesară că „natura omului“, cu care au avut de a face materialiștii secolului al XVIII-lea, nu explică deloc evoluția istorică a omenirii. Ceeace se impunea, era să se facă un pas peste punctul de vedere al științelor naturale. Ceeace trebuia, era însușirea punctului de vedere al *științei sociale*. Trebuia să se înțeleagă că mediul social își avea propriile sale legi de evoluție, care nu depindeau deloc de omul considerat „ființă sensibilă, inteligentă și rațională“ și care, în ceeace le privește, aveau o influență hotărâtoare asupra sentimentelor, ideilor și reflexiunilor sale.

Vom vedea materialismul *dialectic*, al secolului al XIX-lea îndeplinind această sarcină. Dar, înainte de a trata despre descoperirile sale strălucite, vom trece în revistă ideile unui om care, mai mult decât oricare altul, demonstrează imperfecțiunea și caracterul mărginit al materialismului metafizic. Acest om este *Helvetius*.



HELVETIUS

„Helvetius, un fermier general ¹⁾ elegant și onorabil, altruist și milostiv, căruia Voltaire, în amintirile sale istorice lingușitoare, îi dădu porecla de Atticus ²⁾, își propuse să scrie o carte; ca să-și realizeze acest scop, el strângea, la întrunirile filosofilor pe care îi invita la masă, teoriile, ideile și paradoxele acestora; capabil să provoace discuții interesante, el știa să pună în activitate când verva exuberantă a lui Diderot, când logica pătrunzătoare a lui Suard, când inteligența scânteietoare și caustică a abatelui Galiani; apoi el contopi toate aceste păreri într'un edificiu teoretic, devenind astfel reporterul lor fidel. Rezultatul acestor convorbiri ascultate, analizate și strânse de Helvetius este cartea „De l'Esprit“, adică materialismul în metafizică, iar în morală interesul personal.“ ³⁾

Cititorul a aflat astfel origina operei principale a lui Helvetius. Putem să-l urmăm în această privință pe Demogeot cu atât mai mult, cu cât acest fleac afectat nu face decât să repete fabula care de mai bine de un secol trece dela o cumătră literară la alta. Demogeot este o cumătră binevoitoare. El nu spune nimic rău despre Helvetius; el nu face pe cititor decât să bânuiască. Există alte cumetre mai puțin binevoi.

1) fermier general — persoană care arenda, în schimbul unei sume fixe, încasarea impozitelor, a taxelor vamale și a altor drepturi ale statului. — N. T.

2) Atticus — atenian, locuitor al vechii Atene, oraș în care au înflorit artele, literele și virtuțile cetățenești. — N. T.

3) Histoire de la littérature française depuis ses origines jusqu'à nos jours (Istoria literaturii franceze dela originile sale până în zilele noastre. — N. T.), de Demogeot. Ediția a 22-a Paris, 1886, pag. 493—494. Această carte este o parte a „Istoriei universale“, publicată de către o asociație de profesori, sub conducerea lui V. Duruy.

tuare, dar mai sincere. Ele povestesc cititorului că motivul principal al filosofului nostru în cercetările sale era o *vanitate fără limită*. Acestei vanități îi datorăm „sofismele“ lui Helvetius; ea l-a împiedicat să creeze ceva durabil și temeinic. Cumetrele sunt dotate întotdeauna și pretutindeni cu o ingeniozitate extraordinară. Lor le revine în mod automat dreptul de a scrie istoria literaturii și a politicii. În prezentările lor istorice totul este clar și ușor de înțeles. Ele sunt citite cu multă plăcere, cu osteneală puțină și cu foarte mult folos. Le ascultăm cu mai multă plăcere decât genul acela de scriitori care, ca bunul și bătrânul *Hegel*, ajung în istorie mai departe cu privirea decât cumetrele. Sunt niște oameni plic-ticoși, dar... *audiatur et altera pars*.¹⁾

Acolo unde *Hegel* vorbește despre rolul marilor personalități în istorie, el tună și fulgeră împotriva „*acelui pedantism în cunoașterea omului, care în locul generalului și esențialului din natura omului studiază mai cu seamă particularul și accidentalul din unele instincte, patimi etc. izolate*“; după el, „*marile personalități au vrut ceea ce au făcut și au făcut ceea ce au vrut*“. Acelaș lucru s'ar putea susține, ce-i drept „în cuvinte puțin schimbate“, despre toți aceia care au lucrat în diverse domenii, cu mai mult sau mai puțin succes, pentru binele omenirii așa cum l-au înțeles ei. S'ar putea spune că acest „*punct de vedere al invidiei*“, pe care *Hegel* l-a detestat atât de mult, nu ne duce înainte cu niciun pas în înțelegerea și aprecierea diverselor epoci ale istoriei. S'ar putea spune... într'un cuvânt, s'ar mai putea spune multe, dar am fi ascultați? Cu plăcere mult mai mare sunt ascultate cumetrele. Se spune, de exemplu, că *Helvetius* a fost un sofist periculos, un om vanitos și superficial; criticii aceștia sunt foarte mulțumiți de ei înșiși, de perspicacitatea și de corectitudinea lor, și verdictul este gata.

Mai cu seamă istoricii germani îl maltratează pe *Helvetius*. În Franța caracterul său personal este uneori apreciat la justa sa valoare²⁾; în Germania se evită asemenea condescendență, care nu se acordă unui om „periculos“. În Germania *Helvetius*

1) Trebuie ascultată și partea adversă. — N. T.

2) „Cât de mult trebuie să ne ferim de iluziile maniei sistemelor: *Helvetius* avea virtuți, iar cartea sa este nimicirea oricărei virtuți“. La *Harpe*, *Réfutation du livre „De l'Esprit“*, prononțată la Lycée Republicain, dans les séances de 26 et 29 mars et des 3 et 5 avril (Combaterea cărții „Despre spirit“, pronunțată la Liceul Republican în ședințele din 26 și 29 Martie și din 3 și 5 Aprilie. — N. T.), Paris, anul 5 (1797), pag. 54.

este și mai rău famat decât Lamettrie. Și acesta era destul de „periculos”; dar, după moartea lui, Majestatea Sa Frederic cel Mare a găsit de cuviință să spună câteva cuvinte binevoitoare despre el. Ei bine, *voluntas regis suprema lex* 1); savanții germani știu acest lucru mai bine decât orice, și anume tocmai fiindcă sunt savanți.

Lucru demn de reținut! Cu toate că teoriile lui Helvetius i-au speriat pe înșiși „filosofii”, iar printre adversarii săi se găseau oameni de talia unui Diderot, în Franța el a fost combătut cu mult mai mult după revoluție decât înainte ei. La Harpe mărturisește că polemica sa împotriva „sófismelor” lui Helvetius nu a făcut în 1788 nici pe departe impresia pe care a făcut-o cu nouă ani mai târziu, în 1797. Atunci, spune La Harpe, lumea pricepuse că filosofia materialistă era o „doctrină înarmată”, o doctrină revoluționară. În 1797 burghezia nu mai avea nevoie de asemenea teorii, care ar fi fost o amenințare permanentă pentru noile ei cuceriri; materialismul trebuia înlăturat, și a fost înlăturat, fără a se pune întrebarea dacă sicofanții de genul lui La Harpe aveau într’adevăr atâta dreptate cât pretindeau. Alte timpuri, alte tendințe; alte tendințe, alți filosofi. 2)

În ceea ce privește cumetrele, ele au motive destul de serioase ca să se plângă de Helvetius. Ele nu-l pricep decât rareori. Și anume nu numai pentru că ideile sale le depășesc orizontul. Helvetius și-a expus teoriile într’un fel foarte ori-

1) Voința suveranului este suprema lege. — N. T.

2) Nici Marat nu l-a iubit deloc pe Helvetius. Pentru el, acest filosof nu era decât un cap „aiurit și superficial”, „sistemul” său era absurd, cartea sa „un țesut continuu de sofisme, frumos împodobit cu găteala unei mari erudiții”. (Vezi: „*De l’Homme ou des principes et des lois de l’influence de l’âme sur le corps et du corps sur l’âme*”, par J. P. Marat, docteur en médecine [Despre om și despre principiile și legile influenței sufletului asupra trupului și a trupului asupra sufletului, de J. P. Marat, doctor în medicină. — N. T.], Amsterdam, 1775, pag. XV, XVI din discursurile preliminare.) Dar această carte a lui Marat nu aparține perioadei revoluționare a vieții sale. În afară de aceasta, părerile unor revoluționari nu sunt totdeauna păreri revoluționare. Pentru Marat, „omul, ca și animalul, este compus din două substanțe diferite, sufletul și trupul”... „Înțelepciunea veșnică” a așezat sufletul în pielețele creierului. (I. „Sucul nervilor este locul de contact între cele două substanțe disparate”. „La mișcările mecanice fluidul nervos este principala forță de acțiune. La acțiunile libere acest fluid este subordonat sufletului și devine mijlocul de care acesta se servește pentru a executa acele acțiuni” (I, pag. 24, 40, 107). Toate acestea sunt de o platitudine de-a-dreptul rară. În felul de a-și trata predecesorii și în amorul său propriu iritabil, Marat are multă asemănare cu Dühring.

ginal, care e în stare să zăpăcească cumetrele. Mai puțin decât oricare scriitor din epoca sa a respectat el ceea ce Nordau numește „*minciunile convenționale*“. Ca om de lume și ca observator fin, el cunoștea foarte bine „societatea“ franceză a secolului al XVIII-lea; ca scriitor caustic și satiric, el nu scăpa nici o ocazie de a spune acestei societăți câteva adevăruri care erau cam greu de digerat și care nu aveau nimic comun cu adevărurile inocente care „se pot spune totdeauna cu atâta ușurință“. De aci a rezultat o serie întregă de confuzii. Ceea ce el a spus despre contemporanii săi, a fost luat drept ideal al său. Madame de Boufflers a spus despre el că a desvăluit secretul tuturor. Ea credea că aceasta era întreaga valoare și întreaga importanță a cărții „*De l'Esprit*“. Datorită acestui *quidproquo* 1), s'a întâmplat însă următorul lucru. Dacă este vorba de respectul care se arată „virtuții“, Helvetius spune că în „*imperiiile despotice*“ lumea nu are decât dispreț pentru ea, cinstindu-i numai numele. „Dacă se invocă mereu virtutea și se cere cetățenilor să o practice, ea o pățește ca și adevărul, care este mereu predicat, dar cu condiția să fii destul de deștept să-l ascunzi“. Această frază găsește aprobarea doamnei de Boufflers; ea o declară adevărată, spirituală, fermecătoare; și pretinde că desvăluie secretul tuturor. Helvetius continuă. El explică de ce lucrurile trebuie să fie așa cum spune el; el arată cum *interesul* îi face pe oamenii din statele despotice să urască „virtutea“. Madame de Boufflers continuă să aprobe; dar iată că apare un *Lampe*, de cele mai multe ori un german, uneori un francez, își ridică glasul, la rândul său, și spune că Helvetius predică disprețuirea virtuții. Dacă este vorba de dragoste, Helvetius spune că acolo unde „cei mari și cei bogați“ nu iau parte la guvernare, ei trebuie să se dedea dragostei, ca cel mai sigur mijloc împotriva *plictiselii*. Madame de Boufflers are un zâmbet malițios; amabila și erudita doamnă știe mai multe în această privință decât filosoful. Dar filosoful nu se oprește aci; el se întreabă cum poate o amantă să devină o ocupație? Și găsește că „dragostea este înconjurată de pericole, că amantul trebuie să caute mereu a surprinde gelozia, care stă de veghe și se opune fără încetare planurilor sale“; el conchide că în aceste condițiuni „o *cochetă este o amantă fermecătoare*“. Madame de Boufflers continuă să aprobe; dar iată că apare doamna *Buchholz* și, palidă de revoltă, îl acuză pe filosoful nostru că preamărește cochetăria și că atacă virtutea feminină, virtutea încercată a doamnei *Buchholz* etc. Și acest lucru

1) Neînțelegere, confuzie. — N. T.

se repetă fără încetare și se perpetuează fără sfârșit. Confuzia persistă până în zilele noastre, se fixează în capetele acelor care nu l-au citit niciodată pe Helvetius și prinde, bineînțeles, rădăcini adânci în aceste capete. Dealtfel, lectura n'ar schimba decât foarte puțin lucrurile; lumea l-ar citi pe Helvetius cu ochii doamnei Buchholz, iar această doamnă este foarte mioapă, deși e foarte virtuoaasă și foarte cinstită.

Strict vorbind, a fost oare Helvetius ceea ce se poate denumi un materialist? Datorită faimei ce i s'a creat, lumea se îndoește adeseori de acest lucru. „Atentul și rezervatul Buffon, taciturnul și diplomaticul Grimm, vanitosul și superficialul Helvetius“, spune decedatul Lange, „ei toți stau aproape de materialism, fără să ne ofere însă acele puncte de vedere stabile și elaborarea consecventă a unei idei de bază prin care se distingea Lamettrie, cu toată frivolitatea expresiei sale.”¹⁾ Ecoul francez al neokantianului german, Jules Soury, repetă cuvânt cu cuvânt această părere.²⁾ Dar să vedem cu proprii noștri ochi.

Problema dacă în om există o substanță imaterială căreia el îi datorează viața sa psihică nu a intrat în domeniul cercetărilor lui Helvetius. El a atins această problemă doar în treacăt, tratând-o cu o precauție extremă. Pe de o parte, el își dădea silința să nu întărească cenzura. Din această cauză el vorbea cu mare respect despre biserică, „care ne-a fixat credința asupra acestui punct“. Pe de altă parte, nu-i plăceau „fanteziile filozofice“. Trebuie să ne conducem după observație, spune el, trebuie să ne oprim în momentul când ea ne părăsește și să avem curajul să nu știm ceea ce încă nu se poate ști. Această atitudine este mai mult „rezervată“ decât „vanitoasă“ și „superficială“. Lange ar fi simțit acest lucru și l-ar fi scos în evidență, dacă ar fi fost vorba de un autor mai puțin „periculos“. Dar deoarece este vorba de Helvetius, el aplică altă măsură, altă greutate; i se părea evident că autorul „vanitos“ și „superficial“ al cărții despre „Spirit“ nu putea să fie decât „vanitos“ și „superficial”.³⁾

1) Istoria materialismului, editia a 2-a. Iserlohn 1873. I. pag. 360.

2) Bréviaire de l'histoire du matérialisme, Paris 1883, pag. 645, 646.

3) După Helvetius, numai propria noastră existență este evidentă pentru noi; existența corpurilor nu este decât o probabilitate, „fără îndoiială foarte mare, care în viața practică egalează aproape evidența, dar care totuși este numai probabilitate“. Oricine altul decât Helvetius ar fi spus un lucru asemănător, ar fi fost numărat de către Lange printre capetele „critice“. Dar niciun „criticism“ nu poate să-l reabiliteze pe Helvetius și să-l spele de stigmatul „superficialității“, care înainte de toate a frapat pe temeinicul istoric al materialismului.

În realitate Helvetius împărtașea în toate chestiunile fundamentale ale „metafizicii“ (de exemplu în aceea a materiei, a spațiului, a infinitului etc.) concepțiile materialistului englez John Toland. Ca să ne convingem de acest lucru, ajunge să comparăm „Letters to Serena“¹⁾ (Londra 1704), ale acestuia din urmă, cu capitoul 4 al primului discurs din cartea „Despre spirit“. Pentru Lange, Toland a fost un materialist mai presus de orice îndoială; ideile sale i s'au părut *cât se poate de clare*; în ceea ce îl privește pe Helvetius, acesta doar s'a „apropiat“ de materialism, fiindcă „superficialitatea“ sa l-a împiedicat să rețină o idee fundamentală. „Și așa se scrie istoria!“ Și atât de vătămătoare este influența unor oameni „superficiali“, încât oamenii cei mai „temeinici“ devin, la rândul lor, *superficiali* citindu-i.

Posedă materia sensibilitate? „S'a discutat mult în această privință“, spune Helvetius. „Foarte târziu au avut oamenii ideea să se întrebe despre ce anume se discută și să lege o noțiune exactă de cuvântul *materie*. Dacă mai întâi s'ar fi fixat înțelesul acestui cuvânt, s'ar fi văzut că oamenii sunt, așa zicând, creatorii materiei, că materia nu este o ființă, că în natură nu există decât entități, cărora li s'a dat numele de *corpuri*, și că prin cuvântul *materie* nu se poate înțelege decât totalitatea însușirilor comune tuturor corpurilor. Însemnătatea cuvântului odată determinată în modul acesta, problema ar fi fost numai să se știe... dacă descoperirea unei forțe, ca de pildă a forței de atracție, nu ar putea să trezească presupunerea că corpurile ar poseda și alte însușiri, necunoscute, cum ar fi sensibilitatea, care, chiar dacă se manifestă numai în corpurile organizate ale animalelor, ar putea totuși să fie comună tuturor entităților. După ce s'ar fi ajuns până la acest punct, s'ar fi văzut că, dacă dovedea că toate corpurile sunt absolut insensibile este, strict vorbind, imposibilă, chestiunea nu poate fi decisă de un om care nu este luminat în această privință prin revelație (știm ce însemnează aceste plecăciuni ale „filosofilor“ în fața „revelației“ și a dogmelor bisericii în general. — G. P.) decât comparându-se probabilitatea acestei păreri cu probabilitatea părerii opuse. Pentru a se pune capăt acestei discuții, n'ar fi fost deci necesar să se construiască diferite sisteme universale, oamenii nu ar fi trebuit să se piardă în combinațiuni de posibilități și să facă aceste eforturi intelectuale uimitoare, care s'au terminat și-au trebuit să se ter-

1) „Scrisori către Serena“, Londra 1704. — N. T.

mine doar cu niște erori mai mult sau mai puțin spirituale.“¹⁾ Acest lung citat arată tot atât de bine înrudirea materialismului lui *Helvetius* cu acela al lui *Toland*²⁾, ca și caracterul a ceea ce am putea fi tentați să numim scepticismul sau probabilismul său. Dar după părerea lui, nu materialistii, ci idealiștii diferitelor școli debitează „fantezii filosofice“. El le recomandă prudență, chibzuință și calculul probabilităților. Această prudență, această chibzuință le-ar arăta că negarea facultăților sensibile ale materiei nu are la bază decât un produs al imaginației lor, că nu însușirile „corpurilor“, ci numai definiția pe care ei au dat-o materiei, adică un singur cuvânt, îi împiedică să lege noțiunea de corp cu aceea de sensibilitate. Scepticismul nu este aci decât o armă îndreptată împotriva adversarilor materialismului. Tot așa stau lucrurile și acolo unde *Helvetius* vorbește despre „existența corpurilor“. Sensibilitatea materiei nu este decât o probabilitate! Nimic nu este mai adevărat. Dar ce dovedește acest lucru împotriva materialistilor? Existența corpurilor este și ea, la rândul ei, doar o probabilitate, și totuși ar fi absurd s'o negăm. Iată ce direcție a luat raționamentul lui *Helvetius*, și dacă acest lucru dovedește ceva, atunci dovedește înaintea de toate faptul că el nu s'a oprit la îndoiala sceptică.

Ca și toți contemporanii săi, *Helvetius* știa că noi cunoaștem corpurile numai prin senzațiile pe care ele le produc în noi. O dovadă în plus că *Lange* s'a înșelat cu afirmația sa „că

1) De l'Esprit, Discours I, cap. 4.

2) Probabil că din cauza acestei înrudiri i s'a atribuit lui *Helvetius* cartea: „*Les progrès de la raison dans la recherche du vrai*“ (Progresele rațiunii în cercetarea adevărului. — N. T.) retipărită în ediția parisiană a operelor sale, din 1818. Nicio pagină din această carte nu este originală. În parte, ea este traducerea unei părți din „*Scrisori către Serena*“ de *Toland*, la care s'au anexat câteva fragmente din „*Système de la Nature*“ și din alte cărți mai mult sau mai puțin cunoscute ale acelei epoci. Este o compilare proastă și foarte prost concepută de „autorul“ ei necunoscut. *Helvetius* nu putea să aibă nimic comun cu un asemenea elaborat.

Mai există o altă carte care i-a fost atribuită lui *Helvetius*: „*Le vrai sens du Système de la Nature*“ (Adevăratul înțeles al Sistemului Naturii. — N. T.). Poate că îi aparține, dar nu suntem siguri de acest lucru și o vom cita cu atât mai puțin, cu cât nu adaugă nimic la ceea ce găsește în cărțile „*De l'Esprit*“ și „*De l'Homme*“.

materialismul consideră cu încăpățănare lumea aparențelor sensibile drept lume a lucrurilor reale" 1). Dar aceasta nu l-a împiedicat pe Helvetius să fie un materialist convins. El citează pe „un renumit chimist englez“, a cărui părere despre sensibilitatea materiei el o împărtășește în mod evident. Iată cuvintele chimistului: „Se observă în corpuri două feluri de însușiri; unele a căror existență este permanentă și invariabilă, ca impenetrabilitatea, greutatea, mobilitatea etc. Aceste însușiri aparțin fizicii generale. În aceleași corpuri mai există și alte însușiri, a căror existență fugitivă și trecătoare este produsă sau desființată în mod alternativ prin anumite combinațiuni, analize sau mișcări în părțile interioare. Aceste însușiri formează obiectul diferitelor ramuri ale științelor naturii, chimiei etc.; ele aparțin fizicii speciale. Fierul, de exemplu, este compus din flogistic 2) (fluid de combustiuine) și un pământ special. În această stare de compoziție el este supus puterii de atracție a magnetului. Dacă fierul se descompune, această însușire dispăre. Magnetul n'are influență asupra unui pământ fieros care nu mai conține flogistic... Dece să nu presupunem că în regnul animal organismul produce în mod analog această însușire specială, numită sensibilitate? Toate fenomenele din medicină și din științele naturale dovedesc în mod clar că la animale această facultate nu este decât rezultatul structurii corpurilor lor; că această facultate începe odată cu formarea organelor lor, se menține cât trăesc ele și se pierde în cele din urmă odată cu dizolvarea acestor organe. Dacă metafizicienii m'ar întreba ce se întâmplă cu sensibilitatea

1) Istoria materialismului, I, pag. 378. Intr'un mod miraculos, Lange găsește la Robinet un „element“ al teoriei lui Kant. Dar Robinet spune despre lucrul în sine numai ceea ce spun și Holbach și Helvetius. Nu este mai puțin ciudat că autorul cărții „De la Nature“ este socotit de Lange printre materialiști, pe când Helvetius este așezat numai în apropierea lor. Ciudat criteriu urmează Lange!

2) Flogistic — în chimia mai veche, un fluid care intră în compoziția corpurilor, mijlocind combustiuinea și dispărând prin efectul ei. — N. T.

animalului, le-aș răspunde: ceeace se întâmplă la fierul descompus, cu capacitatea de a fi atras de magnet.”¹⁾

Helvetius nu a fost numai un *materialist*; dintre toți contemporanii săi el a și păstrat cu cea mai mare „consecvență” ideea de bază a materialismului. El a fost atât de „consecvent”, încât i-a speriat pe ceilalți materialiști. Niciunul dintre ei nu a îndrăznit să-l urmeze în deducțiunile sale îndrăznețe. În acest sens a stat el într’adevăr în „apropierea” unor oameni ca Holbach, deoarece acești oameni nu au putut decât să se *apropie* de el.

Sufletul nostru nu este decât capacitatea de a simți; rațiunea este efectul acestui fapt; în om totul este senzație; „capacitatea de a simți este deci cauza nevoilor sale, a pasiunilor sale, a sociabilității sale, a gândurilor sale, a judecăților sale, a manifestărilor sale de voință, a acțiunilor sale... Omul este o mașină care, pusă în mișcare prin acțiunea simțurilor, trebuie să facă tot ceeace face.”²⁾ Punctul de plecare al lui Helvetius este, prin urmare, absolut identic cu acela al lui Holbach. Aceasta era baza pe care a construit „periculosul sofist”. Să vedem acum ce este original în arhitectura edificiului său.

Ce este virtutea? Nu există filosof în secolul al XVIII-lea, care să nu fi discutat în felul său această problemă. Pentru

1) Citat în „*De l’Homme*”, secțiunea II, cap. 2. În ediția din 1773 a acestei opere se spune că acest citat provine din „*Treatise on the principles of Chemistry*” (Tratat asupra principiilor chimiei. — N. T.). N’am puțut găsi această lucrare. Dar redăm aci ceeace spune *Priestley* în discuția sa cu *Price*: „Ca să explic și mai bine părerea mea, voi face uz de următoarea comparație: Capacitatea de a tăia a unui briciu depinde de o anumită coeziune și de o anumită orânduire a particulelor din care se compune briciul. Dacă presupunem că acest briciu este în întregime dizolvat într’un acid, capacitatea sa de a tăia se va pierde în mod sigur, sau va înceta să mai existe, deși nicio părticică a metalului care reprezenta briciul nu este nimicită prin acest proces și deși forma sa anterioară și capacitatea de a tăia etc. pot fi restabilite, după ce metalul a fost din nou separat. În acelaș mod, atunci când corpul este descompus prin putrefacție, capacitatea sa de a gândi încetează cu totul...” (*A free discussion of the doctrine of materialism etc.*, [Discuție liberă asupra doctrinei materialismului. — N. T.] Londra 1778, pag. 82, 83. Este exact punctul de vedere al *chimistului* citat de Helvetius. Nu ne interesează aci ideile religioase pe care *Priestley* a știut să le împace cu materialismul său. Deasemenea nu avem nevoie să menționăm că ideile în materie de chimie ale materialiștilor secolului trecut nu sunt acelea ale vremurilor noastre.

2) *De l’Homme*, secțiunea a 2-a, cap. 10. Helvetius știe foarte bine că suntem înzestrați cu memorie. Dar organul memoriei este de ordin fizic, spune el, și misiunea sa constă în a face prezente impresiile trecute. Deaceea el trebuie să provoace în noi sensații reale; totul se reduce deci la capacitatea de a simți; în om totul este senzație.

Helvetius chestiunea este foarte simplă. Virtutea constă în cunoaşterea obligaţiilor reciproce ale oamenilor. Ea presupune deci existenţa unei societăţi. „Născut pe o insulă pierdută, neavând pe nimeni decât pe mine însumi, trăesc fără viciu şi fără virtute. Nu-mi pot manifesta acolo niciunul din ele. Ce trebuie să înţelegem aşadar prin cuvintele: *virtuos* şi *vicios*? Acţiunile folositoare sau vătămătoare societăţii. Această idee simplă şi clară este, după părerea mea, preferabilă oricărei declamări confuze şi bombastice despre virtute.”¹⁾

Interesul general este măsura şi baza virtuţii. Acţiunile noastre sunt cu atât mai *vicioase*, cu cât sunt mai *vătămătoare* societăţii. Ele sunt cu atât mai *virtuoase*, cu cât sunt mai *avantajoase* pentru ea. *Salus populi, suprema lex.*²⁾ „Virtutea” filosofului nostru este înainte de toate o virtute *politică*. Nu e de niciun folos să *predici* morala: predicile nu produc niciodată eroi. Trebuie să se dea societăţii o organizare care să fie în stare să-i înveţe pe membrii ei respectul în faţa interesului comun. *Depravarea moravurilor* nu însemnează decât despărţirea interesului public de cel particular. Cel mai bun moralist este legiuitorul care face să dispară această despărţire.

Se pretinde adeseori că „utilitarismul” lui J. S. Mill, ca sistem de etică, ar fi cu mult superior eticii materialiştilor din secolul al XVIII-lea, deoarece aceştia au vrut să întemeieze morala pe interesul personal, pe când filosoful englez pune pe primul plan principiul celei mai mari fericiri pentru cel mai mare număr de indivizi. Cititorul vede acuma că în privinţa aceasta meritul lui J. S. Mill este mai mult decât îndoelnic. Fericirea pentru cel mai mare număr de indivizi nu este decât o copie — şi încă una foarte slabă, lipsită de nuanţele revoluţionare — a „interesului comun” al materialiştilor francezi. Dar dacă așa stau lucrurile, cum se explică părerea care vede în „utilitarismul” lui J. S. Mill o modificare fericită a moralei materialiste din secolul al XVIII-lea?

Ce este principiul celei mai mari fericiri pentru cel mai mare număr de indivizi? El este *sanctiunea* purtării oamenilor. Din acest punct de vedere materialişti n’ar fi avut nimic de învăţat din renumita carte a lui Mill. Dar materialişti nu s’au mulţumit cu faptul că au găsit o *sanctiune*. Ei aveau în faţa lor o *problemă științifică* ce trebuia soluţionată. Prin ce mijloace învață omul — care nu este decât senzație — să respecte binele general? Ce minune îl face să uite de cerințele simțurilor

1) Ibidem, cap. 16, ultima notă a capitolului.

2) Binele poporului este legea supremă. — N. T.

sale, pentru a ajunge la obiective care par să nu aibă nimic comun cu acestea? În domeniul și în limitele acestei probleme materialistii au luat într'adevăr drept punct de plecare *interesul personal* al indivizilor. Dar a lua interesul personal drept punct de plecare, nu înseamnă aci decât o repetare a tezei că omul este o ființă sensibilă și nimic alta decât o ființă sensibilă. Interesul personal nu era deci un imperativ moral, ci numai un fapt științific ¹⁾.

Holbach a ocolit dificultatea acestei probleme printr'o terminologie prea largă. „Dacă spunem că interesul este singurul motiv al acțiunilor omenești“, scrie el, „noi vrem să spunem prin acest lucru că orice om lucrează în felul său la propria sa fericire, pe care o caută într'un obiect oarecare, vizibil sau ascuns, real sau imaginar, și pe care tinde să-l obțină prin întreg sistemul acțiunilor sale“ ²⁾. Altfel exprimat, acest lucru înseamnă că interesul personal nu poate fi redus la cerințele „simțurilor“. Dar în acelaș timp, pentru Holbach, ca și pentru toți materialistii secolului al XVIII-lea, omul nu este decât simțire. Acesta este un salt logic și datorită acestui salt logic „Etica“ lui Holbach inspiră mai puțină aversiune decât aceea a lui Helvetius. După Lange, „*etica lui Holbach este serioasă și pură*“ ³⁾. Hetner, la rândul său, vede în ea ceva cu totul diferit de etica lui Helvetius. ⁴⁾

Autorul cărții „De l'Esprit“ este singurul dintre filosofii secolului al XVIII-lea care a îndrăznit să atingă problema *originii* sentimentelor morale. El este singurul care a îndrăznit s'o deducă din „simțurile“ omului.

Omul este sensibil pentru plăcerea fizică și pentru durerea fizică. El evită durerea și caută plăcerea. Această continuă și inevitabilă fugă și căutare poartă denumirea de *egoism*. Acest sentiment este absolut inseparabil de om; el este sentimentul său fundamental. „Dintre toate sentimentele, el este singurul de felul acesta; lui îi datorăm toate poftele noastre, toate pasiunile noastre; ele nu pot fi în noi decât aplicarea *egoismului*“

1) Ch. Darwin a înțeles foarte bine ceace moraliștii nu înțeleg decât arareori. „Filosofii... credeau mai înainte că morala s'ar întemeia pe un fel de egoism; dar în ultimul timp a apărut pe primul plan «principiul celei mai mari fericiri». In orice caz, ar fi mai corect dacă acest din urmă principiu ar fi considerat mai mult măsură decât cauză a acțiunii“. *Descendența omului și selecțiunea sexuală*. Stuttgart, 1875, pag. 154.

2) *Système de la Nature*, I, pag. 268.

3) *Istoria materialismului*, I, pag. 363.

4) *Istoria literaturii sec. al XVIII-lea*, Braunschweig 1881, II, pag. 398.

nostru asupra cutărui sau cutărui obiect..." „Deschideți cartea istoriei și veți găsi că în țările în care anumite virtuți au fost încurajate prin speranța unor plăceri sensuale, aceste virtuți erau din cele mai curențe și răspândeau strălucirea cea mai mare" ¹⁾). Popoarele care se dedicau mai mult dragostei erau cele mai curajoase. „Fiindcă în aceste țări femeile nu-și acordau favoarea decât celor mai viteji". La samniți femeia cea mai frumoasă era răsplata celei mai mari virtuți războinice. În Sparta, înțeleptul Licurg, convins „că plăcerea este singurul și cel mai general motiv al acțiunilor omenești", a știut să facă din dragoste resortul principal al vitejiei. La marile serbări, tinerii și frumoasele Lacedemoniene înaintau dansând pe jumătate goale prin mulțimea adunată. În cântecele lor ele își băteau joc de cei lași și preamăreau pe cei viteji. Numai vitejii puteau spera să obțină favoarea sexului frumos. Din această cauză, Spartanii căutau să fie viteji; pasiunea dragostei aprinse în inimile lor pasiunea setei după glorie. Dar cu aceasta instituțiile „înțelepte" ale lui Licurg nu atinseră încă limita extremă a posibilului. Într'adevăr, să presupunem „că, după exemplul fecioarelor închinat zeitei Isis sau zeitei Vesta, cele mai frumoase Lacedemoniene ar fi fost închinat celor mai merituoși, că ar fi fost expuse goale în adunările publice și luate de către războinici ca răsplată a vitejiei, și că tinerii eroi ar fi gustat dintr'odată dubla beție a dragostei și a gloriei; oricât de bizară și de străină obiceiurilor noastre ar fi o legiuire de felul acesta, desigur că i-ar fi făcut pe Spartani mai virtuoși încă, și mai războinici, deoarece gradul virtuții se află întotdeauna în raport direct cu gradul plăcerii care i se acordă drept răsplată".

Helvetius vorbește despre dubla beție a dragostei și a gloriei. Acest lucru nu trebuie să-l înțelegem greșit. În „pasiunea" setei după glorie, totul se poate reduce la acțiunea simțurilor. Iubim gloria, așa cum iubim bogățiile: din cauza puterii care rezultă din ele. Dar ce este puterea? Este mijlocul de a sili pe alții să servească fericirii noastre. Or, în fond, fericirea se reduce la plăcerea simțurilor. *Omul nu este decât simțire.* Toate pasiunile de acest fel, ca aceea după glorie, după putere, după bogății etc., nu sunt decât *pasiuni artificiale*, care rezultă din necesități fizice. Pentru a înțelege mai bine acest adevăr, trebuie să ne amintim întotdeauna că senzațiile noastre de plăcere, ca și durerile noastre, sunt de două feluri: senzații de plăcere sau dureri reale și probabile. Mi-e foame; simt o dure-

1) De l'Homme, secțiunea a 4-a, cap. 4, De l'Esprit, discursul III, cap. 15.

re reală. Prevăd că voi muri de foame; simt o durere ce se va produce probabil mai târziu. „Dacă un om căruia îi plac sclavele frumoase și tablourile frumoase găsește o comoară, el va fi încântat. Și totuși, se va obiecta, el nu resimte o plăcere fizică în acel moment; admit acest lucru. Dar în clipa aceea el dobândește mijloacele pentru a-și procura obiectele dorințelor sale. Ei bine, această prevedere a unei plăceri apropiate este deja o plăcere“.

Se înțelege dela sine că prevederea nu este deloc în contradicție cu punctul de plecare al lui Helvetius. Prevederea nu este decât un efect al memoriei. Dacă prevăd că lipsa de hrană îmi va produce durere, acest lucru se întâmplă pentru că am mai simțit această durere. Or, este un caracter specific al memoriei „că până la un punct oarecare ea exercită asupra organelor acelaș efect“ pe care l-ar exercita durerea sau plăcerea. Este deci evident că „toate durerile și plăcerile considerate interioare sunt tot atâtea senzații fizice și că putem denumi interioare și exterioare numai acele impresii care sunt provocate respectiv de memorie sau de prezența unor obiecte“.

Prevederea, adică acțiunea simțurilor, mă face să deplâng moartea prietenului meu. Prin conversația sa el mă ferea de plictiseală. „această boală a sufletului, care este de fapt o durere fizică“; el și-ar fi pus în joc viața și averea ca să mă scape de moarte și de durere; el căuta întotdeauna prin plăceri de tot felul să sporească fericirea mea. Constatarea că prin moartea prietenului meu am pierdut mijloacele plăcerilor mele îmi stoarce lacrimi. „Coboriți și pătrundeți până în fundul inimii, și nu veți găsi în toate aceste sentimente decât diferite forme ale plăcerii sau ale durerii fizice“.

Dar prietenul d-voastră — i se va obiecta lui Helvetius — și-ar fi pus în joc viața și averea ca să vă scape de durere. Chiar d-voastră o admiteți. Admiteți deci, în acelaș timp, că există oameni care, de dragul unui scop ideal, pot să-și astupe urechile în fața vocii „simțurilor“.

Filosoful nostru nu dă un răspuns direct la această obiecțiune. Dar ne putem da ușor seama că ea nu l-ar fi pus în încercătură. El ar întreba: Care este mobilul acțiunilor eroice? *Speranța unei recompense*. La asemenea acțiuni se riscă mult, dar cu cât riscul este mai mare, cu atât răsplata este mai mare. Interesul (simțurile) ne spune că jocul merită să fie jucat. Dacă așa stau lucrurile cu faptele mari și gloriobase ale istoriei, altruismul unui prieten nu are nimic deosebit în el.

Există oameni care iubesc știința, care își vatămă sănătatea citind, care suportă tot felul de privațiuni pentru a dobândi

cunoștințe. Se va spune că dragostea pentru știință nu are nimic comun cu plăcerea fizică. Ne înșelăm. Dece un *sgârcit* se lipsește astăzi *de cele necesare*? Fiindcă vrea să-și înmulțească mijloacele care îi vor procura plăcere mâine, poimâine, în viitor. Bine! *Să presupunem* că acest lucru se întâmplă și în cazul *svantului*, și avem soluția enigmei. „Își dorește *sgârcitul* un castel frumos iar omul talentat o femeie frumoasă. Dacă pentru a cumpăra aceste două obiecte este nevoie de mari *bogății* și de un mare renume, fiecare dintre cei doi oameni va lucra, în felul lui, unul la înmulțirea *bogățiilor* sale, celălalt la sporirea renumelui său. Dar dacă în decursul timpului, pe când erau ocupați cu dobândirea banilor și a renumelui, ei au îmbătrânit și dacă au luat unele obiceiuri, pe care nu le mai pot părăsi decât cu eforturi de care nu sunt capabili din cauza vârstei, atât *sgârcitul* cât și omul de talent vor muri, primul fără castel, iar al doilea fără amantă“. ¹⁾

Aceste cuvinte sunt suficiente ca să revolte pe toți „oamenii cumsecade“ din tot universul și ca să ne facă să înțelegem cum și dece a ajuns Helvetius la prostul său renume. Dar ele sunt deasemenea suficiente ca să arate partea slabă a „analizei“ sale. Vom mai adăuga un singur citat la cele de până acum.

„Chiar dacă se admite că pasiunile noastre își au izvorul inițial în simțuri, s'ar putea totuși crede că, în situația în care se găsesc de fapt națiunile civilizate, aceste pasiuni există indiferent de cauza care le-a dat naștere. Voi arăta deci, urmărind transformarea durerilor fizice și a senzațiilor de plăcere în altele, artificiale, că în pasiuni ca *sgârcenia*, *ambitiția*, *mândria*, *prietenia*, al căror obiect pare să nu aibă aproape nicio legătură cu plăcerea sensuală, căutăm totuși totdeauna să evităm durerea fizică și să obținem plăcerea fizică“. ²⁾

Nu este vorba deci *de ereditate*. După Darwin, însușirile intelectuale și morale ale omului sunt variabile; „și avem tot motivul să credem că modificările tind a se transmite prin ereditate“. ³⁾ După Helvetius, însușirile omului sunt extrem de variabile, dar modificările nu se transmit dela o generație la cealaltă, deoarece baza acestor însușiri, adică activitatea simțurilor, rămâne neschimbată. Privirea lui Helvetius este destul de ageră ca să observe fenomenele evoluției. El vede că „aceeași rasă de animale devine mai puternică sau mai slabă, progresează sau regresează, după felul și cantitatea hranei“. A-

1) Ibidem, secțiunea a 2-a, cap. 10.

2) De l'Esprit, Discursul III, cap. 9.

3) „Descendența omului“, trad. de Carus, Stuttgart, 1875, pag. 166.

acelaş lucru îl observă el şi la *stejari*. „Se văd stejari mici, mari, drepţi, strâmbi, dar niciunul care să fie la fel cu altul“. Care este cauza? „Poate faptul că niciunul nu încolţeşte în acelaş mod, nu ocupă acelaş loc, nu este bătut de acelaş vânt şi nu este semănat în acelaş soi de pământ“. Nimic mai raţional decât această explicaţie. Helvetius nu se opreşte aci. El se întrebă: „*Diversitatea fiinţelor îşi are cauza în germenii lor sau în dezvoltarea lor?*“ Aceasta nu este întrebarea unui spirit inert. Dar să observăm bine sensul dilemei: *sau în germenii, sau în dezvoltare*. Filosoful nostru nici nu bănuieşte că istoria speţei poate să lase urme în structura germenilor. Istoria *speţei*? Ea nu a existat nici pentru el, nici pentru contemporanii săi. El nu vede decât individul; el cercetează „natura“ *individuală*, observă „dezvoltarea“ *individuală*. Suntem departe de a ne mulţumi cu părerea lui Darwin asupra eredităţii „aptitudinilor“ morale şi intelectuale. Ea nu este decât primul cuvânt al ştiinţelor naturale evoluţioniste. Dar ştim foarte bine că, indiferent de rezultatele la care vor ajunge, ele vor izbuti numai prin aplicarea *metodei dialectice* la studiul fenomenelor, a căror natură este esenţialmente dialectică. Helvetius rămâne un *metafizician*, chiar atunci când instinctul său îl împinge spre un punct de vedere cu totul opus, spre cel dialectic.

El admite că „*nu ştie*“ dacă diversitatea fiinţelor „stă“ cu totul în dezvoltarea lor (*individuală*). O astfel de ipoteză îi pare, probabil, prea îndrăzneată. Şi, într'adevăr, din ea ar urma ceea ce Lucreţiu — care a fost foarte bine cunoscut „filosofilor“ materialişti — considera drept cea mai mare absurditate:

...Ex omnibus rebus

Omne genus nasci posset...

Nec fructus idem arboris constare solerent

Sed mutarentur: ferre omnes omnia posent.¹⁾

Dar dacă problema este limitată, dacă este vorba numai de o singură speţă, adică de *om*, atunci Helvetius nu mai are asemenea scrupule. El susţine în mod pozitiv şi cu cea mai mare fermitate că toată „diversitatea“ oamenilor stă în dezvoltarea lor, şi nu în ereditate; la naşterea noastră suntem cu toţii în-

1) ...din orice lucru s'ar putea naşte orice speţă... nici pomii nu ar purta totdeauna aceleaşi fructe, ci fructe schimbătoare: orice ar putea să producă orice. — N. T.

zestrați la fel; numai educația este aceea care provoacă deosebiri-
rile dintre noi. Vom vedea mai jos că această idee, deși fără
bază solidă, devine foarte rodnică în mâinile lui Helvetius. El
ajunge însă la ea pe o *cale greșită* și această origină a ideii sale
se face simțită oriunde se folosește de ea și oridecâteori caută
s'o dovedească. Ea arată că Diderot avea dreptate când spunea
că *afirmațiile* lui Helvetius ar fi cu mult mai puternice decât
dovezile sale. Metoda metafizică a materialismului secolului al
XVIII-lea se răzbună neîncetat împotriva celui mai îndrăzneț
și mai consecvent dintre adepții lui.

Noi căutăm mereu plăcerea fizică și fugim mereu de du-
rerea fizică. O afirmație importantă. Cum e dovedită? Helve-
tius ia un om format, un om adult cu „pasiuni“, ale căror cau-
ze sunt extrem de numeroase și de complicate, și care, fără îndoială,
își au origina în influența *mediului social*, adică în
istoria speței, și încearcă să deducă aceste „pasiuni“ din acți-
unea simțurilor. Ceeace se naște independent de *conștiință* ne
este prezentat ca un rezultat direct, momentan, al aceleiași con-
științe. *Un obicei, un instinct*, îmbracă forma *unei reflexiuni*,
care face să se nască în om cutare sau cutare *sentiment*. În stu-
diul nostru despre Holbach am arătat că această eroare este
specifică tuturor „filosofilor“ care reprezintă morală utilita-
ristă. Dar la Helvetius această eroare ia o proporție de adreptul
regretabilă. Strict vorbind, în tabloul pe care ni-l prezintă
Helvetius, *reflexiunea* dispăre, pentru a face loc unui *șir de re-*
prezentări, care toate, fără excepție, sunt legate de „*acțiunea*
simțurilor“. Această acțiune a simțurilor, care, fără îndoială,
este cauza activă, foarte îndepărtată, a obiceiurilor noastre mo-
rale, este transformată în *cauză primă a acțiunilor noastre*. O
ficțiune este acceptată așadar ca *soluție* a problemei. Dar se în-
țelege dela sine că soluția problemei nu poate fi obținută cu a-
cidul ficțiunii. Mai mult. Prin „*analiza*“ sa, Helvetius lipsește
sentimentele noastre morale de însușirile lor specifice și *șterge* în
felul acesta acel X, acea mărime necunoscută a cărei valoare
caută să o determine: el vrea să demonstreze că toate sentimen-
tele noastre își au origina în simțuri; în acest scop el își imagi-
nează un om care se află într'o permanentă goană după plăceri
trupești, după „*sclave frumoase*“, etc. Intr'adevăr, afirmația sa
este mai puternică decât *dovezile* sale.

După cele arătate mai sus, nu trebuie să subliniem — cum
au făcut *La Harpe* și mulți alții — că *Newton nu și-a făcut cal-*
culele sale mărețe pentru a câștiga o femeie frumoasă. Desigur
că nu! Dar un astfel de adevăr nu ne duce mai departe nici în

știința „despre om“, nici în istoria filosofiei. Există multe alte lucruri mai importante decât stabilirea unor asemenea „adevăruri“.

Crede cineva în mod serios că Helvetius nu putea să-și imagineze un om decât ca om al rațiunii și al voluptății? Nu avem decât să-i răsfoim operele, ca să ne convingem că lucrurile nu stau așa. Helvetius știe, de exemplu, foarte bine că există oameni care, „purtați cu gândul în viitor și bucurându-se cu anticipație de laudele și aprecierea posterității“, sacrifică gloria și aprecierea momentului de dragul speranței, adeseori îndepărtate, într'o glorie mai mare și într'o apreciere mai mare; oameni care, în general, nu doresc decât „aprecierea unor cetățeni care la rândul lor sunt demni de stimă“. ¹⁾ Acești oameni prevăd, după cât se pare, că nu vor avea multe plăceri sensuale. Helvetius mai spune deasemeni că există oameni pentru care nimic nu este mai presus decât dreptatea. Și arată că în amintirea acestor oameni ideea dreptății este strâns legată cu aceea a fericirii; că ambele idei nu sunt decât una singură și că o despărțire a lor nu este posibilă. Omul se obișnuiește să-și aducă aminte de ele în acelaș timp și, „odată luat acest obicei, el este mândru să se arate întotdeauna drept și virtuos; nu există niciun lucru pe care nu l-ar sacrifica acestei ambiții nobile“. ²⁾ Se vede că pentru a fi drepti acești oameni nu mai au nevoie să evoce în mintea lor imagini de voluptate. Afară de aceasta, filosoful nostru mai spune că educația îl face pe om drept și nedrept, că puterea educației este nelimitată, „că omul moral este în întregime educație și imitație“. ³⁾ El vorbește despre mecanica sentimentelor noastre, despre puterea asociației de idei: „Dacă din cauza formei de guvernământ trebuie să mă aștept la orice rău din partea celor mari, în mod mecanic eu voi respecta și suveranitatea monarhului străin, care nu are nicio putere asupra mea. Dacă în amintirea mea am asociat ideea virtuții cu aceea a fericirii, eu o voi practica pe cea dintâi și atunci când va fi obiect de persecuție. Știu foarte bine că la urma urmelor aceste două idei vor ajunge în contradicție, dar aceasta va fi opera timpului, și încă a unui timp îndelungat“. Ca încheiere, el adaugă că „cine meditează profund asupra acestui lucru va găsi în el soluția unui număr foarte mare de probleme morale, care fără cunoașterea acestei asociațiuni de idei ar fi insolubile“. ⁴⁾

1) De l'Homme, secțiunea a 4-a, cap. 6.

2) Ibidem, secțiunea a 4-a, cap. 10, ultima notă a capitolului.

3) Ibidem, secțiunea a 4-a, cap. 22.

4) Ibidem, secțiunea a 8-a, cap. 4.

Dar ce sunt toate acestea? O mulțime de contradicții, una mai strigătoare decât cealaltă? Fără îndoială! *Metafizicienii* sunt adeseori victimele unor asemenea contradicții. A se contrazice la fiecare pas este boala lor profesională, este singurul lor mijloc de rezolvare a dilemelor în care se sbat. Helvetius este departe de a fi o excepție dela această regulă generală. Dimpotrivă! Spirit viu și întreprinzător, el ispășește în felul acesta mai des decât ceilalți greșelile metodei sale. E bine să constatăm aceste greșeli, scoțând astfel în evidență avantajile metodei dialectice; dar să nu credem că le lichidăm cu o indignare morală, care aci nu este la locul ei, și cu câteva adevăruri extrem de modeste, care, pe deasupra, sunt vechi cât lumea.

„Când îl citim, se observă“, spune La Harpe despre filosoful nostru, „că imaginația sa se entuziasmează numai pentru idei strălucitoare și voluptuoase; și nimic nu corespunde mai puțin unui spirit filosofic”.¹⁾ Ceeace înseamnă că Helvetius a vorbit despre „acțiunea simțurilor“, luând-o ca punct de plecare pentru cercetările sale, fiindcă avea înclinări sensuale prea pronunțate. S'a povestit mult despre predilecția lui pentru „femeile frumoase“. Această predilecție a fost considerată un pendant al vanității sale. Noi ne abținem dela orice apreciere asupra unei asemenea metode „critice“. Dar ni se pare interesant să-l comparăm, în această privință, pe *Helvetius cu Cernișevski*. Marele *iluminist rus* era orice, numai nu „elegant“, sau „fermier general“, sau „vanitos“ (nimeni nu l-a acuzat de această din urmă slăbiciune), sau amator de „sclave frumoase“. Și totuși, dintre toți filosofii francezi ai secolului al XVIII-lea Helvetius seamănă cel mai mult cu dânsul. Are aceeași gândire îndrăzneată, același dispreț pentru sentimentalitate, aceeași metodă, aceleași preferințe, aceleași argumentări și raționamente, adeseori aceleași concluzii chiar în chestiunile de amănunt și aceleași exemple pentru susținerea cutărei sau cutărei afirmații.²⁾

1) *Réfutation du livre De l'Esprit*, pag. 5.

2) Helvetius recomandă să se urmeze exemplul geometrilor: „Ce fac ei dacă li se pune o problemă complicată de mecanică? O simplifică; calculează viteza corpurilor în mișcare, fără a lua în considerare densitatea lor, rezistența lichidelor înconjurătoare sau fricțiunea celorlalte corpuri etc.“ (De l'Homme, secțiunea a 9-a, cap. 1). Aproape cu aceleași cuvinte recomandă și Cernișevski *simplificarea* problemelor de economie politică. — Helvetius a fost acuzat de a fi calomniat pe Socrate și pe Regulus. Ceeace spune Cernișevski despre faimoasa sinucidere a castei Lucreția, care nu voia să supraviețuiască rușinii sale, amintește foarte mult de reflexiunile lui Helvetius asupra eroicului prizonier al Cartaginezilor. Cernișevski credea că economia politică ar

Cum să explicăm o asemenea concordanță? Să fie vorba de un plagiat comis de către scriitorul rus? Nimeni nu a îndrăznit până în prezent să ridice această acuzație împotriva lui Cernișevski. Dar să presupunem că ar fi întemeiată. Ar trebui să spunem deci că Cernișevski a furat ideile lui Helvetius, care, la rândul său, le datora temperamentului său voluptos și vanității sale fără de margini. Ce claritate minunată! Ce filosofie profundă a istoriei gândirii omenesti!

Scotând în evidență greșelile lui Helvetius, nu trebuie să uităm că el a greșit exact acolo unde a greșit întreaga filosofie idealistă (sau mai bine zis, dualistă), pe care o combătea materialismul francez. Spinoza și Leibniz știau uneori să mânuiască foarte bine arma dialectică (cel din urmă mai ales în „*Nouveaux essais sur l'entendement humain*“¹), dar, cu toate acestea, punctul lor de vedere general era metafizic. Afară de aceasta, Leibniz și Spinoza erau departe de a avea cuvântul hotărâtor în filosofia oficială franceză a secolului al XVIII-lea. Ceeace domnea atunci era un cartezianism mai mult sau mai puțin modificat și diluat. Or, cartezianismul nu cunoaște nici cea mai mică idee de evoluție²). Stângăcia metodei a fost într-o oarecare măsură o moștenire pe care materialismul a preluat-o dela predecesorul său dualist. Deci să nu ne înșelăm. Dacă ma-

trebui, înainte de toate, să se ocupe nu cu *ceea ce este*, ci cu *ceea ce ar trebui să fie*. Să comparăm cu această concepție ceea ce spune Helvetius într-o scrisoare către Montesquieu: „Aduceți-vă aminte că, în discuția pe care am avut-o cu dv. la Brède (despre „Principiile” lui Montesquieu), am admis că aceste principii se referă la situația reală; dar că un scriitor care vrea să aducă foloase oamenilor trebuie să se ocupe mai mult cu maximele adevărate ale unei orânduri viitoare mai bune a lucrurilor, decât cu sanctificarea unor principii care devin periculoase din momentul în care prejudecata pune mâna pe ele ca să se servească de ele și ca să le pronage“. (Vezi: *Oeuvres complètes de Helvetius*, Paris, 1818, III, pag. 261). Acestui exemplu ciudat am putea să-i mai adăugăm încă multe altele. Dar preferăm să scoatem în evidență această concordanță în concepțiile celor doi scriitori, despărțiți unul de altul printr'un întreg secol, în măsura în care expunerea teoriilor lui Helvetius ne va oferi ocazia să facem acest lucru.

1) Incercări noi asupra rațiunii umane. — N. T.

2) „Descartes”, spune *Flint*, „arată în multe locuri ale scrierilor sale că privește faptele sociale cu un ochiu clar și perspicace. Același lucru se poate spune despre Malebranche”. Dar același *Flint* recunoaște „că Descartes nu cunoștea o știință a istoriei” și că „abis după decăderea cartezianismului știința istoriei a început să înflorească în Franța”. (Vezi: *The Philosophy of History in France and Germany*. [Filosofia istoriei în Franța și în Germania. — N. T.], Edinburgh și Londra 1874, pag. 76—78).

terialiști nu au dreptate, aceasta încă nu însemnează că adversarii lor au dreptate. În niciun caz! Adversarii lor greșesc îndoit, împătrit, cu un cuvânt, incomparabil mai mult.

Ce ne spune La Harpe despre originea sentimentelor noastre morale, el care, fără îndoială, nu a omis să tragă cu toate tunurile vechii filosofii împotriva lui Helvetius? O, foarte puțin! El ne asigură că „toate pasiunile noastre ne sunt date *direct de către natură*“; că ele „fac parte din *natura noastră* (subliniat de însuși La Harpe), cu toate că sunt capabile de excese pe care numai imoralitatea unor societăți mari poate să le pricinuiască“; că „societatea se găsește în ordinea naturală“ și că, „din cauza aceasta, cu totul nedrept Helvetius numește artificial ceea ce depinde de o ordine naturală și necesară“; că în om „există o altă regulă a judecăților sale decât propriul lui interes“ și că „această regulă este „sentimentul de dreptate“; că „plăcerea și durerea pot fi singurii motori ai animalelor inferioare“, dar că „Dumnezeu, conștiința și legile care izvorăsc din amândouă trebuie să-l călăuzească pe om“. ¹⁾ Ce idee profundă! Acum suntem complet lămurii!

Să admirăm acum pe un alt adversar al „sofistului“ nostru. De data aceasta este vorba de un om al secolului al XIX-lea. După ce a citit, în cartea despre „*spirit*“, că interesul comun este măsura virtuții, că orice societate consideră drept virtuose acțiunile care îi sunt folositoare și că judecata oamenilor despre acțiunile semenilor lor se modifică în raport cu interesele lor, el lansează cu o atitudine triumfătoare următoarea avalanșă de cuvinte: „Dacă s'ar susține că aprecierile publicului asupra unor acțiuni izolate sunt infailibile de îndată ce au de partea lor majoritatea indivizilor, ar trebui să se admită și un șir de consecințe ale acestui principiu, dintre care una este mai absurdă decât alta, ca de exemplu: numai părerile majorității corespund adevărului... Un adevăr devine eroare când încetează de a fi părerea majorității, devenind părerea minorității, și invers: o eroare devine adevăr când devine părerea majorității, după ce fusese mult timp părerea minorității.“ ²⁾ Sărma-

1) Réfutation du livre De l'Esprit, pag. 57, 61, 63, 68, 69.

2) *Nouvelle réfutation du livre De l'Esprit*. (O nouă combatere a cărții „Despre spirit“) Clermont-Ferrand 1817, pag. 46. Argumentarea autorului anonim al acestei cărți este analoagă cu aceea a foarte eruditului „savant“ Damiron. La începutul cărții despre „spirit“, Helvetius spune că omul își datorează superioritatea intelectuală față de animale, între altele, structurii extremităților sale. „Voi credeți“, tună Damiron, „că, dând unui cal mâinile omului, îi veți da totodată și mintea acestuia. Nimic de felul acesta nu se produce; nu veți face decât să-i luați po-

nul! Felul său de a-l combate pe Helvetius — ale cărui teorii n'a reușit măcar să le înțeleagă — este într'adevăr „nou“.

Chiar oameni mult mai însemnați, ca Lange de exemplu, nu văd în această învățătură decât o apologie a „interesului personal“. Se consideră ca o axiomă că etica lui Adam Smith nu are nimic comun cu etica materialiştilor francezi. Ele sunt ca doi antipozi. Lange, care nu are decât dispreț pentru Helvetius, vorbește cu mare stimă despre Adam Smith ca moralist. „Pe de altă parte, deducțiunea moralei din simpatie, pe care o face A. Smith este până în ziua de astăzi cea mai rodnică încercare a unei fundări naturale și raționale a moralei, cu toate că are multe defecte chiar pentru vremea de atunci“. Comentatorul francez al cărții „*The Theory of moral sentiments*“¹⁾, H. Baudrillard, o consideră ca o reacțiune sănătoasă „împotriva sistemelor materialismului și ale egoismului“. Smith nu avea el însuși decât puțină „simpatie“ pentru sistemele morale ale materialiştilor. Teoria lui Helvetius, precum și aceea a lui Mandeville, trebuiau să-i pară „desfrânate“. Și într'adevăr, la prima privire teoria lui Smith pare cu totul opusă celor ce găsim în scrierile lui Helvetius. Sperăm că cititorul nu a uitat încă modul cum explică Helvetius regretul pe care-l avem la pierderea unui prieten. Să citim acum rândurile renumitului englez: „Simpatizăm chiar și cu morții... Ii compătimim pentru faptul că sunt lipsiți de lumina soarelui, de privirea și de contactul cu oamenii; că sunt închiși într'un mormânt rece, pradă viermilor și putrefacției; că sunt uitați de lume și dispar încetul cu încetul din iubirea, ba chiar din memoria prietenilor și a rudelor lor celor mai scumpe. Imposibilitatea în care se află simpatia noastră de a le da un ajutor pare să le mărească și mai mult nenorocirea...“ etc.²⁾ Asta este într'adevăr cu totul altceva. Dar să privim mai îndeaproape. Ce este „simpatia“ lui Adam Smith? „Indiferent de gradul de egoism pe care îl presupunem în om“, răspunde el, „există, evident, în natura sa câteva principii, care îi inspiră interes pentru scarta apropielii

sibilitatea de a trăi ca un cal“. (Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII-e siècle, Paris 1858, I, pag. 406). Un profesor de teologie dela Peterburg a combătut teoria lui Darwin într'un mod asemănător: „Aruncați o găină în mare“, spunea el; „după Darwin, ea va căpăta imediat piele de înnot la picioare. Dar eu vă spun că sărmanul animal va pieri în mod jalnic“.

1) Teoria sentimentelor morale. Operă a lui Adam Smith. — N. T.

2) „The Theory of moral sentiments“, London 1873, pag. 12 — 13. Lucrearea a apărut pentru prima dată în 1757

său și fac din fericirea lui o necesitate pentru el însuși, chiar atunci când din această fericire nu rezultă pentru el decât plăcerea de a asista la ea... Participarea la suferințele celorlalți este prea obișnuită pentru ca să mai fie nevoie de o dovadă pentru un asemenea fapt". Izvorul acestei sensibilități pentru suferințele altora „stă în capacitatea noastră de a ne pune în locul lor cu ajutorul imaginației, o capacitate care ne permite să înțelegem sau să simțim și noi ceea ce simt ei".¹⁾ Și credeți oare că în scrierile lui Helvetius nu există nimic analog cu această teorie a simpatiei? În cartea sa „*De l'Homme*“, secțiunea a 2-a, cap. 7, el se întreabă ce este un om uman? Și răspunde: „*Acela pentru care aspectul mizeriei altuia este un aspect dureros*". Dar de unde vine această capacitate de a simți durerile altuia? O datorăm educației, care ne obișnuiește să ne identificăm cu ceilalți. „Dacă un copil a luat obiceiul de a se identifica cu cei în nevoie, de îndată ce acest obicei s'a înrădăcinat în el, copilul va fi mișcat cu atât mai mult de mizeria lor, cu cât va simți mai multă milă de soarta lor, de omenire în general, și deci de el însuși în special. Un mare număr de sentimente diferite se amestecă, apoi, cu acest prim sentiment, iar din totalitatea lor se compune senzația de plăcere pe care o resimte un suflet nobil atunci când ajută un om în nevoie, o senzație pe care nu este totdeauna în stare s'o analizeze“.

Oricine va admite că Smith privește simpatia, care formează punctul de plecare al deducțiunii sale, exact în același mod. Ce-i drept, Helvetius face ca simpatia să se lege de alte sentimente, mai puțin „simpatice“. După el, noi îi ajutăm pe nenorociți: 1. pentru a evita durerea fizică de a-i vedea în suferință; 2. pentru a ne bucura de o recunoștință, care trezește în noi cel puțin speranța neclară a unei utilități îndepărtate; 3. pentru a pune în acțiune puterea noastră a cărei utilizare ne este întotdeauna plăcută, fiindcă evocă în fața spiritului nostru imaginea plăcerii legate de această putere; 4. pentru că într-o educație bună ideea fericirii se leagă întotdeauna cu ideea carității și pentru că această caritate, care ne aduce stima și simpatia oamenilor, poate fi privită, ca și bogăția, ca o putere sau un mijloc de a scăpa de dureri și de a-și procura plăceri“. Lucrul acesta nu-l mai spune Smith; prin el nu se schimbă însă nimic în ceea ce privește simpatia. El ne arată modul în care Helvetius ajunge la rezultate care sunt atât de complet opuse celor ale autorului lui „*Theory of moral senti-*

1) loc. cit. pag. 9, 10.

ments". Pentru acesta, simpatia se află în „natura” noastră, iar pentru Helvetius nu există în natura noastră decât „acțiunea simțurilor”. El se vede obligat să descompună ceea ce pentru Smith e un lucru de care nu se gândește să se atingă. Smith se mișcă într’o direcție; Helvetius apucă drumul *opus*. Cum să ne mirăm dacă ei se despart din ce în ce mai mult, pentru ca în cele din urmă să nu se mai întâlnească?

Fără îndoială că Helvetius este departe de a face ca toate sentimentele noastre să treacă prin simpatie, ca prin una din etapele dezvoltării lor. În privința aceasta el nu este „unilateral”. Dar nu trebuie nici să credem că „simpatia” îl face pe Smith să abandoneze cu totul punctul de vedere *utilitarist*. Pentru el, ca și pentru Helvetius, interesul societății este baza și sancțiunea moralei ¹⁾. Numai că nu-i vine ideea de a deduce această bază și sancțiune din elementele naturii omenești. El nu se întreabă ce este în definitiv „această rațiune supremă, care orânduește sistemul afecțiunilor omenești”. El nu vede decât un *fapt*, acolo unde Helvetius a ajuns să vadă un *proces de evoluție*. Smith spune că „acea explicare a naturii omenești, care deduce toate pasiunile și toate sentimentele noastre din egoism..., pare să fie izvorită dintr’o concepție confuză, greșită, a sistemului simpatiei” ²⁾. Ar fi trebuit să spună că acest sistem caută să desvăluie origina pasiunilor și a sentimentelor noastre, pe când el însuși se mulțumește să *le descrie* mai mult sau mai puțin bine ³⁾.

1) „Ne iubim țara nu numai pentru faptul că este o parte a marii societăți a neamului omenesc; o iubim de dragul ei și independent de orice altă considerație. Rațiunea supremă care a orânduit sistemul afecțiunilor omenești, precum și pe acela al tuturor celorlalte părți ale naturii, pare să fi fost de părere că interesul marii societăți omenești este cel mai bine promovat dacă atenția principală a fiecărui individ este îndreptată asupra celei părți speciale a ei, care stă mai aproape de aptitudinile sale și de înțelegerea sa”. Pag. 203, 204, din ediția engleză citată mai sus.

2) The Theory of moral sentiments, pag. 281.

3) Lucrul acesta este foarte simplu și totuși pare greu de înțeles. „În tot cazul, virtutea aduce avantaje”, spune Huxley, „dar omul căruia căile virtuții îi par totdeauna plăcute este totuși demn de invidiat... Calcularea celei mai mari fericiri nu se poate face atât de ușor ca o regulă de trei”; „legea morală are ca bază ultimă niște reprezentări instinctive...” (Hume, sa vie, sa philosophie, traduit par G. Compayrè, [Hume, viața sa, filosofia sa, trad. de G. Compayrè. — N. T.], Paris, 1880, pag. 281, 284). Dacă marele naturalist englez crede că va răsturna cu asemenea reflexiuni morala materialistă a secolului al XVII-lea, el se înșală amar și îl uită pe Darwin. Dealtfel, el nu se gândește probabil decât la epigoni ca Bentham și J. S. Mill. În cazul acesta are dreptate.

Contradicțiile în care se încurcă Helvetius sunt, cum am spus de mai multe ori, o urmare a metodei sale metafizice. Se găsesc la el extrem de multe contradicții, care se datorează faptului că el își restrânge adeseori *punctul de vedere teoretic* pentru a spori astfel posibilitatea de a atinge anumite scopuri practice. Între altele, acest lucru se vede din exemplul lui *Regulus*, „calomniat“ de către autorul nostru.

Helvetius demonstrează că, date fiind situația generalului și obiceiurile romanilor antici, *Regulus* n'ar fi putut să acționeze altfel decât a acționat, dacă ar fi urmărit numai interesul său personal. Aceasta este „calomnia“ împotriva căreia se revoltă *Jean-Jacques*. Dar Helvetius nici n'a vrut să spună că *Regulus* ar fi urmărit în realitate numai interesul său. „Acțiunea lui *Regulus* a fost, fără îndoială, consecința entuziasmului furtunos care l-a îndrumat spre virtute“. Dar în cazul acesta ce vrea Helvetius să spună cu „calomnierea“ sa? El vrea să arate că „un asemenea entuziasm n'a putut să ia naștere decât la Roma“. Legislația extrem de „desăvârșită“ a acestei republici a știut să lege cât se poate de strâns interesul personal al cetățenilor ei cu acela al statului.¹⁾ Astfel se explică eroismul romanilor antici. *Concluzia practică: Dacă vom ști să facem și în prezent același lucru, vor apărea și acum oameni tot atât de eroici ca și Regulus*. Helvetius nu arată decât o singură latură a chestiunii, pentru ca ea să fie cât mai evidentă pentru cititorii săi. Dar aceasta nu înseamnă că ar uita influența obișnuinței, a asociațiilor de idei, a „simpatiei“, a „entuziasmului“, a mândriei nobile, etc. Deloc. Numai că nu știe întotdeauna să găsească firele care leagă această influență de interesul personal, de „acțiunea simțurilor“, și se ostenește totodată să le descopere, deoarece — lucru pe care nu-l uită niciodată — *omul nu este decât simțire*. Dacă dă greș în această încercare, vina o poartă caracterul metafizic al materialismului din epoca sa; lui îi va rămâne totdeauna meritul de a fi tras toate consecințele care decurg din principiul său fundamental.

Aceeași predominare a *tendențelor practice* l-a făcut să dea o soluție forțată chestiunii dacă toți oamenii se nasc cu aceleași însușiri. El nu a știut măcar cum să pună în mod just această problemă. Dar ce voia el să spună prin această soluție forțată a chestiunii? Grimm, care nu a fost un maestru al teoriei, a înțeles foarte bine acest lucru. Despre cartea „*De l'Homme*“ el spune în „*Corespondența*“ sa (Noembrie 1773): „Scopul său

1) De l'Esprit, Discursul III. cap. 22.

principal este să arate că geniul, virtuțile, talentele, cărora națiunile le datorează măreția și fericirea lor, nu sunt un efect al hranei diferite, al temperamentelor, sau al organelor celor cinci simțuri, asupra cărora legile și administrația nu au nicio influență, ci sunt efectul educației, asupra căreia legile și guvernul dispun în mod nelimitat¹⁾ Se va înțelege ușor ce *valoare practică* putea să aibă o asemenea concepție în timpul unor frământări revoluționare.

Dacă omul nu este decât o mașină pusă în mișcare de „acțiunea simțurilor“, *obligată* să facă tot ceea ce fac ele, rolul „*liberului arbitru*“ este egal cu zero, în istoria unui popor ca și în viața unui individ. Dacă „acțiunea simțurilor“ este principiul manifestărilor de voință, al necesităților, al pasiunilor, al sociabilității, al ideilor, al judecăților și acțiunilor omeneste, este evident că nu trebuie să căutăm în om și în „*natura*“ sa cheia pentru istoria omenirii; dacă toți oamenii au aceeași dotare spirituală, preținsele particularități ale rasei și ale caracterului național nu explică bineînțeles nimic din stările actuale sau trecute ale națiunilor. Aceste trei concluzii, pe care logica le impune cu strictețe, formează deja *prolegomene*²⁾ foarte importante pentru o filosofie a istoriei.

După Helvetius, toate popoarele au în aceeași situație aceleași legi, același spirit, aceleași pasiuni. Din această cauză, „*la indieni se găsesc obiceiurile germanilor antici*“; din această cauză, „*Asia, care în cea mai mare parte este locuită de malaezi, este*

1) Holbach nu împărtășește această părere a lui Helvetius, pe care dealtfel, îl numește un „*moralist celebru*“. După el, „este o iluzie să se creadă că educația poate să facă totul din om; ea nu poate decât să întrebuinteze materialul pe care i-l oferă natura; ea nu poate decât să cultive cu succes un ogor pe care i-l prezintă natura“. (Vezi „*La Morale Universelle*“, secțiunea a 5-a, cap. 3; vezi și aceeași lucrare, secțiunea 1-a cap. 4). Deasemeni Holbach nu întreabă care este partea pe care o reprezintă *societatea* în ceea ce el numește *natura* individului. Dealtfel, însuși Helvetius știe că această concepție a sa nu este susceptibilă de o dovadă strictă. El crede doar că se poate cel puțin susține „că această influență (aceea pe care o exercită conformația oamenilor „în medie bine“ constituiți asupra spiritului lor) este atât de mică, încât poate să fie comparată cu una din acele cantități lipsite de importanță care sunt neglijate în calculele de algebră, și că se poate explica foarte bine prin cauze morale (adică prin influența mediului social. — G. P.) ceea ce până în prezent se atribuia fizicii, dar nu putea fi explicat prin fizică“. Cernișevski vorbește aproape cu aceleași cuvinte despre influența rasei asupra istoriei popoarelor.

2) *Prolegomene* — expunere de principii, preliminară unei lucrări științifice. — N. T.

gubernată de vechile noastre legi feudale"; din această cauză, „fetișismul nu a fost numai primă religie, dar cultul său, care azi s'a păstrat încă în aproape toată Africa, a avut și o răspândire generală pe vremuri"; din aceeași cauză, mitologia grecilor are multă asemănare cu aceea a Celților; din aceeași cauză, în fine, cele mai diferite popoare au adeseori aceleași proverbe. În general, există o analogie remarcabilă în instituțiile, spiritul și credința popoarelor primitive. Popoarele, ca și indivizii, se aseamănă între ele mai mult decât se crede.

Interesul, necesitatea, sunt marii, sunt singurii învățători ai neamului omenesc. Dece este foamea principiul obișnuit al acțiunilor omenesti? Fiindcă dintre toate nevoile ea este aceea care revine cel mai des și care se anunță în modul cel mai categoric. Foamea desvoltă spiritul animalelor; ea ne silește să punem în lucru însușirile noastre; pe noi, oamenii, care ne considerăm atât de superiori animalelor. Ea îl învață pe sălbatic să-și îndoieie arcul, să împletească plasele, să întindă curse pentru pradă. „Tot foamea este aceea care, la popoarele cultivate, pune în mișcare pe toți cetățenii, obligându-i să cultive pământul, să învețe o meserie și să exercite o funcțiune". Ei îi datorează omenirea arta de a deșteleni pământul, de a bate fierul plugului, după cum arta de a construi, de a se îmbrăca etc., o datorează nevoii de a se feri de intemperiiile anotimpurilor. Fără nevoi, omul ar fi lipsit de un principiu al acțiunii. „Una din cauzele principale ale neștiinței și leneviei africanilor este fertilitatea continentului lor; el satisface toate nevoile aproape fără nicio muncă. Africanul n'are niciun interes să gândească. Deaceea el și gândește puțin. Acelaș lucru se poate susține despre Caraibi. Dacă sunt mai puțin harnici decât sălbaticii din Nordul Americii, este din cauză că aceștia din urmă au nevoie de o hărnicie mai mare". *Necesitatea este o măsură exactă a eforturilor spiritului omenesc.* „Locuitorii din Camciatca, în anumite privințe de o prostie fără seamăn, sunt în alte privințe de o îndemânare admirabilă. Indemânarea lor pentru confecționarea îmbrăcămintei... depășește pe aceea a europenilor. Dece? Fiindcă locuesc într'o regiune care este mai mult expusă asprimei climatului, adică în care nevoia îmbrăcămintei se simte în mod obișnuit mai mult. Or, o nevoie obișnuită are totdeauna darul de a provoca activitate" ¹⁾.

1) Cu aceasta ajungem din nou la influența climatului. Dar cititorul vede că nu mai este influența directă a climatului asupra moralei omului, despre care vorbește Montesquieu. După Helvetius, această

Dacă „datorăm nevoii arta de a prelucra câmpul“, această artă, odată inventată și practică, dobândește o influență mare și hotărâtoare asupra instituțiilor noastre, asupra ideilor și sentimentelor noastre. „Omul pădurilor, omul gol și necuvântător, poate să dobândească desigur o idee clară și deslușită despre putere și slăbiciune, însă nu despre dreptate și echitate“. *Aceste idei presupun o societate; ele se modifică odată cu interesele societății.* Pentru ce furtul era permis în Sparta? Pentru ce se pedepsea numai neîndemânarea hoțului prins în flagrant delict? Există ceva mai bizar decât un astfel de obicei? „Dar dacă ne aducem aminte de legile lui Licurg și de disprețul cu care lumea privea aurul și argintul într-o republică în care legile recunoșteau numai moneda greoaie și aspră de fier, vom înțelege că singurele furturi posibile erau furturile de găini și de legume. Săvârșite întotdeauna cu îndemânare tăgăduite adeseori cu fermitate, aceste furturi îi mențineau pe Lacedemonienii curagioși și vigilenți. Legea care permitea furtul, nu putea decât să fie foarte folositoare acestui popor...” Pe de altă parte, să-i privim pe *Sciți*. Ei considerau furtul ca fiind cea mai mare din crime. Felul lor de a trăi le impunea această concepție ca o necesitate. „Turmele lor se mișcau împrăștiate prin șesuri. Ce ușor erau de jefuit! Și ce desordine, dacă astfel de furturi ar fi fost tolerate! Din această cauză, și la ei legea a fost făcută păzitoare a turmelor, ca să întrebuițăm expresia lui Aristotel. Popoarele la care turmele constituie bogăția, nu au nevoie de *proprietatea privată asupra pământului*; aceasta apare mai întâi la agricultori, pentru care constituie o necesitate aproape absolută. Popoarele sălbatice, care rătăcesc prin păduri, nu cunosc decât împreunări trecătoare și întâmplătoare dintre bărbat și femeie. Popoarele stabile, care se ocupă cu agricultura, introduc *căsnicia indisolubilă*. În timp ce soțul lucrează pământul și îl desteleneste, soția îngrijește păsările, adapă vitele, tunde oile, vede de gospodărie și de grajduri, prepară mâncarea bărbatului, a copiilor și a servitorilor“. Astfel deci, căsătoria care nu poate fi desfăcută, departe de a fi un jug apăsător pentru soți, este de cel mai mare folos pentru ei. Legile care reglementează căsătoria în țările catolice au în vedere aceste situațiuni. Ele se potrivesc prin urmare numai intereselor și ocupațiunii *muncitorilor agricoli*. Dimpotrivă, pentru oamenii cu alte ocupațiuni ele sunt adevărate piedici, mai ales

influență se manifestă prin mijlocirea artelor, adică printr-o dezvoltare mai mult sau mai puțin rapidă a forțelor de producție. Acesta este un punct de vedere cu totul diferit.

pentru „*cei mari*“, pentru „*cei bogați*“ și pentru „*trântori*“, care văd în dragoste nu un mijloc pentru satisfacerea unor nevoi reale, foarte categorice, ci o distracție, un remediu împotriva plictiselii. Icoana moravurilor conjugale ale claselor parazitare ale societății, pictată de contele Leo Tolstoi în „*Sonata Kreutzer*“ și înaintea lui de Fourier, amintește în punctele principale de ceea ce spune Helvetius despre căsătoria și dragostea la „*trântori*“.

Caracterul unui popor de agricultori se deosebește în mod necesar de acela al unui popor de nomazi. „În fiecare țară există un număr determinat de obiecte pe care educația le oferă tuturor în mod egal, iar impresia uniformă a acestor obiecte produce la cetățeni acea concordanță a ideilor și a sentimentelor, care este numită spirit național și caracter național“. Dar se înțelege ușor că aceste „*obiecte*“, a căror influență este atât de hotărâtoare în educație, nu sunt aceleași la popoare care trăesc în condiții cu totul diferite, ca, de pildă, acelea care se ocupă cu *agricultura*, și acelea care se ocupă cu *vânătoarea*. Tot atât de evident este că caracterul unui popor este variabil. Acela al Francezului este considerat a fi *senin*. Dar n'a fost totdeauna așa. Împăratul Iulian a spus despre Parizieni¹⁾: „Eu îi iubesc, deoarece caracterul lor, ca și al meu, este sever și serios“²⁾. Să-i privim pe Romani. Ce forță, ce virtute, ce dragoste de libertate, ce ură împotriva robiei, în timpurile republicii! Și ce slăbiciune, ce lașitate, ce josnicie dela întronarea cezarilor încoace! Această josnicie l-a desgustat chiar și pe Tiberius! În afară de aceasta, caracterul unui popor nu variază numai odată cu evenimentele istorice; la un moment dat el

1) Semnție celtică din vechea Galie, trăind în regiunea Senei de mijloc și având drept capitală orașul Lutetia (Parisul de mai târziu. — N. T.

2) În ceea ce privește pe Francezii din epoca sa, Helvetius observă că națiunea franceză nu poate să fie senină, deoarece „vremurile nefericite i-au silit pe prinți să așeze înopozite însemnate asupra țării, astfel încât clasa țăranilor, care singură totalizează două treimi din națiunea întregă, trăește în nevoie, iar nevoia nu este niciodată senină“. El își bate joc de felul în care sunt descrise caracterele naționale. „Nimic nu este, în general, mai ridicol și mai greșit decât imaginile în care se descriu caracterele diferitelor popoare. Unii își descriu națiunea conducându-se după societatea ei și o prezintă deci în mod corespunzător ca tristă, veselă, grosolană, spirituală... Alții copiază ce au scris mii de scriitori înaintea lor, fără să cerceteze vreodată schimbările pe care le producă în mod necesar în caracterul unei națiuni“. (De l'Esprit Discursul III, cap. 30).

variază și *de la o profesiune la alta*. Gustul și obiceiurile războinicilor nu sunt aceleași ca ale preotului; gustul și obiceiurile „trântorilor“ nu sunt aceleași ca ale agricultorului și ale meseriașului. Toate acestea depind de educație. Educația face din femei o ființă inferioară bărbatului. Iar această inferioritate nu se manifestă la fel la toate stările sociale. Femeile domnitoare („femei ca Elisabeta, Caterina a II-a“ etc.)¹⁾ nu sunt deloc inferioare bărbaților în ceea ce privește genialitatea. Acelaș lucru se poate spune despre „cameriste“. „Ele au atâta spirit cât și bărbații lor“. „Cauza rezidă în faptul că în două poziții atât de diferite, ambele sexe *primesc o educație la fel de proastă*“.

Diferitele idei despre frumusețe sunt pricinuite de impresiile copilăriei. „Dacă mi se laudă în mod cu totul deosebit chipul unei femei anumite, acest chip se va întipări în memoria mea ca model al frumuseții, iar frumusețea altor femei o voi judeca numai în raport cu asemănarea mai mare sau mai mică pe care ele o au cu acest model. Iată de unde provin diversitățile gustului!“ Este deci o chestiune de obișnuință. Dar deoarece caracterul pe care-l dă Corneille eroilor săi, planurile se va schimba și gustul lui, și se vor schimba și părerile sale despre frumusețea obiectelor de artă și ale naturii.²⁾ Decă nu ne plac romanele evului mediu? „Decă maniera lui Corneille a fost mai mult agreată în timpul vieții lui decât astăzi? (Este vorba bineînțeles de vremea lui Helvetius.— G. P.) Deoarece pe vremea aceea lumea era încă mai aproape de Ligă, de frondă, de acele vremuri ale neliniștii, când spiritele, încălzite încă de focul răscoalei, erau mai îndrăznețe, știau să aprecieze mai bine sentimentele de vitejie și erau mai accesibile ambiției; deoarece caracterul pe care-l dă Corneille eroilor săi, planurile cu care se ocupă ambițioșii săi au corespuns mai mult spiritului secolului său decât celui de azi, când întâlnim mai puțini eroi și ambițioși, când o liniște fericită a urmat după atâtea furtuni și când vulcanii revoltei s’au stins pretutindeni“.

Pentru a sesiza și mai bine părerile lui Helvetius despre rolul „*interesului*“ în istoria omenirii, ne vom mai opri puțin

1) Caterina a II-a a reușit să-l înșele pe Helvetius, ca și pe mulți alții. El vorbește întotdeauna cu mare admirație despre ea. Este convins că Messalina Nordului a atacat *Polonia* în interesul *tolerantei*.

2) Ceea ce spune Helvetius cu privire la părerile noastre asupra frumuseții este oarecum germeul teoriei estetice a lui *Cernișevski*. Dar numai germeul. Analiza autorului rus în domeniul acesta merge mult mai departe și ajunge la rezultate cu mult mai importante.

asupra unei *robinsonade* născocite de ei. Robinsonul său îl constituie „*câteva familii*“ care s'au instalat „*pe o insulă*“. Prima lor grijă este să-și construiască niște colibe și să desțele-nească pământul pe o întindere necesară pentru asigurarea existenței lor. Dacă insula lor are mai mult pământ roditor decât este necesar pentru acești primi colonizatori, toți vor fi aproape la fel de bogați; *înstăriții*, printre ei, vor fi aceia care au brațe mai puternice și mai mult zel pentru muncă. *Interesele lor sunt, prin urmare, foarte puțin complicate și „deaceia“ le vor fi deajuns „puține legi“*. Dacă s'ar ivi necesitatea de a se alege un superior, acest superior ar rămâne totuși agricultor, ca și ceilalți: „Singurul privilegiu care i s'ar putea acorda ar fi ca să i se lase alegerea terenului. *In afară de aceasta, el va fi fără putere*“.

Dar, încetul cu încetul, populația insulei noastre se înmulțește; ea devine foarte densă; nu mai există pământ care ar putea fi ocupat. Ce le rămâne de făcut aceluia care nu au pământ? Făcând abstracție de furt, tâlhărie sau emigrare, ei vor trebui să recurgă la *noi invenții*. Acela dintre dânșii care reușește să inventeze un nou obiect de uz sau de lux, ce va găsi o răspândire ceva mai mare, va trăi schimbând produsul său contra produselor agricultorilor și ale altor meseriași. El va fi, poate, întemeietorul unei manufacturi, pe care o va instala „într'un loc plăcut și comod, de obicei pe malurile unui fluviu ale cărui brațe se întind departe în țară, înlesnind astfel transportul mărfurilor sale“. Firește că nu va rămâne singurul industriaș al insulei sale. *Inmulțirea continuă a locuitorilor* va pricinui inventarea altor obiecte de lux sau de uz, și noi manufacturi vor lua ființă. Mai multe manufacturi vor forma un târg, apoi un oraș însemnat. „Acest oraș va avea în curând cei mai bogați cetățeni, deoarece beneficiile comerțului sunt întotdeauna imense, dacă negustorii, puțin numeroși, nu au încă decât puținii concurenți“. Bogațiile fac să se ivească plăceri de tot felul. Proprietarii funciari bogați își vor părăsi reședințele dela țară ca să locuiască în oraș, cel puțin câteva luni de zile pe an. Săracii îi vor urma, sperând să-și câștige adolă mai ușor existența. Pe scurt, orașul nostru va deveni *capitală*.

Avem, prin urmare, bogați și săraci, întreprinzători și muncitori simpli. Egalitatea inițială a dispărut. Sub aceeași denumire, poporul nostru cuprinde în prezent „*o sumedenie de diverse popoare, ale căror interese sunt mai mult sau mai puțin opuse*“. Câte clase, atâtea națiuni. Și acest proces al formării claselor cu interese diferite și chiar opuse este inevitabil în is-

toria popoarelor. El se petrece mai mult sau mai puțin rapid, dar el se petrece și se va petrece întotdeauna. „Este necesar ca omul mai silitor să câștige mai mult, ca gospodarul mai bun să economisească mai mult, dobândind bogății noi prin cele deja dobândite. Pe lângă aceasta, există moștenitori care preiau moșteniri mari. Există negustori care investesc sume mari în comerțurile lor, realizând astfel câștiguri mari, fiindcă în comerțul de tot felul banul trage la ban. Distribuția sa inegală este deci o urmare necesară a introducerii sale într'un stat oarecare“.

Dar această urmare necesară atrage după sine alte urmări tot atât de necesare. Cei care nu au nimic — și numărul lor se va mări din ce în ce, datorită înmulțirii cetățenilor — își vor face unii altora concurență mereu sporită, pentru ca să găsească o ocupație. *Ei își vor reduce din ce în ce mai mult pretențiile față de viață.* Astfel inegalitatea va deveni din ce în ce mai mare; nevoia se va întinde din ce în ce mai mult: „*săracul vinde, bogatul cumpără*”, iar numărul celor care posedă va deveni din ce în ce mai mic. *Atunci legile devin din ce în ce mai aspre.* Legi îngăduitoare sunt suficiente pentru a guverna un popor de posesori. La triburile germanice, la gali și la scandinavii, singurele pedepse pentru diferitele infracțiuni erau amenzi mai mult sau mai puțin ridicate. Lucrurile se schimbă atunci când *cei lipsiți de avere* formează marea majoritate a unei națiuni. Acela care nu posedă nimic nu poate fi pedepsit în averea sa; el trebuie pedepsit în persoana sa: așa se explică *pedepsele corporale*. Cu cât vor fi mai mulți săraci, cu atât vor exista mai multe furturi, tâlhării, crime. Pentru combaterea lor trebuie întrebuintată *forța*. Un om fără proprietate își schimbă ușor domiciliul. Vinovatul poate deci să scape cu ușurință de pedeapsă. Se impune, prin urmare, ca cetățenii să poată fi arestați cu mai puține formalități, adeseori numai în urma primei bănueli. „Dar o *arestare* este deja o pedeapsă arbitrară, care extinsă după câțiva timp și asupra celor înstăriți, înlocuiește libertatea prin sclavie“. Pedepsele corporale, întrebuintate mai întâi numai împotriva săracilor, sunt extinse și asupra celor înstăriți. „Și atunci toți cetățenii sunt guvernați prin legi teroriste. Totul contribuie la introducerea acestora“.

Inmulțirea cetățenilor face să ia ființă un guvern *representativ*, deoarece cetățenii nu mai pot să se adune într'un singur loc pentru a se consfătui asupra treburilor publice. Atâta timp cât cetățenii sunt aproximativ egali unii cu alții, reprezentanții lor nu propun decât legi care sunt în concordanță cu

interesul public. Dar pe măsură ce dispăre egalitatea inițială, pe măsură ce interesele cetățenilor devin mai complicate, reprezentanții despart *interesul lor propriu de acela al cetățenilor pe care-i reprezintă*; ei devin mai independenți față de mandanții lor și dobândesc încetul cu încetul o putere care este egală cu aceea a națiunii întregi. „Nu se înțelege oare că într-o țară mare și populată diferențierea intereselor celor guvernați trebuie să furnizeze totdeauna, celor care guvernează, mijlocul de a-și însuși o autoritate, din care râvna firească a omului spre putere face totdeauna un obiect al dorințelor sale?” Într’adevăr, pe de o parte, cei care posedă, fiind ocupați numai cu averea lor, „încetează de a mai fi cetățeni”; pe de altă parte, oamenii fără proprietate sunt pentru ei tot atâția dușmani secreți, pe care tiranul sau tiranii pot să-i înarmeze după plac împotriva celor care posedă. În felul acesta, deci, „inertă spirituală a mandanților, dorința activă de putere a mandatarilor anunță o mare schimbare în stat. La momentul potrivit totul favorizează ambiția“. *Libertatea* moare, șansele *despotismului* se înmulțesc din ce în ce. În felul acesta deci *înmulțirea cetățenilor* face să ia ființă guvernarea reprezentativă. Antagonismul *intereselor* lor produce absolutismul.

Într’un pasagiu al cărții „*De l’Homme*“, de care ne-am folosit în esență în expunerile de mai sus, Helvetius spune că deducțiile sale se bazează pe *experiență* și pe *Xenofon*. Aceasta este o expresie foarte caracteristică. Ca și Holbach și ca și ceilalți „filosofi“ ai timpului său, el vedea destul de clar rolul luptei de clasă în istorie. Dar în aprecierea acestei lupte el nu a mers mai departe decât „Xenofon“, adică decât *scriitorii antichității*. După el, lupta de clasă produce tirania, mereu tirania și *nimic altceva decât tirania*. Pentru el oamenii „fără proprietate“ nu sunt decât o armă periculoasă în mâinile unor bogătași ambițioși; ei pot să se vândă oricui „vrea să-i cumpere” — și ei caută să o și facă. Nu la proletariatul modern, ci la cel antic și în deosebi la acela al Romei se gândește autorul. În concordanță cu acest fapt, mișcarea socială nu este pentru el decât *un cerc fără de ieșire*. „Să presupunem că un om s’ar îmbogăți prin comerț, adăugând averii sale un număr mare de averi mici. În felul acesta se micșorează numărul acelor care posedă, și totodată al acelor al căror interes este legat foarte strâns de interesul național; în schimb se înmulțește numărul oamenilor fără proprietate și fără interes în treburile publice. Dar dacă astfel de oameni stau mereu la dispoziția aceluia care-i plătește, cum se poate crede că cel puternic nu se va servi niciodată de ei ca să-și supună concetățenii? Aceasta este ur-

marea necesară a înmulțirii prea mari a oamenilor într'un stat. Acesta este cercul pe care l-au parcurs toate guvernările cunoscută, oricât de diferite vor fi fost“.

Helvetius este departe de a-i privi pe englezi cu aceeași neîncredere ca *Holbach*. El găsea că situația socială și politică a Marii Britanii lăsa mult de dorit, dar o considera țara cea mai liberă și cea mai luminată din lume. Totuși el socotea această libertate englezească, atât de dragă lui, drept un lucru nu prea stabil. El credea că diferențierea intereselor, atât de dezvoltată în Anglia, va produce acolo, mai devreme sau mai târziu efectul ei inevitabil, apariția *despotismului*. Trebuie să admitem că istoria Irlandei, cel puțin, nu-l desminte în mod categoric.

Concepțiile filosofului nostru asupra înmulțirii oamenilor dovedesc din nou cât de puțin originală a fost învățătura lui *Malthus*. Nu vrem să criticăm aci nici aceste concepții, nici pe acelea referitoare la istoria primitivă a proprietății și a familiei. Nouă ne ajunge să arătăm punctul de vedere istorico-filosofic general al lui *Helvetius*.¹⁾ Dar pentru a complecta caracterizarea lui *Helvetius*, trebuie să mai considerăm alte câteva consecințe ale „înmulțirii cetățenilor“, sau ca să întrebuițăm o expresie mai precisă, ale inegalității averilor, care crește mereu și în mod inevitabil.

Pentru o societate nu există nimic mai periculos decât *oamenii fără proprietate!* Pentru întreprinzători nu există un lucru mai avantajos, un lucru care ar servi mai mult interesele lor, decât acești oameni. „Cu cât există mai mulți săraci, cu atât întreprinzătorii plătesc mai puțin pentru munca lor“. Dar într'o „țară comercială“ întreprinzătorii sunt o adevărată putere. Interesul public este sacrificat interesului lor „privat“, care este pârghia acțiunilor lor, criteriul judecăților lor. Vedem acest lucru în orice societate cu interese complicate și contrarii. Ea se împarte în societăți mici, care judecă virtutea, spiritul și meritul cetățenilor din punctul de vedere al intereselor lor speciale. La urma urmei, *interesul celor mai puternici* este acela al cărui glas are cea mai mare greutate și este cel mai ascultat în cadrul unei națiuni.

Știm deja că *stricarea moravurilor* se produce pretutindeni unde *interesul particular* este despărțit de cel *public*. Inegalita-

1) Vom constata doar în trecut că *Holbach* considera „înmulțirea cetățenilor“ dintr'un punct de vedere direct opus. Pentru el această înmulțire nu însemna decât sporirea puterii și a bogăției statului. În această privință el este de acord cu majoritatea scriitorilor din secolul al XVIII-lea.

tea averilor, în continuă creștere, trebuie prin urmare să producă și să agraveze decăderea moravurilor. Așa se și întâmplă în realitate. *Banul*, care favorizează progresul inegalității, pricinuește totodată degenerarea virtuții. Intr'o țară „în care banul nu are curs“, națiunea este singura care distribuie recompensele în mod echitabil. „Stima generală, darul recunoașterii publice pot fi acordate într'o asemenea țară numai pentru idei și acțiuni care sunt folositoare națiunii, astfel că fiecare cetățean se vede constrâns la virtute“. În țările în care banii au curs, posesorul lor poate să dea din ei persoanei sau persoanelor care îi procură plăcerea cea mai mare — și așa se și întâmplă de obicei. Dar această persoană sau aceste persoane nu sunt întotdeauna cele mai cinstite. Recompensele se acordă deci adeseori pentru acțiuni care „sunt folositoare bogătașilor personal, dar sunt vătămătoare comunității“. Recompensele acordate viciului vor produce oameni vicioși, iar înclinațiunea pentru bani, care sufocă orice spirit, orice virtute patriotică, nu va produce decât caractere josnice, escroci și intriganți. „Dorul de îmbogățire nici nu se poate întinde asupra tuturor claselor cetățenilor, fără să sugereze fracțiunii stăpânitoare pofta de furt și de abuzuri. În acest caz vor fi utilizate cu lăcomie și construcția unui port și un act de înarmare și o societate comercială și un război întreprins — cum se spune — pentru onoarea națiunii, pe scurt, orice pretext pentru jaf. În acest caz pătrund în stat în acelaș timp toate viciile, copii ai lăcomiei, contaminându-i rând pe rând toate membrele, pentru ca în cele din urmă să-l ducă la nimicire“.

Cum am arătat în studiul despre Holbach, și acesta consideră dorința de îmbogățire ca izvor al tuturor viciilor și ca ruină a națiunilor. Dar *Holbach* nu avea decât *declamațiuni*, acolo unde *Helvetius* încerca să pătrundă legile evoluției sociale. *Holbach* tuna împotriva „luxului“; *Helvetius* a observat că luxul nu este decât efectul unei distribuirii prea inegale a bogăției. *Holbach* îndemna pe legiuitori la luptă împotriva înclinațiunii către lux; *Helvetius* era de părere că o asemenea luptă nu este numai nefolositoare, dar chiar foarte vătămătoare societății. Pe de o parte, legile împotriva luxului, care pot fi ocolite întotdeauna cu ușurință, formează un atac prea direct împotriva dreptului de proprietate, „cel mai sfânt dintre toate drepturile“; apoi, ar trebui, pentru a izgoni luxul, să se desființeze banul; „dar niciun domnitor nu poate să accepte un asemenea plan și chiar dacă am presupune că l-ar accepta, el nu ar găsi nicio națiune, în situația actuală a Europei, care să se supună dorințelor

lui". Realizarea unui asemenea plan ar fi ruina totală a națiunii.

Luxul există numai acolo unde averile sunt foarte inegale. Într-o țară în care între cetățeni există o aproximativă egalitate de averi, *luxul* este imposibil. oricât de mare ar fi gradul de bunăstare la care s'ar ajunge, sau, mai bine zis, într-o asemenea țară luxul, departe de a fi o nenorocire, va fi un bun public important. Dar de îndată ce bogățiile sunt foarte inegale, prohibirea luxului ar însemna încetarea producției unei mulțimi de obiecte și, prin urmare, *șomajul unui mare număr de săraci*. Deci, rezultatul final ar fi cu totul opus scopului urmărit. „In dignarea cu care majoritatea moralistilor se ridică împotriva luxului este efectul neștiinței lor“, conchide Helvetius.¹⁾

Avem de a face prin urmare aci cu o lege constantă a evoluției sociale. Dela sărăcie un popor ajunge la bogăție, dela bogăție la distribuirea inegală a bogăției, la decăderea moravurilor, la lux, la vicii; de aci el ajunge la despotism, iar dela despotism la *ruină*. „Principiul vieții, care, dezvoltându-se într'un stejar majestuos, îi ridică tulpina, îi întinde crăcile, îi îngroașe trunchiul, și-l face să domine pădurile, este în același timp principiul pieirii lui“. Și, „în forma actuală a guvernării“, popoarele nu pot părăsi această cale atât de periculoasă a dezvoltării. Este chiar periculos ca ele să-și *întârzie pașii pe această cale*. O stagnare va provoca numeroase rele, poate chiar încetarea vieții.

Numărul și mai ales felul manufacturilor unei țări depind de bogățiile acestei țări precum și de felul de distribuire a bogățiilor. Dacă toți cetățenii sunt bogați, toți vor voi să fie bine îmbrăcați; va lua ființă deci un mare număr de manufacturi *nici prea fine, nici prea ordinare*. Dacă, dimpotrivă, cetățenii sunt în majoritatea lor săraci, vor exista numai întreprinderi care vor îndeplini nevoile clasei bogate; nu se vor fabrica decât stofe somptuoase, strălucitoare, puțin durabile; „astfel într'o guvernare un lucru depinde de altul“.

Una din ramurile cele mai importante ale industriei moderne este producția *țesăturilor de bumbac*. Aceste țesături nu sunt destinate consumatorilor bogați. *Păreră lui Helvetius nu*

1) Așa se exprimă el în cartea „*De l'Homme*“; în cartea „*De l'Esprit*“, Helvetius nu-și exprimă părerea într'un mod clar, dar lasă să se bănuiește deja că problema luxului nu ar fi atât de ușor de soluționat, cum pretind „moralistii“. *Diderot* spune că capitoul referitor la lux ar fi una din cele mai bune părți ale cărții. (Vezi *Oeuvres*, I, partea I-a, articolul: *Despre cartea „De l'Esprit*“).

este deci conformă cu realitatea ¹⁾. Nu este totuși mai puțin adevărat că într'o „*governare*“ un lucru depinde de altul. Am văzut până acum mai multe exemple în acest sens; vom mai aduce încă unul în plus.

Nevoia îl învață pe om să cultive pământul, nevoia face să ia ființă artele și științele. Tot nevoia este aceea care face ca ele să stea pe loc sau să se miște înainte, într'o direcție oarecare. De îndată ce se formează o mare inegalitate de averi, vedem cum iau ființă o multime de arte ale plăcerii, al căror scop este de a-i distra pe bogătași, de a-i scăpa de plictiseală. Interesul nu încetează niciodată de a fi marele și unicul învățător al neamului omenesc. Cum ar putea să fie altfel? Să nu uităm că „orice comparație a unor obiecte cu altele presupune atenție, orice atenție presupune oboseală și orice oboseală un motiv pentru depunerea ei”. Este, fără îndoială, în interesul oricărei societăți de a sprijini învățătura. Dar deoarece recompensele care se acordă bărbaților merituosi nu se acordă întotdeauna aceluia care au susținut interesul comun, ci foarte adesea aceluia care au susținut interesul celor puternici, se va înțelege ușor de ce științele, artele și literatura vor lua o direcție care să fie în concordanță cu interesele celor din urmă. „Cum ar fi fost posibil ca științele și artele să nu radieze strălucirea cea mai mare într'o țară ca Grecia, în care li se aducea un omagiu atât de general și de permanent?” De ce a fost Italia atât de bogată în oratori? Oare din cauza influenței climatului, cum a pretins cretinismul savant al unor pedanți academici? Un răspuns irefutabil îl constituie faptul că Roma și-a pierdut în același timp elocvența și libertatea. „Cercetați pe ce se bazează reproșurile de barbarie și de prostie pe care grecii, romanii și toți europenii le făceau întotdeauna popoarelor orientului; veți găsi că națiunile orientale trebuiau tratate drept barbare și proaste de către popoarele cultivate ale Europei și trebuiau să devină obiect al disprețului națiunilor libere și al disprețului posterității, fiindcă dădeau întotdeauna denumirea de spirit doar unui conglomerat de idei care le erau folositoare lor, și fiindcă despotismul oprise aproape în toată Asia studiul moralei, al metafizicii, al dreptului, al politicii pe scurt, al tuturor științelor interesante pentru omenire”.

1) Helvetius cunoaște societăți în care „banul are curs”; el cunoaște altele în care nu acesta este cazul. Dar în ambele cazuri, produsele îmbracă — după el — *forma marfă*. Lucrul i se pare tot atât de *natural* ca și proprietatea privată. Concepțiile sale economice lasă, în general, mult de dorit. Acelea dintre ele care sunt mai întemeiate și mai bine gândite nu depășesc concepțiile economice ale lui *D. Hume*.

Dacă după cum s'a spus mai sus, toate popoarele aflate în aceeași situație au aceleași legi, același *spirit*, aceleași înclinări, acest lucru se explică prin influența unor interese identice. Combinarea intereselor determină evoluția spiritului omenesc.

Interesul statelor, ca și acela al particularilor, ca și acela al tuturor treburilor omenesti, este supus unei sumedenii de schimbări. Aceleași legi, aceleași obiceiuri și aceleași acțiuni devin în mod succesiv folositoare și vătămătoare aceluiaș popor. De aci urmează că aceleași legi sunt acceptate și respinse succesiv, că aceleași acțiuni poartă în mod succesiv denumirile de *virtuoase* și *vicioase*: „o afirmație care nu se poate tăgădui fără să admitem că pot să existe acțiuni în acelaș timp virtuozose și vătămătoare pentru stat, și fără să săpăm fundamentele oricărei legiferări și oricărei societăți“.

Multe popoare sălbaticice au obiceiul să-și omoare bătrânii. La prima vedere nimic nu pare mai monstruos decât acest obicei. Dar să ne gândim puțin, și vom admite că în situația lor aceste popoare sunt silit să considere exterminarea bătrânilor ca o acțiune virtuoză și că iubirea pentru părinții îmbătrâniți și bolnavi este aceea care face tineretul să procedeze în felul acesta. Sălbaticii duc lipsă de alimente. Bătrânii nu sunt în stare să-și procure alimentele prin vânătoare, deoarece vânătoarea presupune o mare vigoare fizică. Ei ar trebui deci să sufere o moarte lentă și îngrozitoare sau să fie întreținuți de copii sau de întreaga societate, care *din cauza sărăciei lor* nu ar fi în stare să suporte o astfel de povară. Este deci mai bine să se evite asemenea suferințe, prin uciderea rapidă și necesară a părinților. „Iată de unde provine obiceiul acesta atât de odios; iată cum un popor nomad, care din cauza vânătoarei și a lipsei de alimente este constrâns să trăiască timp de 6 luni pe an în păduri imense, este silit, ca să spunem așa, să accepte această barbarie; iată cum în țările acestea paricidul își are origina în acelaș principiu al omniei, care pe noi ne face să-l privim cu atâta groază“.

Holbach se întreabă de ce legile pozitive ale popoarelor vin atât de des în conflict cu acelea ale „naturii“ și ale „echității“, Răspunsul era foarte simplu și la îndemână. „Legile greșite“, spune el, „sunt o urmare fie a depravării moravurilor, fie a erorilor societăților, fie a tiraniei, care silește natura să se plece sub autoritatea ei“¹⁾. *Helvetius* nu se mulțumește cu un asemenea răspuns. După el fundamentul legilor și al obiceiurilor este „utilitatea reală sau cel puțin aparentă“, și nu „depravarea“

1) *Politique naturelle*, Londra 1773, I, pag. 37, 38.

sau „erorile”, care sunt elemente ieftine. „Oricât de proaste am considera popoarele”, spune el, „desigur că ele au adoptat obiceiurile ridicole pe care le găsim la unele din ele, luminate fiind de interesele lor, și nu fără motiv; caracterul bizar al acestor obiceiuri depinde deci de diversitatea intereselor popoarelor“. Numai acele obiceiuri și legi sunt într'adevăr odioase, care continuă să existe după ce cauzele introducerii lor au dispărut, ele devenind astfel vătămătoare societății. „Toate obiceiurile care nu dau decât avantagii trecătoare sunt ca niște schele care trebuiesc dărâmate, odată ce palatele sunt ridicate“.

Aceasta este o teorie care nu lasă, sau nu lasă decât foarte puțin spațiu pentru legea naturală, pentru justiția absolută. Chiar de la început ea a părut periculoasă unor oameni ca însuși Diderot, care a tratat-o drept *paradox*. „In realitate, interesul general și cel special modifică ideile de dreptate și de nedreptate; dar esența lor este independentă de acest interes“. Care este însă esența acestor idei? Și de ce depinde ea? Diderot nu spune nimic în această privință. El dă câteva exemple care urmează să dovedească că dreptatea este absolută. Aceste exemple sunt foarte slabe! Nu este oare întotdeauna și pretutindeni o acțiune demnă de laudă să dai de băut unui om care moare de sete? Desigur. Dar acest lucru dovedește, în cel mai bun caz, că există interese care sunt proprii omeniirii, pretutindeni, în toate secolele, în toate fazele dezvoltării ei. „A da de băut!“ , asta nu ne duce mai departe decât următoarea reflexiune a lui Voltaire: „Dacă cer unui turc, unui gebru¹⁾ sau unui malabar²⁾ să-mi restituie banii luați cu împrumut, ei vor admite că este drept ca să-mi plătească“. ...Fără îndoială! Dar cât de redusă este această morală absolută, chiar dacă este o zeiță *onorabilă*! Locke spune: „Cei cari pretind că există principii practice înăscute nu ne spun ce sunt aceste principii“. Helvetius ar fi putut să spună acelaș lucru despre adepții „*moralei universale*“.

Este evident că în această problemă a moralei numai părerea lui Helvetius era în acord cu principiile sensualismului materialist. Dealtfel el nu a făcut decât să repete și să dezvolte ideile lui Locke, care a fost învățătorul lui, așa cum a fost învățătorul lui Holbach, al lui Diderot și al lui Voltaire. „Pentru filosoful englez binele și răul nu sunt decât plăcerea și durerea, sau ceea ce ne produce plăcere și durere. Binele și răul moral nu sunt deci decât concordanța și neconcordanța acțiunilor

1) Gebri, semintie de persi. — N. T.

2) Malabari, semintie de indieni. — N. T.

noastre voite cu o lege prin care binele și răul sunt raportate la noi după voința și puterea legiuitorului“. Locke a spus cu mult timp înaintea lui Helvetius : „Virtutea este aprobată de obicei..., fiind avantajoasă... Cine studiază cu grijă istoria omenirii, observând diferitele neamuri omenesci din străinătate și cercetând fără prejudecată acțiunile lor, va putea să se convingă că nu poate fi pomenit principiu de moralitate și nu poate fi concepută regulă de virtute (excepție făcând numai de acele reguli care sunt absolut necesare pentru a asigura coeziunea societății, reguli care de obicei sunt neglijate între diferite societăți) care să nu fie disprețuite sau condamnate undeva prin uzul general al unor societăți întregi de oameni, care la rândul lor sunt guvernate de concepții practice și maxime cu totul opuse“. Tocmai acest lucru ne spune Helvetius. Numai că Helvetius a mai pus punctul pe „î“, acolo unde trebuia. Plecând dela „plăcere“ și dela „durere“, el și-a propus să explice prin *interes* schimbările istorice ale *voinței legiuitorilor*. Lucrul a fost foarte logic, chiar prea logic pentru „filosofii“ francezi din secolul al XVIII-lea. Intr'adevăr, partidul filosofilor a fost un partid de luptă. În lupta lor împotriva sistemului existent pe atunci, ei simțeau nevoia de a se sprijini pe o autoritate mai puțin contestabilă decât interesele mereu schimbătoare ale oamenilor. Această autoritate ei o vedeau în „*natură*“. Morala și politica, întemeiate pe această bază, nu erau însă mai puțin *utilitariste*: *salus populi* era totuși *suprema lex*¹⁾. Dar acest bine era indisolubil legat, cum se credea, de anumite legi constante, aplicabile în mod egal „*tuturor ființelor sensibile și dotate cu rațiune*“. Aceste legi atât de râvnite și atât de des invocate, expresie ideală a tendințelor sociale și politice ale burgheziei, erau denumite *legi naturale*, și deoarece nu se cunoștea *origina psihologică* a ideilor care făceau ca aceste legi să fie de dorit, uitându-se chiar și *origina logică* a acestor idei, se afirma, cum a făcut Diderot în articolul susmenționat, că *esența* lor ar fi *independentă de interes*. Acest lucru aproape că i-a adus pe filosofi îndărăt la *ideile înăscute*, atât de hulite dela Locke încoace.

1) *Salus populi suprema lex* — binele poporului e legea supremă. — N. T.

Dealtfel *populus*, al cărui *salus* se urmărea, nu era totdeauna poporul muncitor și producător. După Voltaire, neamul omenesc nu ar putea exista dacă n'ar fi „un mare număr de oameni folositori care nu posedă nimic...“ „Este nevoie de oameni care nu au decât brațe și bunăvoință... Ei vor fi liberi să-și vândă munca lor aceluia care plătește mai bine“. (Vezi : Dictionnaire philosophique, articolele Egalité și Propriété).

„Nu există principii practice înăscute“. Nicio idee nu este scrisă în sufletul nostru de către natură. Acest lucru îl spunea Locke, adăugând că orice sectă consideră drept înăscute acele principii care concordă cu credința ei. Filosofii nu cereau mai mult. A admite existența unor idei înăscute ar fi însemnat pentru ei să se supună „principiilor“ demne de dispreț ale unei „secte“, ale partizanilor trecutului. Natura nu a scris nimic în sufletul nostru. Deaceea niște *instituții* învechite și o *morală* învechită nu își datorează existența lor naturii. Totuși există o lege naturală, o lege universală și absolută, pe care *rațiunea* poate să o descopere cu *ajutorul experienței*. Dar rațiunea era de partea filosofilor. Natura trebuia deci să vorbească în favoarea tendințelor lor (ale filosofilor). „*Principiile înăscute*“ erau deci „*trecutul*“ care trebuia nimicit; *legea naturală* era *viitorul* invocat de către înoinitori. *Dogmatismul* n'a fost părăsit; i-au fost doar lărgite limitele, pentru a se deschide drum liber burgheziei. Concepțiile lui Helvetius amenințau acest nou fel de dogmatism. Deaceea ele nici n'au fost recunoscute de majoritatea „filosofilor“. Dar aceasta nu l-a împiedicat să fie cel mai consecvent dintre elevii lui Locke.

Concepțiile sale amenință în aceeași măsură părerea, atât de răspândită în secolul al XVIII-lea, după care lumea ar fi guvernată de *opinia publică*. Am văzut că după el concepțiile oamenilor sunt dictate de interesele lor; am văzut deasemeni că aceste interese nu depind de voința omului (să ne aducem aminte de cazul sălbaticilor care își omoară bătrânii din cauza unei necesități economice). „*Progresele culturii*“, cu ajutorul cărora filosofii credeau că ar putea explica întreaga evoluție istorică, începură deci, în loc să explice ceva, să aibă nevoie ele înseși de o explicație. *Găsirea unei asemenea explicații ar fi însemnat o adevărată revoluție în „filosofie“*. Helvetius, se pare, a bănuțit consecințele unei astfel de revoluții. El recunoaște că, studiind calea spiritului omenesc, a avut adeseori bănuiala că „*în natură totul se declanșează și ajunge la maturitate dela sine*“ și că „*desăvârșirea artelor și a științelor este poate mai puțin opera geniului decât opera timpului și a necesității*“. Progresul „*uniform*“ al științelor din toate țările pare să-i servească drept confirmare a acestei păreri. „Intr'adevăr, dacă, după cum observă Hume, la toate națiunile se ajunge să se scrie proză bună deabia după ce s'au scris versuri bune, un asemenea progres consecvent al rațiunii omenesci ar părea efectul unei cauze generale și obscure“. ¹⁾ După tot ce știe cititorul despre concepțiile istorice ale filosofului nostru, un asemenea lîm-

1) De l'Homme, secțiunea a 2-a, cap. 23.

baj trebuie, fără îndoială, să-i pară foarte prudent și indecis. Dar tocmai acest limbaj *plin de nehotărîre* arată cât de obscure erau noțiunile care în capul lui Helvetius se legau de cuvintele *interes și necesități ale oamenilor*, al căror sens pare atât de clar și atât de puțin îndoelnic.

Legile și obiceiurile, oricât de bizare ne vor fi părând, au totdeauna la bază „o *utilitate reală, sau cel puțin aparentă*“. Ce este o *utilitate aparentă*? De ce depinde ea, cui își datorează origina? Origina și-o datorează, evident, *opinieii* oamenilor. Am ajuns astfel din nou la cercul de care credeam că am scăpat: *opinia depinde de interes, interesul depinde de opinie*. Și lucrul cel mai ciudat este că *Helvetius trebuia să se întoarcă la acest cerc*. Oricât ar fi legat el origina celor mai diverse și mai ciudate legi, obiceiuri și opinii de necesitățile reale ale societăților, la capătul analizei sale el se găsea întotdeauna în fața unui reziduu care nu se poate dizolva cu reactivele sale metafizice. *Acest reziduu era înainte de toate religia*.

Orice religie ia naștere din frica în fața unei puteri invizibile, din neștiința oamenilor cu privire la forțele naturii. Toate religiile primitive seamănă unele cu altele. De unde vine această *uniformitate*? Din faptul că popoarele aflate în aceeași situație au întotdeauna acelaș spirit, aceleași legi, acelaș caracter. „Din faptul că oamenii, care sunt împinși de aproape acelaș interes, care au de comparat aproape aceleași obiecte și care posedă acelaș instrument, adică acelaș spirit, pentru comparație, trebuiau, în mod necesar să ajungă la aceleași rezultate. Fiindcă, în general, toți sunt mândri..., toți îl consideră pe om drept unicul favorit al cerului și drept obiect principal al grijilor sale“. Și acest orgoliu îi face pe oameni să creadă toate prostiile care le sunt servite de *escroci*. Să se deschidă Coranul. (Se vede că Helvetius vorbește numai despre „*religiile false*“). El poate fi interpretat în mii de feluri; e obscur, de neînțeles. Dar atât de mare este orbirea omenească, încât astăzi încă această carte plină de minciuni și de prostii, această operă în care Dumnezeu este prezentat ca un tiran odios, este socotită sfântă. De aci rezultă că interesul care dă naștere naivității religioase nu este decât un interes al vanității, un *interes al prejudecății*. În loc să ne explice de unde vin sentimentele oamenilor, el însuși nu este decât expresia acestor sentimente. „Utilitatea“ unei religii nu este decât o „*utilitate aparentă*“. Un filosof al secolului al XVIII-lea nu putea să concedeze altceva inamicului „*inflam*“ a *rațiunii*.

Odată ce vanitatea și neștiința, care este mama fricii, există,

se înțelege ușor prin ce mijloace servitorii religiilor își măresc și își păstrează autoritatea. „In orice religie, primul lucru pe care și-l propun preoții este să adoarmă setea de știință a oamenilor și să sustragă ochiului cercetător orice dogmă a cărei absurditate prea manifestă nu ar putea să-i scape. Pentru a se obține acest lucru trebuiau măgulite patimile oamenilor, astfel că ei au ajuns să dorească să fie orbi și aveau interes să fie orbi. Nimic mai ușor pentru popă“ etc. Vedem, pe de o parte, că dogmele și obiceiurile religioase sunt inventate cu o intenție chibzuită, de către unii nemernici isteți, lacomi și îndrăzneți; pe de altă parte, vedem că *interesul* popoarelor, care urma să ne explice cel puțin succesul uimitor al acestor nemernici, nu este adeseori decât interesul „aparent“ al unor orbi, care doresc să rămână orbi. Acesta nu este, evident, interesul real, „nevoia“ care a dat naștere tuturor artelor și științelor.

Oridecâteori Helvetius își expune concepțiile sale istorice, el oscilează neîncetat și fără să-și dea seama între aceste două concepții ale *interesului*, diametral opuse. Acesta este motivul pentru care n'a putut ajunge la capăt cu teoria după care lumea este guvernată de *opinia publică*. Odată ne spune că oamenii își datorează spiritul situației în care se găsesc; altădată îi pare limpede ca lumina zilei că oamenii își datorează situația numai spiritului lor. Odată ne spune că *foamea* face să ia ființă un număr de arte și că *nevoia devenită obișnuință* este totdeauna inventivă, ceea ce înseamnă că orice invenție, mai mult sau mai puțin importantă, nu este decât integrala unor invenții infinite mici; altădată ne asigură, în polemica sa cu Rousseau, că arta agriculturii *presupune* „invenția brăzdarului, a plugului, a fierăriei, deci o sumedenie de cunoștințe în exploatarea minelor, în arta de a construi cuptoare, în mecanică, în hidraulică”. De data aceasta spiritul, știința, este deci izvorul invențiilor, iar în ultimă analiză „*opinia publică*” este aceea care determină progresele oamenilor. Odată Helvetius ne arată cum legile, obiceiurile și gustul unui popor se deduc din „situația” sa, adică din „arte”, din forțele productive de care dispune și din situația economică ce rezultă din ele; altădată el declară: „De desăvârșirea legilor depind virtuțile cetățenilor; și de progresul rațiunii omenesci depinde desăvârșirea acestor legi”. Odată el ne prezintă violența arbitrară drept o urmare inevitabilă a inegalității mereu crescânde în distribuirea bogățiilor; altădată el raționează după cum urmează: „Despotismul, acest flagel crud al omenirii, este în cele mai multe cazuri un produs al prostiei naționale. Fiecare popor începe prin a fi liber. Cărei cauze să-i

atribuim deci pierderea libertății sale? Neștiinței sale, încrederii sale prostești în oamenii ambițioși. Ambițiosul și poporul sunt fata și leul din fabulă. Dacă fața a ajuns să convingă pe leu să-și taie ghiarele și să-și pilească dinții, ea îl predă câinilor“. Cu toate că Helvetius și-a propus să caute pretutindeni în istorie interesul, „acest unic element motor al oamenilor“, el revine la „*opinia publică*“, care la urma urmei este stăpâna absolută a lumii, ea fiind aceea care atribuie obiectelor un interes mai mare sau mai mic. „Interesul aparent“ este stânca de care Helvetius naufragiază în încercarea sa cu adevărat grandioasă de a găsi o explicație materialistă a evoluției omenirii. În istorie ca și în morală această problemă se va dovedi de nerezolvat *din punct de vedere metafizic*.

Dacă la Helvetius *interesul aparent* ocupă în mod atât de frecvent locul *interesului real*, cu care singur el voia să aibă de a face, vedem acelaș accident întâmplându-se și *interesului public*, care dispare în fața interesului „celor mai puternici“. Este de netăgăduit că interesul celor mai puternici a fost întotdeauna stăpânul situației în orice societate împărțită în clase. Dar cum explică Helvetius acest fapt de netăgăduit? Uneori el vorbește de *forță*, dar de cele mai multe ori el își caută refugiu în „*opinia publică*“, simțind foarte bine că forța nu explică nimic, pentru că în multe cazuri, dacă nu totdeauna, ea se află de partea asupriților. Prostia popoarelor le face pe acestea să asculte de tirani, de „bogătașii trândavi“, de oamenii care nu se gândesc decât la propria lor persoană. Helvetius, unul din reprezentanții cei mai străluciți ai burgheziei franceze din timpul înfloririi ei, nu bănuiește că în viața istorică a oricărei clase de „puternici“ există o perioadă în care interesul lor „*special*“ este totodată și acela al evoluției progresiste, și astfel și al *întregii societăți*. Prea era metafizician Helvetius, ca să sesizeze această dialectică a intereselor. În timp ce repetă că la baza oricărei legi, oricât de bizară ar părea ea, stă sau a stat un interes real al societății, el nu vede în *evul mediu* decât o epocă în care *oamenii, ca Nebucadnezar, erau transformați în animale*; legile feudale îi apar ca o „*capodoperă a absurdității*“. ¹⁾

Nevoia reală duce la inventarea artelor utile. Orice artă, odată inventată și aplicată, provoacă formarea unor „*arte*“ noi, cu o rapiditate și într'un număr mai mare sau mai mic, după raporturile de producție ale societății în care se naște. Atenția lui

1) Compară : „*Pensées et réflexions d'Helvetius*“ (Cugetări și reflexiuni ale lui Helvetius. — N. T.) din vol. 3 al Operelor complete, Paris 1818, pag. 314.

Helvetius rămâne ațintită numai o clipă asupra acestui fenomen al „artelor“ care se nasc din *nevoi* „reale“, producând la rândul lor alte nevoi, care nu sunt mai puțin *reale* și care produc arte noi, nu mai puțin *folositoare*. El trece prea repede la „*artele plăcute*“, al căror scop este de a desfăta pe cei bogați, scăpându-i de plictiseală. „Câte arte n'ar fi rămas necunoscute, dacă n'ar fi fost iubirea!“, exclamă el. Se poate! Dar câte arte n'ar fi rămas necunoscute, fără producția capitalistă a obiectelor celor mai necesare.

Ce este o nevoie *reală*? Pentru filosoful nostru ea este înainte de toate o nevoie *fiziologică*. Dar pentru a-și satisface nevoile fiziologice, oamenii trebuie să producă anumite obiecte, iar *progresul acestei producții* face să se ivească alte *nevoi*, tot atât de reale ca și cele dintâi, a căror natură însă nu mai este *fiziologică*; ea este *economică*, deoarece aceste nevoi sunt o urmare a dezvoltării producției și a *raporturilor mutuale în care trebuie să intre oamenii odată cu progresul producției*. Helvetius menționează și câteva dintre aceste nevoi economice; dar numai câteva: de cele mai multe ori ele scapă atenției sale. Din cauza aceasta, pentru el pârghia cea mai puternică a evoluției istorice a societății este *înmulțirea cetățenilor*, adică înmulțirea stomacurilor care trebuie umplute, a trupurilor care trebuie îmbrăcate etc. Înmulțirea cetățenilor este mărirea sumei totale a *nevoilor fiziologice*. Helvetius nu vrea să ia în considerare că „înmulțirea cetățenilor“ depinde la rândul ei de starea economică a societății, cu toate că face câteva observații destul de clare asupra acestui subiect. Dar el este departe de a avea în această privință ideile clare și precise ale contemporanului său Sir James Stewart, care în lucrarea sa „Inquiry into the principles of political economy“¹⁾ etc. (apărută mai întâi la Londra în 1767) atribuie „înmulțirea cetățenilor“ unor cauze „*morale*“, adică *sociale*, și care înțelege deja că legea demografică, caracteristică unei societăți, variază odată cu *modul de producție* care predomină la un moment dat în societatea respectivă. De altfel, concepțiile lui Helvetius nu conțin banalități de felul celor ale lui Malthus.

În natură totul se produce și se efectuează dela sine. Acesta este punctul de vedere dialectic. Helvetius bănuiește doar că în știință acest punct de vedere este cel mai rodnic și cel mai justificat. Cauza progresului „uniform“ al spiritului omenesc rămâne „*obscură*“ pentru el. Foarte adeseori el nu se mai gân-

1) Cercetare asupra principiilor economiei politice. — N. T.

dește la ea; abandonând-o, el apelează la hazard. „In morală ca și în fizică“, spune el, „numai lucrurile mari ne stârnesc atenția. Oridecâteori e vorba de efecte importante, se presupun și cauze importante. Lumea vrea ca semne cerești să prevestească prăbușirea sau răsturnarea imperiilor. Dar câte cruciade n'au fost întreprinse sau amânate, câte revoluții n'au fost săvârșite sau împiedicate, câte războaie n'au fost începute sau terminate prin intrigile unui preot, ale unei femei sau ale unui ministru! Numai din lipsa jurnalelor intime nu se regăsește pretutindeni mănua ducesei de Marlborough“. Acest punct de vedere este cu totul opus celui alt, după care totul „se produce și se efectuează dela sine“.

„Principiul vieții, care desvoltându-se într'un stejar majestuos îi ridică tulpina, îi întinde crăcile, îi îngroașă trunchiul și-l face să domine pădurile, este în acelaș timp principiul pieririi lui“. Aci Helvetius vorbește din nou ca un dialectician, care își dă seama de absurditatea unei *opuneri* abstracte și absolute *a ceea ce este folositor și a ceea ce este vătămător*. Aci el își aduce aminte încă odată că orice proces al evoluției își are legile sale imanente și ineluctabile. Pornind dela acest punct de vedere, el ajunge la concluzia că nu există niciun „specific“ împotriva inegalității „averilor“, inegalitate, care, la urma urmelor, trebuie să ruineze orice societate, în mod inevitabil. Dar aceasta nu este *concluzia sa definitivă*. Numai sub imperiul „*formei existente de fapt a guvernărilor*“ nu există un specific împotriva acestui rău. Dacă această formă ar fi mai rațională, s'ar putea face foarte mult împotriva lui. Care este această formă binefăcătoare a guvernării? Acea pe care o va descoperi *rațiunea ajutată de experiență*. Filosofia poate să rezolve foarte bine „*problema unei legislații desăvârșite și permanente*“, care, odată acceptată de o națiune, va fi izvorul fericirii ei. O legislație desăvârșită nu va ostraciza inegalitatea averilor, dar o va împiedica să-și producă efectele sale vătămătoare. In calitatea sa de „*filosof*“, Helvetius ne expune, sub forma unui „*catehism moral*“, „*prescripțiile și principiile unei echități*“ a cărei „*utilitate*“ și al cărei „*adevăr*“¹⁾ ne sunt dovedite în mod simultan prin *experiența zilnică*, și care urmează să servească drept bază pentru o legiuire „*excelentă*“. In afară de aceasta, el mai adaugă catehismului său alte câteva trăsături ale unei asemenea legislații.

Cartea „*De l'Esprit*“ i-a speriat pe adepții *dreptului natural*. Ei văzură în autorul ei un dușmăn al acestui drept. Teama

1) De l'Homme, secțiunea a 10-a, cap. 7.

lor era numai pe jumătate întemeiată. Helvetius nu era între ei decât o oaie rătăcită, care mai devreme sau mai târziu trebuia să se întoarcă pe drumul apucat de turmă. El, care părea că nu mai lasă loc pentru dreptul natural; el, care considera drept raționale legile și obiceiurile în aparență cele mai absurde, a sfârșit prin a afirma că în instituțiile lor popoarele se apropie de dreptul natural cu atât mai mult, cu cât este mai mare progresul rațiunii lor. El se corectează deci, întorcându-se în sânul bisericii filosofice. Credința, credința sfântă și salvatoare în „rațiune“ repurtează la el victoria asupra oricărei alte considerațiuni. „Este timpul ca omul, surd în fața contradicțiilor teologice, să nu asculte decât de învățăturile înțelepciunii“, exclamă el; „să ne trezim din toropeala noastră; a trecut noaptea neștiinței; ziua științei a venit“.

Să ascultăm puțin vocea „rațiunii“, să răsfoim puțin „catehismul moral“ al interpretului ei.

„Intrebare: Dece dreptul de proprietate este atât de sfânt și dece a fost el transformat aproape pretutindeni într'o zeitate sub denumirea de *Terminus*?“

„Răspuns: Fiindcă păstrarea proprietății este zeul moral al statelor; fiindcă proprietatea păstrează pacea lor internă și face să domnească echitatea; fiindcă oamenii s'au unit între ei numai ca să-și asigure proprietatea; fiindcă dreptatea, care cuprinde într'însa aproape toate virtuțile, constă în a da fiecăruia ceea ce îi aparține, reducându-se deci la menținerea acestui drept de proprietate; și, în fine, fiindcă diferențele legi au fost totdeauna doar mijloace pentru a asigura cetățenilor acest drept“.

*

„Intrebare: Nu există printre diferitele legi și unele care sunt denumite naturale?“

„Răspuns: Este vorba de acele legi care, după cum am mai spus, se referă la proprietate și care se găsesc în vigoare la aproape toate națiunile și societățile civilizate, deoarece societățile nu se pot forma decât cu ajutorul acestor legi“.

*

„Intrebare: Ce trebuie să facă un principe, dacă dorește să îmbunătățească știința legilor?“

„Răspuns: Să încurajeze oamenii geniali în studiul acestei științe, dându-le însărcinarea să rezolve diferitele probleme“.

„Intrebare: Ce se va întâmpla în acest caz?“

„Răspuns: Legile schimbătoare, încă nedesăvârșite, ar înceta să fie schimbătoare și nedesăvârșite, și ar deveni invariabile și sfinte...”

*

Asta ajunge! Utopia unei „legislații desăvârșite” nu este decât o utopie burgheză, fie că o găsim la Helvetius, la Holbach sau la toți ceilalți „filosofi” ai secolului al XVIII-lea. Caracterul ei esențial nu este modificat prin unele trăsături caracteristice autorului nostru. Vom prezenta unele dintre aceste trăsături numai pentru a completa imaginea acestui om, a cărui fizionomie morală a fost desfigurată atât de des de către ideologii unei burghezii ingrate.

În societatea desăvârșită imaginată de Helvetius muncitorii nu muncesc atâta cât se mundește la noi. „Legile înțelepte”; spune el, „ar putea, fără îndoială, să realizeze miracolul unei fericiri universale. Toți cetățenii au oarecare proprietate. Toți sunt într-o situație de bunăstare și, printr-o muncă de 7 sau 8 ore, toți sunt în stare să satisfacă cu prisosință necesitățile lor și ale familiilor lor. Ei ajung astfel la culmea fericirii posibile...” „Dacă munca este considerată, în general, ca un rău, acest lucru se întâmplă fiindcă în majoritatea statelor oamenii își procură cele necesare pentru viață numai printr-o muncă excesivă; fiindcă, așadar, ideea de muncă evocă mereu ideea de suferință.”¹⁾

Munca atrăgătoare preconizată de Fourier nu este decât o dezvoltare a acestei idei a lui Helvetius, așa cum ziua de lucru de 8 ore nu este decât soluția pe care proletariatul a dat-o problemei puse de către un filosof burghez. Numai că proletariatul, în mișcarea sa spre „fericire”, nu se va opri aci.

Helvetius este un adept al *educației publice*. După el există multe considerente care o fac întotdeauna preferabilă învățământului particular. El nu arată decât unul din aceste considerente, dar unul cu totul satisfăcător. Numai educația publică poate să ne dea patrioți. Numai ea poate să lege în memoria cetățenilor ideea fericirii personale cu aceea a fericirii naționale. Și aceasta este ideea unui filosof burghez, iar cu realizarea ei se va ocupa *proletariatul*, lărgind-o în conformitate cu necesitățile vremii.

Dar Helvetius însuși, după cum știm, nu se aștepta la nimic din partea proletariatului. Cui încredințează el așadar executarea planului său? Bineînțeles, unui *principe înțelept*. Dar dacă omul nu este decât produsul mediului înconjurător, dacă pe de altă parte anturajul principelui este foarte vicios; cum se pu-

1) Ibidem, secțiunea 8-a, cap. 1 și 2.

tea aştepta cineva, gândind raţional, la apariţia unui înţelept pe tron? Filosoful nostru vede foarte bine că răspunsul nu este uşor. În încurcătura sa el recurge la teoria *probabilităţii*. „Dacă într'un răstimp mai mult sau mai puţin îndelungat trebuie să se realizeze toate posibilităţile, cum spun înţelepţii, de ce să disperăm de fericirea viitoare a omenirii? Cine poate să pretindă că adevărurile fondate mai sus îi vor fi întotdeauna nefolositoare? Se întâmplă rar, dar la un moment dat este necesar ca să se nască un Penn (!), un Manco Capoc (!!), pentru a da legi unor societăţi care iau fiinţă. Dacă presupunem însă... că un asemenea om, lacom de glorie nouă, ar vrea să transmită posterităţii numele său ca pe un nume sfânt, cu atributul de filantrop, şi că, din cauza aceasta, „acest om, ocupat mai mult cu redactarea legilor sale şi cu fericirea popoarelor decât cu sporirea puterii sale, ar vrea să creeze oameni fericiţi şi nu sclavi,... el ar descoperi, fără îndoială, în principiile pe care tocmai le-am fixat, germele unei legislaţii noi, mai potrivite pentru fericirea umanităţii“¹⁾.

De îndată ce „filosofii“ atacau problema influenţei mediului asupra individului, ei explicau acţiunea acestui mediu prin acţiunea „guvernării“. Helvetius nu face acest lucru atât de repede ca ceilalţi. Un timp oarecare el vede şi explică foarte desluşit că guvernarea, la rândul ei, nu este decât un produs al mediului social; el ştie să deducă, cu mai mult sau mai puţin succes, *dreptul civil, cel penal şi cel public*, ale insulei sale ipotetice, din *situaţia economică* a acestei insule. Dar de îndată ce trece la studiul dezvoltării „culturii“, adică a ştiinţei şi a literaturii, el nu observă altceva decât influenţa guvernării, cum îşi va aduce aminte cititorul din expunerile de mai sus. Dar influenţa irezistibilă a guvernării este un fel de *fundătură* din care nu se poate ieşi decât cu ajutorul unui miracol, adică al unui guvern care se hotărăşte dintr'odată să remedieze toate relele provocate de el însuşi sau de guvernările precedente. Şi Helvetius recurge la acest miracol şi, ca să-şi învioreze propria sa credinţă precum şi pe aceea a cititorilor săi, el se salvează într'un domeniu care pare să fie fără margini, în domeniul „*posibilităţilor*“.

Dar o teorie nu crează încă o credinţă. Cu atât mai puţin ar fi în stare să facă acest lucru o teorie care oferă atât de puţină certitudine, ca aceea a posibilităţilor ce se realizează într'un spaţiu de timp mai mult sau mai puţin îndelungat. Helvetius rămâne deci, cel puţin în ceea ce priveşte *Franţa, cu totul lipsit de*

1) Ibidem, secţiunea a 8-a, cap. 26.

credință. „Patria mea“, spune el în prefața cărții „De l'Homme“. „a fost înșfârșit încovoiată sub jugul despotismului. Deci ea nu va mai produce scriitori renumiți... Acest popor nu va mai fi renumit sub numele de popor francez: această națiune înjosită este astăzi obiectul disprețului Europei. Nicio criză binefăcătoare nu-i va reda libertatea... Cucerirea este singurul remediu pentru nenorocirea ei... Ca și știința, fericirea este, cum se spune, o călătoare pe pământ. Acum ea își îndreaptă calea spre Nord. Marii principii cheamă geniul într'acolo, iar geniul cheamă la rândul său fericirea... Inchin această carte principilor acestora“. Ni se pare că tocmai această necredință, pentru care încrederea sa în principii Nordului nu constituia decât o contrapondere mică, i-a dat puțința să ducă mai departe decât ceilalți „filosofi“ analiza fenomenelor morale și sociale. Holbach a fost, ca și Voltaire, un propagandist neobosit. A publicat un mare număr de cărți, în care n'a făcut în fond decât să repete mereu același lucru. Helvetius a scris numai cartea „De l'Esprit“; cealaltă, „De l'Homme“, nu este decât un comentariu lung al celei dintâi. În timpul vieții sale, autorul n'a vrut niciodată să tipărească această carte.

„Cine vrea să cunoască adevăratele principii ale moralei“, spune filosoful nostru, „trebuie, ca și mine, să se ridice la principiul acțiunii simțurilor și să caute în necesitățile pe care le constituie foamea, setea etc. cauza care îi silește pe oamenii deveniți numeroși să cultive pământul, să se asocieze și să încheie contracte a căror respectare îi face pe oameni drepti, și a căror nerespectare îi face nedrepti“. El și-a întreprins deci analiza cu scopul de a găsi *adevăratele principii ale moralei*, și cu aceasta, ale *politicii*. Ridicându-se la principiul „acțiunii simțurilor“, el se arată a fi cel mai consecvent, cel mai logic dintre materialistii secolului al XVIII-lea. Căutând în „necesitatea pe care o constituie foamea, setea etc.“ cauza evoluției istorice a omenirii, el își puse problema de a găsi o explicație materialistă a acestei evoluții. El întrezări multe adevăruri, care au o valoare infinit mai mare decât planul său despre o legislație desăvârșită, decât „*marile adevăruri*“ imuabile și absolute, pe care le dedica suveranilor „Nordului“. El înțelese că trebuie să existe o „cauză generală“ în evoluția omenirii. Această cauză el n'a cunoscut-o și n'a putut s'o cunoască, deoarece îi lipseau faptele și metoda necesară. Ea îi rămase „*ascunsă*“ și „*obscură*“. Dar lucrul nu-l descurajă. Utopistul din el îl consolă pe filosof. Scopul principal fu atins; principiile unei legislații „*excelente*“ fură elaborate.

Două exemple vor fi deajuns ca să arate cum principiul acțiunii simțurilor i-a servit lui Helvetius la elaborarea planurilor sale utopice.

„Nu sunt nici adversar al spectacolelor“, spune el, „și nici nu sunt în această privință de părerea d-lui Rousseau. Spectacolele sunt, fără discuție, o plăcere. Or, nu există plăcere care, în mâinile unei guvernări înțelepte, nu ar putea să devină un principiu care să promoveze virtutea, dacă este o recompensă a acesteia “¹⁾.

Și acum, o pledoarie în favoarea *divorțului*. „Dacă este adevărat, apoi, că dorința de variație corespunde atât de mult naturii omenesti, cum se spune, s’ar putea propune posibilitatea unei variații ca răsplată a meritului: s’ar putea încerca astfel a se face războinicii mai viteji, funcționarii mai corecți, meseriașii mai silitori, iar oamenii geniali mai activi“. *Divorțul ca premiu al „virtuții“!* Poate să existe ceva mai comic?

Știm că legile schimbătoare, încă nedesăvârșite, încetează a fi schimbătoare și nedesăvârșite, devenind invariabile, „de îndată ce principiile unei legislații excelente sunt realizate“. Societatea se va găsi deci într’o situație *staționară*. Care vor fi consecințele unei asemenea situații? „Să presupunem că în științele și artele de tot felul oamenii ar fi comparat între ele toate obiectele și faptele deja cunoscute, ajungând în sfârșit a fi descoperit toate variatele lor raporturi. Nu ar mai exista în acest caz ceea ce se numește spirit (ésprit), deoarece oamenii nu ar mai avea cum să facă noi combinațiuni. Totul ar fi știință (science), iar spiritul omenesc ar fi silit să șomeze până când descoperirea unor fapte necunoscute i-ar permite din nou să le compare și să le combine pe acestea, astfel cum se întâmplă cu o mină epuizată, care este lăsată în inactivitate până la săparea unor galerii noi“. ²⁾

Acest *șomaj*, această *epuizare* a spiritului omenesc, ar fi trebuit deci să urmeze în mod inevitabil, cel puțin în ceea ce privește raporturile sociale ale oamenilor, unei realizări a principiilor morale și politice ale lui Helvetius. *Stagnarea*—acesta este deci idealul acestor filosofi, al acestor adepți fanatici ai miș-

1) Ibidem, secțiunea întâia, cap. 10, notă.

2) Ibidem, secțiunea a 2-a, cap. 15, notă. Helvetius numește aci spiritul „complex de idei noi“, iar știința dobândire a unor idei deja cunoscute de omenire.

cării progresiste! *Materialismul metafizic era revoluționar numai pe jumătate. Pentru el, revoluția nu era nimic altceva decât un mijloc (și aceasta numai din cauza lipsei unor mijloace pașnice) de a se ajunge odată pentru totdeauna într'un port sigur și liniștit. Două suflete, ah! trăiau în pieptul lui, ca în Faust și ca în burghezie, care își avea în materialistii secolului al XVIII-lea pe cei mai avansați reprezentanți.*

M A R X

Materialiștii secolului al XVIII-lea au crezut că isprăviseră cu idealismul. Metafizica veche era moartă și îngropată; „rațiunea“ nu mai voia să audă nimic despre ea. Dar în curând lucrurile luară o altă întorsătură. Încă din timpul „filosofilor“ începe în Germania restaurarea filosofiei speculative, iar în primele patru decenii ale secolului nostru nimeni nu mai vrea să audă de materialism, care e considerat mort și îngropat. Intreaga lume filosofică și literară consideră doctrina lui, așa cum a considerat-o Goethe, „cenușie“, „himerică“, „funeră“; lumea se îngrozea de ea „ca de o stafie“. 1) Filosofia speculativă, la rândul ei, credea că-și învinsese rivalul odată pentru totdeauna.

Și trebuie să admitem că filosofia aceasta avea un mare avantaj față de acest rival al ei. Ea studia lucrurile în evoluția lor, în nașterea lor și în dispariția lor. Dar dacă ele sunt considerate din punctul acesta de vedere, se abandonează tocmai acel mod de a privi lucrurile care este atât de caracteristic pentru raționaliștii secolului al XVIII-lea și care, îndepărtând din fenomene orice mișcare lăuntrică de viață, le transformă în petrificații, a căror natură și coeziune interioară sunt de neînțeles. Hegel, titanul idealismului din secolul al XIX-lea, a combătut în mod permanent această concepție; pentru dânsul, ea nu era „o gândire liberă și obiectivă, deoarece nu permitea ca obiectul să se determine liber din el însuși, ci îl presupunea gata existent“. 2) Filosofia idealistă restaurată glorifică metoda diametral opusă, metoda dialectică, utilizând-o cu deplin succes. Deoarece am mai menționat adeseori această metodă și de-

1) Vezi cartea a 11-a din „Poezie și adevăr“, în care Goethe descrie impresia pe care i-a făcut-o „Sistemul naturii“ al lui Holbach.

2) Enciclopedia, editată de L. v. Henning, § 31.

oarece vom mai avea de a face cu ea, este bine să o caracterizăm prin propriile cuvinte ale lui Hegel, maestrul dialecticii idealiste.

„Dialectica“, spune el, „este considerată de obicei ca o artă exterioară, care în mod arbitrar produce în anumite noțiuni o confuzie și o simplă aparență de contradicții, astfel că nu a-este determinări, ci acea aparență este lipsită de valoare, iar raționalul constituie, dimpotrivă, adevărul. Adeseori dialectica nici nu este altceva decât un sistem oscilant, subiectiv, de raționamente lipsite de conținut, care se înfruntă și a căror golicuine este acoperită prin rafinamentul care le produce. În determinarea ei specifică dialectica este, dimpotrivă, natura propriu zisă, adevărată, a determinărilor intelectului, a lucrurilor și a finitului în genere. Reflexiunea este înainte de toate o depășire a determinării izolate și o raportare a ei, prin care — cu toate că pusă în relație — ea este menținută în existența ei izolată. Dialectica, dimpotrivă, este acea depășire immanentă, prin care caracterul unilateral și limitat al determinărilor intelectului se prezintă drept ceea ce este, și anume drept propria sa negațiune. Caracterul finitului constă deci în aceea de a se apăși pe sine însuși. Dialecticul reprezintă deci sufletul progresului științific și este principiul care singur dă coeziune immanentă și necesitate conținutului științei“.

Tot ce ne înconjoară poate să servească drept exemplu de dialectică. „O planetă stă acum în locul acesta, dar în sine ea este ca să fie și în alt loc; această altă existență a ei ea o realizează prin aceea că se mișcă... În ceea ce privește existența dialecticii în lumea spirituală și în special în domeniul dreptului și al moralei, nu avem decât să amintim aci faptul că, în conformitate cu experiența generală, extremul unei stări sau al unei acțiuni se transformă de obicei în contrariul său; de fapt, această dialectică își găsește de multe ori expresia în proverbe. Astfel se spune, de exemplu: *Summum jus summa injuria*¹⁾. ceea ce înseamnă că dreptul abstract împins la extrem se schimbă în nedreptate...“ etc.²⁾.

Metoda metafizică a materialiştilor francezi se află, față de metoda dialectică a idealismului german, în acelaș raport ca și matematica elementară față de cea superioară. În matematica elementară noțiunile sunt strict delimitate și separate unele de altele ca printr'o „prăpastie“; un poligon este un poligon și ni-

1) Dreptul suprem — supremă nedreptate. — N. T.

2) Enciclopedia, § 81 și adaos.

mic altceva; un cerc este un cerc și nimic altceva. Dar chiar în planimetrie suntem siliți deja să aplicăm așa numita *metodă a limitei*, care șdruncină conceptele noastre venerabile și nemișcate, apropiindu-le unele de altele într'un mod ciudat. Cum se dovedește că aria cercului este egală cu produsul dintre circumferință și jumătatea razei? Se spune: Diferența dintre aria unui poligon regulat înscris într'un cerc și aria acestui cerc poate fi redusă oricât dorim, cu condiția ca numărul laturilor să fie destul de mare. Dacă denumim, respectiv, cu a , p și r aria, perimetrul și apotema unui poligon regulat înscris într'un cerc, atunci $a = p \cdot \frac{1}{2} r$; or, a și $p \cdot \frac{1}{2} r$ sunt valori care variază cu numărul laturilor, dar care rămân întotdeauna egale una cu cealaltă; *limitele* lor sunt deci egale. Dacă A , C , R însemnează, respectiv, aria, circumferința și raza cercului, atunci A este limita lui a , C limita lui p , și R limita lui r ; prin urmare $A = C \cdot R$. Astfel *poligonul devine cerc*; astfel cercul este privit în *procesul devenirii sale*. Aceasta constituie deja o răsturnare importantă a noțiunilor matematice. Analiza superioară ia această răsturnare drept *punct de plecare al ei*. Calculul diferențial se ocupă cu valori *infinit mici*, sau, cum spune Hegel, se ocupă cu valori „*care sunt în dispariție, nu înaintea dispariției, căci în acest caz ele sunt valori finite; nu după dispariție, căci în acest caz ele nu sunt nimic*“.¹⁾

Oricât de ciudat, oricât de paradoxal ar părea acest procedeu, el face servicii incalculabile matematicii, dovedind prin acest fapt că este cu totul contrar *absurdității*, așa cum am putea fi înclinați să-l luăm în primul moment. „Filosofii“ secolului al XVIII-lea știau foarte bine să-i aprecieze avantajile; ei se ocupau mult cu analiza superioară. Dr aceiași bărbați care, ca de exemplu Condorcet, știau foarte bine să folosească această armă în calculele lor, s'ar fi mirat foarte mult dacă li s'ar fi spus că acelaș procedeu dialectic trebuie aplicat în studiul *tuturor fenomenelor cu care se ocupă știința, indiferent de domeniul din care fac parte*. Ei ar fi răspuns că cel puțin natura *omenească* este fixă și eternă, ca și drepturile și obligațiile care rezultă din ea pentru oameni. Idealistii germani nu erau de această părere. Hegel susține „*că nu există nimic (care să nu fie o devenire), care să nu fie o stare mijlocie între a fi și neant*“.

Atâta timp cât în *geologie* se susținea teoria cataclismelor, adică a revoluțiilor subite, care dintr'odată reînnoiau suprafața pământului, făcând să dispară vechile specii de plante și de ani-

1) Știința logicii, vol. 1, cartea 1, Nürnberg 1812. pag. 42.

male ca să facă loc pentru altele noi, gândirea era metafizică. Atunci când această teorie a fost abandonată și înlocuită cu ideea unei evoluții încete a scoarței pământului, sub influența permanentă a forțelor care și astăzi sunt active, s'a acceptat punctul de vedere *dialectic*.

Atâta timp cât în *biologie* s'a crezut că speciile sunt *ne-schimbătoare*, gândirea era *metafizică*. Materialiștii francezi aveau această concepție. Chiar atunci când tindeau s'o părăsească, ei se reîntorceau mereu la ea. Biologia de azi o abandonată pentru totdeauna. Teoria care poartă numele lui Darwin este o teorie esențialmente *dialectică*.

Este însă nevoie aci de următoarea observație. Oricât de salutară a fost reacția împotriva vechilor teorii metafizice ale științelor naturale, ea a pricinuit la rândul ei o confuzie foarte regretabilă în capetele oamenilor. Lumea se arăta înclinată să interpreteze noile teorii în sensul vechiului adagiu: *natura non facit saltum*¹⁾, căzând astfel în altă extremă: se considera numai procesul *schimbării cantitative, încete*, a unui fenomen dat; trecerea sa în alt fenomen a devenit cu totul de neînțeles. *Aceasta nu era decât metafizica veche așezată cu capul în jos*. Ca și mai înainte, fenomenele rămăneau și acuma despărțite unele de altele printr'o *prăpastie de netrecut*. Și această metafizică s'a înrădăcinat în așa măsură în capetele evoluționiștilor moderni, încât astăzi există un număr de „sociologi“ care își ies cu totul din fire oridecâteori au a se ocupa în studiile lor cu o *revoluție*. După părerea lor, o *revoluție* este incompatibilă cu *evoluția*: *historia non facit saltum*²⁾. Dacă, în ciuda acestei vorbe înțelepte, în istorie se întâmplă totuși *revoluții*, și anume *revoluții mari*, ei nu se sinchisesc de acest lucru; teoria este menținută; cu atât mai rău pentru *revoluții*, care le turbură liniștea; ele sunt considerate ca „boli“. Idealismul *dialectic* condamna și combătea această groaznică confuzie a ideilor. Hegel spune cu referire la expresia menționată mai sus: „*Nu există salturi în natură*, așa se spune; și concepția curentă, atunci când e vorba să înțeleagă o *ivire* sau o *dispariție*, crede... că a înțeles-o, imaginându-și-o ca o *ivire* sau o *dispariție înceată*“. Dar *dialectica* arată în mod cât se poate de clar „că schimbările a ceea ce există nu constau numai în transformarea unei cantități în altă cantitate, ci într'o trecere dela calitativ la cantitativ și, invers, într'o schimbare care constituie o *întrerupere a evoluției încete*“.

1) Natura nu face salturi. — N. T.

2) Istoria nu face salturi. — N. T.

și o modificare calitativă față de ceea ce a existat mai înainte. Astfel, prin răcire, apa nu se întărește încetul cu încetul, devenind mai întâi gelatinoasă și întărindu-se apoi, în mod progresiv, până la consistența gheței, ci este tare dintr'o dată; chiar dacă a ajuns în întregime la temperatura punctului de înghețare dar stă liniștită, ea își mai păstrează starea lichidă în întregime, până ce o sdruncinare cât de mică o aduce în stare solidă. Ideea ivirii încete are la bază concepția că ceea ce se formează există deja pentru simțuri sau în genere în mod real, numai că nu este încă perceptibil din cauza micimii, așa cum ideea dispariției încete are la bază concepția că inexistența sau starea schimbată există și ea, dar nu este încă perceptibilă — și anume există nu în sensul că starea schimbată ar exista *in sine* în starea anterioară, ci că ea ar exista ca existență, dar în mod imperceptibil".¹⁾ Deci :

1. Caracterul finitului constă în aceea de a se depăși pe sine însuși, de a se transforma în contrariul său. Această transformare se efectuează cu ajutorul naturii specifice a fiecărui fenomen; fiecare fenomen conține forțele care vor produce contrariul său.

2. Schimbările *cantitative* încete ale unui conținut dat se transformă în cele din urmă în deosebiri *calitative*. Momentele acestei transformări sunt momente ale *saltului*, ale *înteruperii evoluției încete*. Cine crede că natura sau istoria nu fac salturi se înșală amarnic.

Acestea sunt trăsăturile caracteristice ale concepției dialectice, scoase în evidență cu folos în pasagiul citat.

În aplicarea ei la fenomenele sociale, ca să vorbim numai de acestea, metoda dialectică a provocat o revoluție totală. Se poate spune, fără exagerare, că ei îi datorăm concepția istoriei omenești ca a unui *proces guvernat de anumite legi*. „Filosofii“ materialişti²⁾ vedeau în ea numai acțiunile *conștiente* ale unor oameni mai mult sau mai puțin înțelepți și virtuoși, dar de cele mai multe ori foarte puțin înțelepți și deloc virtuoși. Idealismul dialectic și-a dat seama de existența unei *necesități*, acolo unde la prima vedere nu se observă decât *jocul desordonat al întâmplării* și lupta fără de sfârșit a pasiunilor și intențiilor individuale. Și Helvetius, care se apropie deja de punctul de vedere dialectic, prin „*presupunerea*“ sa că în natură totul „*se declan-*

1) Logica, vol. I, cartea I, pag. 313.

2) Plehanov se referă aci la materialişti francezi din secolul al XVIII-lea. — N. T.

șează singur și ajunge singur la maturitate" (acestea sunt propriile sale cuvinte), explica evenimentele istorice numai prin însușirile indivizilor, care au în mâinile lor puterea politică. După părerea lui, în cartea : „Sur la grandeur et la décadence des Romains“¹⁾ Montesquieu subapreciază pe nedrept „întâmplările fericite care au ajutat Roma“. El spune că Montesquieu, „cu prostia prea obișnuită la cercetători, a vrut să dea socoteală despre toate, căzând totodată în greșala savanților de cabinet, care, uitând omenirea, presupun cu prea multă ușurință că toate corporațiunile au păreri constante și principii uniforme (Helvetius vorbește aci de „corporațiunile“ politice, cum ar fi, de exemplu, senatul roman), pe când adeseori un singur om conduce după placul său acele adunări serioase care se numesc *senate*“.²⁾ Cât de diferită de această concepție este teoria lui Schelling, care susține că în istorie libertatea (adică acțiunea conștientă a oamenilor) devine necesitate, iar necesitatea devine libertate! După Schelling, problema cea mai înaltă a filosofiei este următoarea: „Cum se poate da, în timp ce noi acționăm complectamente liberi, adică în mod conștient, să ia ființă în mod inconștient lucruri pe care noi niciodată nu le-am intenționat și pe care libertatea, lăsată în voia ei, nu le-ar fi realizat niciodată?“³⁾ Pentru Hegel, „istoria universală este...progresul în conștiința libertății — un progres pe care trebuie să-l recunoaștem în necesitatea sa“. După el, ca și după Schelling, „în istoria universală, din acțiunile oamenilor rezultă și unele lucruri deosebite de acelea pe care ei le urmăresc și le realizează, pe care ei le știu și le doresc în mod direct; ei își satisfac interesele, dar în acelaș timp se mai realizează un plus care este și el inerent lucrurilor, dar care nu era în conștiința și în intenția lor“.⁴⁾ Este clar că din acest punct de vedere nu „opinia“ oamenilor „gvernează lumea“, că nu în ea trebuie să căutăm cheia evenimentelor istorice. „Opinia publică“ este supusă în evoluția ei unor legi care o modelează cu aceeași necesitate cu care sunt determinate mișcările corpurilor cerești. Astfel a fost rezolvată antinomia de vârfurile căreia se loveau mereu „filosofii“: 1. *Opinia publică gvernează lumea; ea determină raporturile reciproce ale mem-*

1) „Despre măreția și decăderea Romanilor“. — N. T.

2) Vezi: „Pensées et réflexions d'Helvetius“, în vol. 3 al Operelor complete, Paris 1818, pag. 307.

3) System des transzendentalen Idealismus (Sistemul idealismului transcendențial. — N. T.), Tübingen 1800, pag. 426 etc.

4) Prelegerile despre filosofia istoriei (vol. 9 al operelor lui Hegel), editat de E. Gans, pag. 22, 30. Vezi : Schelling, loc. cit., pag. 424.

trilor unei societăți; ea crează mediul social; 2. Omul este un produs al mediului social; opiniile sale sunt determinate de caracterele specifice ale acestui mediu ¹⁾.

Legile realizează orice, repetau fără încetare „filosofii” și erau ferm convinși că obiceiurile unui popor se datoresc legislației sale. Pe de altă parte, ei repetau tot atât de des că depravarea morală a pricinuit decăderea civilizației antice. Iată așa-dar o nouă antinomie: 1. Legile crează moravurile, 2. Moravurile crează legile. Asemenea antinomii constituiau, ca să zicem așa, esența și în același timp menorocirea gândirii filosofice a secolului al XVIII-lea, care nu știa nici să le soluționeze, nici să se scape de ele și nici să-și explice cauzele extraordinarei confuzii în care se vedea recăzând mereu.

Metafizicianul privește și studiază obiectele unul după altul și independent unul de altul. Dacă simte nevoia să se ridice la o privire de ansamblu, el privește obiectele în interacțiunea lor; și aci el se oprește; el nu merge mai departe, și nu poate să meargă mai departe, deoarece obiectele rămân pentru el despărțite printr-o prăpastie și deoarece el nu știe nimic despre evoluția lor, care singură le explică origina și raporturile reciproce existente între ele. Idealismul dialectic depășește această limită, care pentru metafizicieni este de netrecut. El privește cele două laturi ale raportului de interacțiune nu ca „date în mod nemijlocit”, ci ca „momente ale unui al treilea termen superior, care este conceptul”. Hegel ia ca exemplu obiceiurile și constituția Spartei. „Dacă privim”, spune el, „obiceiurile poporului spartan ca efect al constituției sale și, invers, această constituție ca efect al obiceiurilor, acest procedeu poate să fie just, totuși el nu ne dă o satisfacție ultimă, fiindcă în modul acesta nu vor fi înțelese de fapt nici constituția și nici obiceiurile poporului; acest lucru va fi posibil numai dacă acele două laturi, ca și toate celelalte laturi speciale pe care le prezintă viața și istoria poporului spartan, vor fi recunoscute ca întemeiate în acest concept”. ²⁾

Filosofii francezi nu aveau pentru evul mediu decât dispreț, sau, mai bine zis, ură. Feudalismul îi păru lui Helvetius o „capod'operă a absurdității”. Deși străin de idealizarea romantică a obiceiurilor și instituțiilor evului mediu, Hegel consideră această perioadă ca un element necesar în evoluția omenirii. Mai mult, el vede deja că antagonismele imanente ale vieții sociale medievale au dat naștere societății moderne.

1) Vezi studiul nostru despre Holbach.

2) Enciclopedia, partea 1-a, § 156, adaus.

Filosofii francezi nu vedeau în religie decât o serie de superstiții, pe care omenirea le datora propriei sale prostii și nemerniciei preoților și a profetilor. Ei nu știau decât să combată religia. Oricât de folositoare a fost această treabă la vremea ei, ea nu a contribuit cu nimic la studiul științific al religiilor. Idealismul dialectic a pregătit acest studiu. Nu avem decât să comparăm „Viața lui Isus” de Strauss cu „Istoria critică a lui Isus Hristos” de Holbach, pentru a ne da seama de progresul imens pe care l-a realizat filosofia religiei sub influența binefăcătoare a metodei dialectice a lui Hegel¹⁾.

Dacă „filosofii” studiau istoria filosofiei, ei o făceau pentru a găsi argumente menite a susține concepțiile lor sau a combate sistemele predecesorilor lor idealști. Hegel nu combate sistemele predecesorilor săi; el le consideră ca etape diferite în procesul de formare a „unei filosofii”. Orice filosofie specială este fiica epocii sale, iar „filosofia cea mai nouă în timp este rezultatul tuturor sistemelor filosofice precedente și trebuie, prin urmare, să conțină principiile tuturor; deaceia, dacă într’adevăr este filosofie, ea este filosofia cea mai dezvoltată, cea mai bogată și cea mai concretă”.²⁾

„Legislația desăvârșită” era unul din subiectele preferate ale cercetării filosofilor. Fiecare din ei își avea utopia sa. Idealismul dialectic disprețuia acest gen de cercetare. „Statul”, spune Hegel, „este o totalitate individuală, din care nu poate fi scoasă o latură specială, chiar atât de importantă cum este constituția, pentru a fi desbătută și votată în mod izolat, după ce a fost luată în considerare deasemeni în mod izolat... Ceeace trebuie pătruns este spiritul poporului, în care își are origina tot ce privește statul; el își are o evoluție a sa proprie, și în evoluția sa se disting anumite perioade, iar în fiecare din aceste perioade este nevoie de o anumită constituție, care nu este o chestiune de vot, ci trebuie să corespundă spiritului poporului... În al doilea rând, nu numai constituția este determinată de spiritul poporului, ci însuși acest spirit al poporului este o verigă în mer-

1) Dealtfel, cititorul german poate să răsfiască, în locul cărții lui Holbach, „Viața lui Isus” de H. E. G. Paulus (Heidelberg 1828). Și aici găsim același punct de vedere. Numai că iluministul german se ostenește să glorifice ceea ce a combătut cu pasiune filosoful francez. Paulus vede o minune de bunătate și de înțelepciune în aceeași personalitate care asupra lui Holbach a făcut impresia unui nemernic ignorant și desfrânat.

2) Enciclopedia, § 13.

sul evolutiv al spiritului universal, în care se disting astfel diferitele constituții speciale“. 1)

Intr'un cuvânt, idealismul dialectic privea universul ca o totalitate organică, ce „se dezvoltă din propriul ei concept“. A cunoaște această totalitate, a-i desvălui procesul de evoluție, iată ținta pe care și-o fixă filosofia. O țintă nobilă, grandioasă, demnă de toată admirația! O filosofie care își fixa o asemenea țintă nu putea să apară nimănui drept „cenușie“ sau „funeră“. Dimpotrivă! Ea fermeca pe toată lumea prin viața ei exuberantă, prin forța irezistibilă a mișcării sale, prin frumusețea culorilor sale strălucitoare. Și totuși, nobila încercare a filosofiei dialectice idealiste rămase nerealizată; ea n'a realizat-o; ea nu putea s'o realizeze. După ce adusese servicii neprețuite spiritului omenesc, idealismul german pieri, ca și cum ar fi vrut să ofere o dovadă în plus pentru propria sa doctrină, arătând prin propriul său exemplu că „caracterul finitului constă în aceea de a se depăși pe sine însuși, de a se transforma în contrariul său“. La un deceniu după moartea lui Hegel *materialismul* reapare pe scena evoluției filosofice și nu a încetat până în ziua de azi de a reputa victorii asupra vechilor săi adversari.

Ce este acest *concept*, această idee absolută, acest spirit universal despre care vorbea fără încetare speculația germană? Există un mijloc pentru cunoașterea acestei ființe misterioase, despre care s'a crezut că ar da mișcare și viață tuturor lucrurilor?

Da! Există un mijloc, și anume unul foarte simplu. Trebuie numai să-l privim cu ochi puțin mai atenți. De îndată ce facem acest lucru, se petrece una din cele mai miraculoase transformări. Această *idee absolută*, atât de irezistibilă în mișcarea ei, atât de succulentă și de rodnică, mamă a tot ce a fost, este și va fi în secolele care vor să vină, își pierde culoarea și mișcarea, ne apare ca o *abstracție pură* și — departe de a putea explica ceva — ne roagă, supusă, să dăm o mică explicație despre ea însăși. *Sic transit gloria... ideae.* 2)

Ideea absolută împreună cu toate legile ei imanente nu este decât o *personificare a procesului nostru de gândire*. Dacă apellăm la această idee spre a explica fenomenele naturii sau ale evoluției sociale, prin acest fapt noi părăsim terenul real al faptelor și intrăm în *imperiul umbrelor*. Tocmai acest lucru li s'a întâmplat idealiştilor germani.

1) Filosofia istoriei, pag. 50—51.

2) Așa trece gloria... ideii. — N. T.

Intr'o carte care a apărut în 1845 la Frankfurt pe Main și care a fost scrisă de doi bărbați a căror faimă a umplut a doua jumătate a secolului al XIX-lea, găsim o desvelire remarcabilă a „secretului construcției speculative“.

„Dacă din merele, perele, fragii și migdalele reale îmi formează reprezentarea generală de «fruct», dacă merg mai departe și îmi imaginez că reprezentarea mea abstractă, obținută din fructele reale: «fructul» este o ființă care există în afară de mine, ba, mai mult, că el constituie adevărată esență a pereii, a mărului etc., prin acest fapt eu declar — exprimându-mă în mod *speculativ* — «fructul» drept «substanță» a pereii, a mărului, a migdalei etc. Prin urmare, faptul că para este pară, că mărul este măr, e neesențial pentru mine. Pentru mine esențialul în lucrurile acestea nu este existența lor reală, perceptibilă prin simțuri, ci ființa pe care eu am dedus-o dintr'însele prin abstracție și pe care le-am substituit-o lor, ființa reprezentării mele, «fructul». Astfel, eu declar mărul, para, migdala etc. drept simple feluri de a fi, drept *moduri* ale «fructului». E drept că intelectul meu concret, sprijinit de simțuri, deosebește un măr de o pară, sau o pară de o migdală, dar rațiunea mea speculativă declară această deosebire sensibilă drept neesențială și indiferentă. Ea vede în măr același lucru ca și în pară, iar în pară același lucru ca și în migdală, anume «fructul». Diferitele fructe reale nu mai sunt considerate decât ca fructe *aparente*, a căror esență adevărată o constituie «substanța», «fructul». ¹⁾

Dar punctul de vedere al substanței nu era, propriu zis, punctul de vedere al speculațiunii germane. „Substanța absolută“, spune Hegel, „este adevărul, dar ea nu este încă adevărul complet; ea mai trebuie imaginată și ca activă în sine, ca vie, determinându-se în modul acesta ca spirit“. Să vedem cum se ajunge la acest punct de vedere superior și mai apropiat de adevăr.

„Dacă mărul, para, migdala, fraga, nu sunt în realitate nimic altceva decât «substanța», «fructul», se naște întrebarea: cum se face că «fructul» mi se arată când ca măr, când ca pară, când ca migdală; de unde vine această *aparență de diversitate*, care contrazice în mod atât de evident concepția mea speculativă despre *unitate*, despre «substanță», despre «fruct»?

1) Sfânta familie, sau: critica criticii critice. Impotriva lui Bruno Bauer și consorții. De Friedrich Engels și Karl Marx, Frankfurt pe Main, 1845, pag. 79. (Vezi: Marx—Engels, Opere complete, partea întâia, vol. 3, pag. 228. — N. E. M.).

Lucrul acesta se explică, răspunde filosoful speculativ, prin faptul că «fructul» nu este o ființă moartă, nediferențiată și nemășcată, ci o ființă vie, diferențiată în sine și aflată în mișcare. Diversitatea fructelor comune nu este importantă numai pentru intelectul meu sensibil, ci pentru «fructul» însuși, pentru rațiunea speculativă. Diversele fructe comune sunt diferite manifestări de viață ale aceluși «singur fruct», ele sunt cristalizări pe care «fructul» însuși le formează. Astfel, de exemplu, în măr «fructul» își dă o existență de măr, iar în pară, una de pară. Deci nu trebuie să mai spunem, ca atunci când am stat pe punctul de vedere al substanței: para este «fructul» mărul este «fructul», migdala este «fructul», ci: «fructul» se realizează ca pară, «fructul» se realizează ca măr, «fructul» se realizează ca migdală, iar deosebirile care despart mărul, para, migdala, sunt tocmai autodiferențierile «fructului» și fac din fructele speciale niște verigi deosebite în procesul de viață al «fructului»...

Vedem așadar: dacă religia creștină cunoaște numai o singură incarnație a lui Dumnezeu, filosofia speculativă posedă tot atâtea incarnații câte lucruri există, așa cum în cazul de față avem în fiecare fruct o incarnație a substanței, a fructului absolut. Interesul principal constă deci, pentru filosoful speculativ, în a produce existența fructelor comune, reale, și în a spune într-o manieră misterioasă că există mere, pere, migdale și stafide...

Se înțelege că filosoful speculativ nu efectuează această creație continuă decât prezentând însușirile îndeobște cunoscute, existente în reprezentarea reală, ale mărului, ale pereii etc., drept determinări *inventate* de el însuși, dând *numele* lucrurilor reale formulelor abstracte ale intelectului, pe care numai intelectul abstract poate să le creeze, și declarând drept *autoactivitate* a subiectului absolut, a «fructului», activitatea sa *proprie*, prin care *trece* dela reprezentarea măr la reprezentarea pară¹⁾.

Această critică materialistă a idealismului este pe cât de severă, pe atât de justă. „Idea absolută“, „spiritul“ speculației germane, nu era decât o abstracție. Dar o abstracție despre care se crede că ar rezolva în ultimă analiză problemele cele mai profunde ale științei nu poate fi decât vătămătoare progresului acesteia, și dacă gânditorii care au apelat la această abstracție au adus servicii mari gândirii omenești, ei au făcut acest lucru nu datorită, ci în ciuda abstracției, în măsura în care aceasta nu i-a

1) Ibidem, pag. 80—84. (Vezi: Marx—Engels, Opere complete, partea întâia, vol. 3, pag. 229—231. — N. E. M.).

impiedicat să studieze mersul real al lucrurilor. Găsim concepții din cele mai remarcabile în filosofia naturii a lui Schelling. Schelling posedă cunoștințe vaste în domeniul științelor naturii. Dar pentru el „universul material” nu este decât „lumea ideilor realizată”. Poate că nu s'a contrazis cu afirmația sa că „magnetismul este actul general al însuflețirii, al implantării unității în multiplicitate și a conceptului în diferență” și că „aceeași transpunere a subiectivului în obiectiv, care în domeniul ideal este... conștiință de sine, apare aci exprimată în existență”. Dar oare ne duce acest lucru cu un singur pas mai departe în cunoașterea fenomenelor magnetismului sau în înțelegerea naturii lor? Nu numai că n'am făcut niciun pas înainte, dar suntem în cel mai mare pericol de a trece peste faptele reale de dragul unei teorii care poate să ne pară mai mult sau mai puțin ingenioasă, dar care în orice caz este cu totul arbitrară.

Acelaș lucru se poate spune și despre istoria omenirii. Sir Alexander Grant a spus că „a împrumuta filosofie din „Istoria filosofiei” a lui Hegel, înseamnă acelaș lucru cu a împrumuta poezie dela Shakespeare, adică un lucru care este aproape inevitabil”. În multe privințe, studiul Filosofiei istoriei, al Filosofiei dreptului, al Esteticii și al Logicii lui Hegel este astăzi încă o datorie de neînlăturat. Dar nu punctul de vedere idealist este acela care dă tuturor acestor opere valoarea lor. Dimpotrivă, acest punct de vedere este cu totul steril și nu este rodnic decât în confuzii. Astfel, Hegel descrie, cu o ingeniozitate care ar fi suficientă să formeze gloria unui specialist, influența mediului geografic asupra evoluției istorice a societăților omenești. Dar reușește el oare să explice ceva, dacă spune că „spiritul determinat al națiunii, întrucât este real și întrucât libertatea sa există ca natură, este supus unei determinări geografice și climatice speciale după această natură a sa”? Sau—ca să dăm un exemplu, de care el însuși se servește—ne duce oare mai departe măcar cu un pas în înțelegerea istoriei Spartei, dacă ne spune că obiceiurile acestei țări și constituția sa nu au fost decât momente în evoluția conceptului? Este desigur adevărat că punctul de vedere al „filosofilor francezi”, împotriva cărora el invocă acest exemplu (punctul de vedere al interacțiunii, care rămâne limita de netrecut a cercetărilor lor celor mai bune), este cu totul insuficient. Dar abandonarea acestui punct de vedere nu ajunge: este absolut necesar să se arate în ce mod *conceptul* poate fi resortul ascuns al evoluției sociale. Și nu numai că Hegel nu a putut niciodată să dea un răspuns la această întrebare foarte îndreptățită, dar se pare că el însuși a fost foarte

puțin satisfăcut de lumina pe care ar fi aruncat-o acest concept /
asupra istoriei omenirii. El se vede silit să coboare pe pământul solid, pentru a studia cu atenție *raporturile sociale*. Astfel el și sfârșește prin a ne declara în mod categoric că „*Lacedemonul... a decăzut mai ales din cauza inegalității proprietății*”. Acest lucru este adevărat, dar în acest adevăr nu este niciun pic de *idealism absolut*¹⁾.

Cineva ne explică, cu o claritate admirabilă, mecanismul mișcării animalelor. Apoi adaugă, cu o seriozitate tot atât de admirabilă, că cel mai important secret al tuturor acestor mișcări rezidă în *umbra* pe care o aruncă corpurile care se mișcă. Acest om este un idealist „*absolut*”. Vom fi, poate, câțva timp de părerea acestui idealist; dar sper că ne vom însuși în cele din urmă *știința mecanicii*, luându-ne „*rămas bun pentru totdeauna*” dela această „*filosofie a mecanicii*” a sa.

Cel puțin așa au procedat diferiții elevi ai lui Hegel. Ei apreciau foarte mult avantajile metodei marelui gânditor, dar adoptară *punctul de vedere materialist*. Citatele de mai sus din cartea „*Sfânta familie*” sunt suficiente pentru a ne arăta cât de hotărâtă și de necruțătoare a fost critica pe care au adus-o speculației idealiste.

Metoda dialectică este trăsătura cea mai caracteristică a materialismului modern; prin această metodă el se deosebește în mod esențial de vechiul materialism metafizic din secolul al XVIII-lea. Profunzimea de concepții și seriozitatea istoricilor literaturii și ai filosofiei poate fi judecată după faptul că ei nu au coborât până la a observa această deosebire. Decedatul *Lange* și-a împărțit „*Istoria materialismului*” în două părți: materialismul până la Kant, materialismul după Kant. Oricine nu este orbit de spiritul de sistematizare sau de rutină, i se impune în mod necesar o altă clasificare; materialismul după *Hegel* nu mai este ceeace fusese înaintea lui. Dar la ce alta ne putem aștepta? Pentru a putea judeca influența pe care a avut-o idealismul secolului al XIX-lea asupra dezvoltării materialismului, trebuie înainte de toate să ne dăm seama în mod exact ce a devenit el în zilele noastre. Și tocmai acest lucru nu l-a făcut *Lange* niciodată. Cu toate că tratează în cartea sa despre orice și despre oricine, chiar despre niște nulități ca *Heinrich Czolbe*, el nu menționează cu niciun cuvânt materialismul dialectic. Savantul istoric al materialismului nu bă-

1) Pentru alte exemple de felul acesta îndrumăm pe cititor la articolul nostru „Cu ocazia celei de a 60-a aniversări a morții lui Hegel”, „*Neue Zeit*” 1891/92, Nr. 7, 8, 9.

ruia deloc că în vremea sa existau materialişti care erau remarcabili cu totul în alt sens decât domni Vogt, Moleschott și consorții¹⁾.

Ușurința cu care materialismul dialectic a învins idealismul trebuie să pară inexplicabilă pentru oricine nu are o noțiune clară despre problema fundamentală care desparte pe materialişti de idealişti. Plină de prejudecăți *dualiste*, lumea își imaginează de obicei că, de pildă, am avea de a face în om cu două substanțe cu totul diferite: *trupul, materia* pe de o parte, *sufletul, spiritul* pe de altă parte. Nu se știe, și adeseori nici nu se pune măcar întrebarea, cum poate să acționeze una din aceste substanțe asupra celeilalte, dar se consideră ca un lucru cert că ar fi „*unilateral*“ să se explice fenomenele numai cu ajutorul uneia dintre cele două substanțe. Foarte satisfăcuți de sine, oamenii aceștia cred că stau deasupra ambelor extreme și nu sunt *nici* idealişti, *nici* materialişti. Dar oricât de respectabil ar fi, grație vechimii sale, acest mod de a trata problemele filosofice, în fond el este destul de mărginit. Filosofia nu a putut niciodată să se mulțumească cu o „*multiplicitate*“ asemănătoare; ea a încercat, dimpotrivă, să se elibereze de *dualismul* atât de scump spiritelor *eclectice*. Cele mai de seamă sisteme filosofice au fost întotdeauna *moniste*, adică pentru ele *spiritul și materia* nu erau decât două clase de fenomene a căror cauză era una și indivizibilă. Am văzut că pentru materialişti francezi „*sensibilitatea*“ era una din însușirile *materiei*. Pentru Hegel natura nu era decât „*altă existență*“ (*Anderssein*) a ideii absolute. Această „*altă existență*“ este oarecum păcatul originar al ideii; natura este creată de spirit; ea nu există decât prin bunătatea lui. Dar acest pretins păcat originar nu exclude deloc identitatea substanțială a naturii și a spiritului; dimpotrivă, el *presupune* această identitate. Spiritul absolut al lui Hegel nu este spiritul *mărginit* al filosofiei

1) Dealtfel, Lange păstrează în această privință părerile și obiceiurile tuturor scriitorilor savanți din „*societatea bună*“. Hettner, la rândul său, compară în repetate rânduri teoria lui Diderot cu aceea a *materialiştilor moderni*. Dar cine este pentru el reprezentantul *materialiştilor moderni*? Moleschott. Hettner este atât de puțin documentat asupra situației materialismului de azi, încât crede că spune ceva foarte profund, atunci când spune: „Dincolo de aceste încercări sărăcicioase în domeniul moralei (adică dincolo de încercările *materialiştilor secolului al XVIII-lea*. — G. P.) materialismul nu a trecut încă nici până astăzi. Dacă materialismul vrea să dea o dovadă a vitalității sale, sarcina sa cea mai apropiată și cea mai însemnată se află aci.“ (Istoria literaturii secolului al XVIII-lea, II, pag. 402). Cât de târziu sosit, stimate domn!

unor spirite *mărginite*. Hegel ironizează în cuvinte foarte nimerite pe aceia care fac din materie și din spirit două substanțe diferite, „presupuse a fi tot atât de impenetrabile una față de cealaltă, ca și orice materie față de oricare alta, și a exista numai în neexistența lor mutuală, în porii lor, așa cum Epicur socotea că zeii există în pori, fără a le impune însă — și în această privință el era consecvent — nicio comuni-tate cu lumea“. Cu toată adversitatea sa față de materialism, Hegel apreciază *tendința sa monistă*.¹⁾ Dar de îndată ce adop-tăm punctul de vedere *monist*, experiența este aceea căreia îi revine rolul de a decide care anume dintre cele două teorii, *idealismul* sau *materialismul*, explică mai bine fenomenele cu care avem de-a-face în studiul naturii și al societății omenești. Și putem să ne convingem foarte ușor că chiar în domeniul *psihologiei*, o știință al cărei obiect îl formează acele fapte care pot fi denumite fenomene spirituale prin excelență, lu-crăm cu mai mult succes dacă privim natura ca primordială și considerăm operațiunile *spiritului* ca urmări necesare ale miș-cării materiei. „Astăzi”, spune *agnosticianul Huxley*,²⁾ „oricine este în curent cu problema și cunoaște faptele nu se poate îndoi că principiile psihologiei sunt cuprinse în fiziolo-gia sistemului nervos. Ceeace se cheamă operațiuni ale spiritului sunt o sumă de funcțiuni cerebrale, iar materialele conștiinței sunt produse ale activității creierului. Cabanis s'a exprimat poate în mod impropriu și greșit când a spus că creierul secretează gân-dul, așa cum ficatul secretează fierea; dar concepția pe care o exprimă această mult hulită formulă este totuși cu mult mai co-respunzătoare faptelor decât concepția populară, care își imagi-nează spiritul ca o entitate metafizică, având, ce-i drept, sediul în cap, dar fiind tot atât de independentă de creier pe cât este de deosebit funcționarul poștal de aparatul telegrafic pe care-l deservește”³⁾. Cum am mai subliniat, în domeniul științei so-ciale — în sensul cel mai larg al cuvântului — idealismul a

1) „Totuși, trebuie să recunoaștem în materialism năzuința plină de entuziasm de a depăși dualismul, care presupune două lumi diferite, la fel de substanțiale și de adevărate, și de a înlătura această sfâșiere a ceea ce la început a fost unic“. (Enciclopedia, partea 3, § 389 și adaus). In treacăt fie zis, în „Istoria filosofiei“ Hegel a dat, în foarte puține cu-vinte, o apreciere mai bună a materialismului francez și a unor oameni ca Helvetius, decât istoricii *specialiști* ai materialismului.

2) Agnosticism — concepție filosofică idealistă care susține că omul nu este în stare să cunoască adevărul asupra lumii. — N. T.

3) Hume, sa vie, sa philosophie. Traduit de l'anglais par Gabriel Compayré. Paris 1880, pag. 108. S'a spus foarte bine că agnosticismul nu este totuși decât un materialism fricos, care se ostenește să păstreze aparențele.

fost pus mai mult decât odată în situația de a-și simți incapacitatea, recurgând la explicații pur materialiste ale faptelor istorice.

Subliniem din nou că marea revoluție filosofică efectuată în Germania în al cincilea deceniu al secolului nostru a fost înlesnită prin caracterul esențialmente *monist* al idealismului german. Robert Flint a spus: „Deși este cel mai perfecționat dintre toate sistemele idealiste, hegelianismul nu reprezintă nici pentru materialism decât un obstacol foarte slab”. Lucrul acesta este foarte adevărat; numai că Flint ar fi trebuit să scrie, în loc de „deși”, „fiindcă”.

Acelaș Flint are multă dreptate când continuă: „Este adevărat că el (sistemul lui Hegel. — G. P.) așează spiritul înaintea materiei, iar materia este concepută ca stadiu al unui proces spiritual; dar deoarece spiritul așezat înaintea materiei este spirit inconstient — spirit care nu este nici subiect nici obiect, deci nu este spirit adevărat și nici măcar fantomă sau închipuire de spirit — *materia este totuși prima realitate*, prima existență reală, iar forța din materie, tendința ei de a se ridica deasupra ei însăși, este rădăcina și baza spiritului subiectiv, obiectiv și absolut! 1) Se poate înțelege ușor în ce măsură această inconsecvență, *inevitabilă* pentru idealism, a ușurat revoluția filosofică de care vorbim aci. Mai cu seamă în *Filosofia istoriei* se simte această inconsecvență. „Hegel se face vinovat de o dublă inconsecvență, odată când declară că filosofia este existența spiritului absolut, refuzând în acelaș timp să considere *individul filosofic real ca spirit absolut*; apoi însă prin faptul că după el spiritul absolut, în calitate de spirit absolut, nu face istoria decât *în aparență*. Anume, întrucât spiritul absolut se concretizează în *conștiința* filosofului ca spirit universal creator abia „post festum” 2), creația de istorie care i se atribue nu există decât în conștiința, în părerea și în imaginația filosofului, în închipuirea speculativă”. Aceste rânduri aparțin părintelui materialismului dialectic modern, *Karl Marx*. 3)

Importanța acestei revoluții filosofice, efectuată de acest bărbat genial, a caracterizat-o el însuși în câteva cuvinte, în felul următor: „Metoda mea dialectică nu este numai — în ceea ce privește baza ei — deosebită de cea a lui Hegel, dar

1) *The Philosophy of History in France and Germany*, Edinburgh and Londra, 1874, pag. 503.

2) După ce lucrurile s'au consumat. — N. T.

3) Sfânta familie, pag. 127. (Vezi: Marx—Engels, Opere complete, partea întâia, vol. 3. pag. 258 — N. E. M.)

este exact contrariul ei. Pentru Hegel, procesul gândirii, pe care, sub denumirea de idee, el îl transformă chiar într'un subiect de sine stătător, este demiurgul realului, real care nu constituie decât forma de manifestare exterioară a acestui proces de gândire. La mine, dimpotrivă, idealul nu este nimic altceva decât materialul transformat și tradus în capul omului“ .¹⁾

Înainte de a expune rezultatele la care a ajuns Marx cu ajutorul acestei metode, vom arunca o scurtă privire asupra tendințelor care s'au manifestat în știința istorică a Franței în timpul restaurației.

„Filosofii“ francezi erau convingși de faptul că opinia publică guvernează lumea. Aducându-și aminte că după propria lor teorie sensualistă omul împreună cu toate opiniile sale este un produs al mediului social, ei susțineau că „legislația realizează orice“, crezând că prin acest răspuns scurt dar instructiv chestiunea este înlăturată. Or, „legislația“ era pentru ei înainte de toate dreptul public, „guvernul“ oricărei țări date. În primele decenii ale secolului nostru acest punct de vedere este abandonat din ce în ce mai mult. Lumea se întreabă dacă nu cumva rădăcina instituțiilor politice trebuie căutată în dreptul civil²⁾. Și răspunsul este afirmativ.

„Prin studiul instituțiilor politice“, spune Guizot, „majoritatea scriitorilor, savanților, istoricilor și publiciștilor au încercat să cunoască starea societății, gradul sau natura civilizației. Ar fi fost mai nimerit dacă s'ar fi studiat mai întâi so-

1) „Capitalul“ vol. I, ediția a 3-a, prefața la ediția 2-a, pag. XIX. (Vezi: „Capitalul“, vol. I, ed. P. C. R. 1947, pag. 49.)

2) După evenimentele dela sfârșitul secolului trecut și dela începutul celui actual, nu mai era atât de ușor să se creadă „că opinia publică guvernează lumea“: aceste evenimente au arătat mai mult decât odată cât de neputincioasă era această opinie publică. „Atâtea evenimente pe care le-a decis forța, atâtea crime pe care succesul le absolvă de pedeapsă, atâtea virtuți pe care dojana le infiera, atâtea nenorociri ce care forța își bătea joc, atâtea sentimente nobile care au fost luate în derădere, atâtea calcule ticăloase care au fost explicate pe cale filosofică, toate acestea înăbușe speranțele chiar ale acelor oameni care sunt cei mai credincioși servitori ai rațiunii“, scria Madame de Staël în anul VIII al republicii franceze. (De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales. [Despre literatura considerată în raporturile sale cu instituțiile sociale. — N. T.], vol. I, pag. IV, introducere). E drept că toți utopiștii din timpul restaurației și al lui Ludovic Filip au fost ferm convingși că opinia publică guvernează lumea. Acesta era principiul fundamental al sistemelor lor de filosofie a istoriei. Dar nu avem să ne ocupăm aci de psihologia utopiștilor.

cietatea însăși, pentru a se cunoaște și a se înțelege instituțiile sale politice. Înainte de a deveni cauze, aceste instituțiuni sunt efecte; societatea le produce înainte de a fi modificată de ele; iar în loc de a se căuta în sistemul sau în formele de guvernare care anume a fost situația poporului, ar fi trebuit înainte de toate să se cerceteze situația poporului pentru a se ști cum trebuia să fie guvernarea, cum putea să fie guvernarea... Societatea, compoziția ei, modul de existență al indivizilor după starea lor socială, raporturile diferitelor clase de indivizi, pe scurt, *situația persoanelor*, iată prima problemă care atrage atenția istoricului care vrea să retrăiască viața popoarelor, sau a publicistului care vrea să știe cum au fost ele guvernate¹⁾. Chiar aci avem o totală răsturnare a concepțiilor istorice ale „filosofilor”. Dar Guizot merge și mai departe în analiza „compunerii societății”. După el, la toate *popoarele moderne* situația persoanelor este strâns legată de *situația proprietății funciare*, și deci studiul situației proprietății funciare trebuie să premergeă aceluia al situației persoanelor. „Pentru a înțelege instituțiile politice, trebuie să cunoaștem diferitele stări sociale și raporturile lor. Pentru a înțelege diferitele stări sociale, trebuie să cunoaștem natura și relațiile proprietății funciare”²⁾. Din punctul acesta de vedere studiază Guizot istoria Franței sub *Merovingieni* și sub *Carolingieni*. În „Istoria revoluției engleze”, el face încă un pas înainte, considerând acest eveniment drept un episod al luptei dintre clase în societatea modernă. „*Situația proprietății funciare*” nu mai este pentru el baza evenimentelor politice, ci *raporturile de proprietate în general*.

Augustin Thierry a ajuns la aceleași concluzii. În studiile sale asupra istoriei Angliei și a Franței, el consideră mișcarea societății drept forța motrică ascunsă a evenimentelor politice. El este departe de a crede că opinia publică guvernează lumea. Pentru el, ea nu este decât expresia mai mult sau mai puțin adecvată a unor interese sociale. Iată un exemplu despre felul cum vede el lupta parlamentului englez împotriva lui Carol I. „Toți acei ai căror strămoși făcuseră parte din armata cuceritorului își părăsiră castelele, pentru a prelua în tabăra regală postul de comandă ce li se cuvenea după rang. Locuitorii orașelor și ai porturilor se alăturară în masă taberei opuse... Trân-

1) *Essais sur l'Histoire de France* (Incercări asupra istoriei Franței. — N. T.), ediția a 10-a, Paris 1860, pag. 73—74. Prima ediție a acestei lucrări a apărut în 1822.

2) *Ibidem*, pag. 75—76.

terii, oamenii care nu doreau altă ocupație decât aceea de a se bucura de viață fără osteneală, îngroșară rândurile trupelor regale, indiferent din ce castă făceau parte, ca să apere acolo interesele care erau conforme cu interesele lor proprii; în timp ce familiile din clasa vechilor învingători, care acaparase industria, aderară la partidul celor de rând. Iată interesele pozitive pentru care a fost purtat războiul și dintr'o parte și dintr'alta. Restul nu era decât aparență și pretext. Cei care luptau pentru cauza *oprimaților* erau de cele mai multe ori presbiterieni, adică oameni care nici în religie nu voiau să tolereze vreun jug. Cei care sprijineau cauza opusă erau episcopali sau papiști, care și în formele cultului doreau să găsească posibilitatea de a exercita constrângeri și de a percepe impozite din partea oamenilor" ¹⁾).

Cele de mai sus sunt destul de clare, *par însă mai clare decât sunt în realitate*. De fapt, revoluțiile politice sunt un efect al luptei dintre clase, care se înfruntă pentru interesele lor pozitive, pentru interesele lor *economice*. Care este însă cauza care dă cutare sau cutare formă intereselor economice ale unei anumite clase? Care este cauza care face să apară clasele într'o societate? E drept că Augustin Thierry vorbește despre „*industrie*”; dar această noțiune rămâne la dânsul confuză și, ca să iasă din încurcătură, el își aduce aminte de invazie și de cucerirea Angliei de către Normanzi. Clasele, a căror luptă a pricinuit revoluția engleză, își datorează deci origina lor cuceririi. „*Toate acestea se trag dintr'o cucerire*, spune el; *o cucerire se află la baza lor*“. Dar ce este o cucerire? Nu ne duce ea înapoi la activitatea „*guvernării*“, căreia încercăm să-i dăm o explicație? Dar, chiar lăsând la o parte toate acestea, faptul unei cuceriri nu ne poate da niciodată vreo lămurire asupra *rezultatelor sociale* ale acestei cuceriri. Înainte ca Galia să fi fost cucerită de către barbari, ea fusese cucerită de către Romani. Rezultatele sociale ale celor două cuceriri au fost absolut diferite. Care este explicația? Fără îndoială că Galii din epoca lui Cezar se aflau în altă situație decât Galii din secolul al V-lea; nu există deasemeni nicio îndoială că cuceritorii romani nu semănau deloc cu cuceritorii „*barbari*”, cu Franconii

1) Oeuvres complètes de M. Augustin Thierry, (Operele complete ale d-lui A. T. — N. T.), vol. 6, ed. a 10-a, Paris, 1866 pag. 66. Articolul citat ac. intitulat „*Vues des révolutions d'Angleterre*“ (Privire asupra revoluțiilor din Anglia. — N. T.), a fost publicat în „*Censeur Européen*“, în 1817, adică cu câțiva ani înaintea apariției „*eseurilor*“ lui Guizot.

și Burgunzii. Dar se explică oare toate aceste deosebiri prin alte cuceriri? Putem enumăra toate cuceririle *cunoscute și probabile*, și totuși nu vom face decât să ne mișcăm într'un cerc; revenim mereu la concluzia inevitabilă că în viața popoarelor există un „ceva“, un X, o necunoscută, căreia însăși „forța“ popoarelor, ca și aceea a diferitelor clase care există în sânul lor, îi datorează *origina, direcția și modificările ei*. Ca s'o spunem pe scurt: este clar că însăși „forța“ are ceva la bază; și tocmai de determinarea caracterului acestei necunoscute este vorba aci.¹⁾

Guizot se mișcă în aceleași contradicții. Cărui fapt își datorează origina „*raporturile de posesiune*“ ale popoarelor, de care este vorba în „*eseurile*“ lui Guizot? Acțiunii cuceritorilor: „După cucerire, franconii deveniră proprietari funciari... Independența absolută a proprietății lor funciare era dreptul lor, exact ca și independența persoanei lor; această independență nu avea pe atunci nicio altă garanție decât forța proprietarului, dar întrebuițând forța sa pentru apărare, (el credea că face uz de dreptul său” etc.²⁾

Nu este mai puțin remarcabil că pentru Guizot situația persoanelor „era strâns legată de situația proprietății funciare numai la popoarele moderne“.

Nici Mignet, nici vreun alt istoric francez din aceeași epocă (și istoricii francezi din epoca aceasta sunt remarcabili în mai mult decât o singură privință) nu au știut să înlăture dificultatea în fața căreia Guizot și Augustin Thierry s'au văzut nevoiți să se oprească. Oamenii ajunseseră să-și dea seama foarte bine că în situația economică a unei societăți trebuie să căutate cauzele dezvoltării sale și că la baza *mișcărilor politice* stau *interese economice* care se impun în acele mișcări. Și după marea revoluție franceză, după această luptă epică a burghe-

1) Augustin Thierry îi datorează lui *Saint-Simon* cele mai clare dintre concepțiile sale istorice. *Saint-Simon* a făcut foarte mult pentru explicarea evoluției istorice a omenirii. Dar nu a reușit să determine acel X, despre care vorbim în text. Pentru el, *natura omenească* este de fapt cauza suficientă a evoluției omenirii. El eșuează de aceeași stâncă de care au eșuat și filozofii materialisti ai secolului al XVIII-lea. În treacăt fie zis, sperăm că vom putea expune punctul de vedere al lui *Saint-Simon* într'un studiu special.

2) Guizot, lcc. cit., pag. 81—83.

ziei împotriva nobilimii și a clerului¹⁾, ar fi fost greu ca ei să nu-și dea seama de acest lucru. Ei nu erau însă în stare să explice *origina* structurii economice a unei societăți oarecare. Și atunci când vorbeau despre ea, ei recurgeau la cucerire, întorcându-se la punctul de vedere al secolului al XVIII-lea, când cuceritorul este și „legiuitor“, cu singura deosebire că vine din afară.

Deci: Hegel a fost împins, așa zicând, împotriva voinței sale să caute în *situația socială* a popoarelor (în „*proprietate*“) deslegarea enigmei pe care o reprezenta soarta lor istorică. Istoricii francezi din timpul restaurației, la rândul lor, recurg în *mod deliberat* la „*interesele pozitive*“, la situația economică, pentru a explica origina și dezvoltarea diferitelor forme ale „*guvernării*“. Dar nici unul nici ceilalți, nici filosoful idealist, nici istoriografia pozitivistă n’au reușit să rezolve marea problemă care se ridică în mod inevitabil în fața lor: de ce depinde, la rândul ei, *structura societății, de ce depind raporturile de proprietate?* Și cât timp această mare problemă rămânea nerezolvată, atâta timp cercetările în domeniul științelor denumite în Franța *sciences morales et politiques*²⁾ rămâneau fără o bază cu adevărat științifică, atâta timp acestor pretinse științe puteau să le fie opuse cu drept cuvânt acelea denumite în mod special *sciences*³⁾, singurele recunoscute ca „*exacte*“: științele matematice și științele naturii.

Rolul *materialismului dialectic* era deci de mai înainte fixat. Filosofia, care în secolele precedente adusese atâtea servicii *științelor naturii*, avea misiunea să elibereze *știința socială* din labirintul contradicțiilor sale. Odată această misiune implinită, filosofia putea să spună: „*Mi-am făcut datoria, pot*

1) Istoricii liberali francezi din timpul restaurației vorbesc adeseori despre *lupta de clasă*; ba vorbesc despre ea cu *toată simpatia*. Și nici nu se îngrozesc măcar de vărsarea de sânge. „Repet așadar: războiul a fost necesar, adică revoluția“, exclamă Thiers într’o notă a „Istoriei revoluției franceze“ (vol. I, pag. 365, ediția din 1834). „Dumnezeu a dat oamenilor dreptatea numai cu prețul luptei“. Atâta timp cât *burghezia* nu-și încheiase încă lupta împotriva *aristocrației*, teoreticienii burgheziei nu aveau nimic de zis împotriva luptei de clasă. Apariția pe scena istoriei a *proletariatului* care luptă împotriva burgheziei a schimbat foarte mult ideile acestor teoreticieni. Astăzi „*lupta de clasă*“ este un punct de vedere prea „*strâmt*“ pentru ei. Tempora mutantur et nos mutamur in illis! (Vremurile se schimbă și noi ne schimbăm odată cu ele. — N. T.)

2) Științe morale și politice. — N. T.

3) Științe. — N. T.

să plec“, deoarece în viitor știința exactă va trebui să facă inutile ipotezele filosofilor¹⁾).

Articolele lui Marx și Engels din „*Deutsch-Französische Jahrbücher*“²⁾, Paris 1844; *Sfânta familie*, de aceeași autori; *Situația clasei muncitoare din Anglia*, de Engels; *Mizeria filosofiei*, de Marx; *Manifestul partidului comunist*, de Marx și Engels; *Muncă salariată și capital*, de Marx, conțin deja trăsături bine formulate și expuse în mod clar, ale noii concepții a istoriei. Dar o prezentare sistematică a ei, deși scurtă, o găsim în cartea lui Marx: „*Contribuțiuni la critica economiei politice*“, Berlin, 1859.

„In producția socială a existenței lor, oamenii intră în relații determinate, necesare, independente de voința lor, relații de producție care corespund unei anumite trepte de dezvoltare a forțelor lor de producție materiale. Totalitatea acestor relații de producție alcătuiesc structura economică a societății, baza reală peste care se ridică o suprastructură juridică și politică, și căreia îi corespund anumite forme de conștiință socială. Modul de producție al vieții materiale determină procesul vieții sociale, politice și intelectuale în general. Nu conștiința oamenilor este aceea care le determină existența, ci, invers, existența lor socială le determină conștiința“³⁾

Ce sunt aceste relații de producție? Ele sunt ceea ce în limbaj juridic se numește *relații de proprietate*, posesiunea despre care vorbesc Guizot și Hegel. Explicând originea acestor relații, teoria lui Marx răspunde deci tocmai la întrebarea la care oamenii științei și filosofiei dinaintea lui nu au putut răspunde.

Omul, împreună cu „*opinia*“ sa și cu „*cultura*“ sa, este un produs al mediului social, lucru pe care îl știau foarte bine *materialiștii francezi din secolul al XVIII-lea*, cu toate că l-au uitat destul de des. Dezvoltarea istorică a „*opinieii publice*“, ca și întreaga istorie omenească, este un proces *supus unor anumite legi*, lucru pe care l-au enunțat *idealiștii germani* din

1) Aceste cuvinte ale lui Plehanov ar putea fi înțelese în sensul că filosofia, după ce a descoperit odată legile evoluției sociale, încetează de a mai exista ca știință. În realitate, filosofia marxismului-leninismului — materialismul dialectic și istoric — singura concepție științifică și singura metodă critică revoluționară, este baza atotcuprinzătoare pentru dezvoltarea tuturor celorlalte științe despre natură și societate. -- N. E. M.

2) *Analele germano-franceze*. — N. T.

3) *Contribuțiuni la Critica economiei politice*, prefață, pag. V. (Vezi: *Karl Marx*, Opere alese, pag. 422, Ed. P. C. R. — N. T.).

secolul al XIX-lea. Dar acest proces nu este determinat de însușirile „*spiritului universal*“, cum credeau acești idealiști, ci de *condițiile reale ale existenței omenești*. Formele „*guvernării*“, despre care filosofii au vorbit atât de mult, își au rădăcina în ceea ce Guizot a denumit pe scurt *societatea*, iar Hegel *societatea burgheză*. Dar societatea burgheză este determinată în dezvoltarea ei de către *desvoltarea forțelor de producție care se află la dispoziția oamenilor*. Concepția marxistă a istoriei, pe care ignoranții o consideră *strâmtă și unilaterală*, este în realitate produsul legitim al unei evoluții îndelungate a ideilor istorice. Ea le conține pe toate, în măsura în care au o valoare reală, dându-le o bază cu mult mai solidă decât au avut în epoca lor de înflorire. Deaceea, ea este — ca să ne servim de expresia deja citată a lui Hegel — *cea mai desvoltată, cea mai bogată și cea mai concretă*.

Filosofii secolului al XVIII-lea vorbeau fără încetare despre „*natura umană*“, care ar urma să explice istoria omenirii și să arate calitățile pe care trebuie să le întrunească o „*legislație desăvârșită*“. Această idee stă la baza tuturor utopiilor: în construcția ideală a unei *societăți desăvârșite*, utopiștii porneau întodeauna dela reflexiuni asupra naturii omenești. „*Cucerirea*“ lui Augustin Thierry și a lui Guizot ne readuce deasemeni la natura omenească, adică la „*natura*“ mai mult sau mai puțin arbitrară a cuceritorilor, imaginată ca având mai mult sau mai puțin succes¹⁾ Dar dacă *natura omenească* este ceva constant, este absurd să încercăm a explica prin intermediul ei *evenimentele istorice ale omenirii*, care prin esența lor sunt *variabile*; dacă este variabilă, trebuie să ne întrebăm de unde provin schimbările ei. Chiar idealiștii germani, acești maeștri ai logicii, și-au dat seama că *natura omenească* este o ficțiune foarte puțin reușită. Ei plasară resortul ascuns al evoluției istorice *în ajara omului*, care, după părerea lor, nu face decât să asculte de impulsurile irezistibile ale acestui resort. Această

1) În eseurile sale, citate mai sus. Guizot se referă adeseori în mod expres la „*necesitățile naturii omenești*“. Thiers se ostenește, în capitolul 2 al cărții sale „*Dela proprieté*“ (Despre proprietate.—*N.T.*), să demonstreze „că observarea naturii omenești este metoda adevărată ce trebuie urmată în expunerea drepturilor omului în societate“. Impotriva unei astfel de „*metode*“, niciun „*filosof*“ din secolul al XVIII-lea nu ar fi avut de obiectat nimic. Ba, mai mult! Utopiștii comuniști și socialiști, pe care Thiers îi combătea, n'ar fi avut nici ei nimic de obiectat. La baza reflecțiilor lor asupra organizării sociale se afla întotdeauna o concepție carecare asupra naturii omenești. În privința aceasta, punctul de vedere al utopiștilor nu se deosebea deloc de acela al adversarilor lor. Se înțelege dela sine că acest fapt nu i-a împiedicat să „*deducă*“ altfel de drepturi omenești decât, de exemplu, acelea ale lui Thiers.

forță motrică era însă *spiritul universal*, adică o *latură a naturii omenești trecută prin filtrul abstracției*. Teoria lui Marx a pus capăt tuturor acestor ficțiuni, tuturor acestor rătăcirii, tuturor acestor contradicții. *Acționând prin munca sa asupra naturii exterioare, omul provoacă modificarea propriei sale naturi*. Natura omenească are deci și ea, la rândul ei, o istorie, și ca să ne dăm seama de această istorie trebuie să înțelegem în ce mod se exercită influența omului asupra naturii exterioare.

Helvetius a făcut o încercare de a explica dezvoltarea societăților omenești, întemeind-o pe *necesitățile fizice ale oamenilor*. Încercarea sa trebuia să dea greș, deoarece, strict vorbind, ceea ce trebuia cercetat nu erau necesitățile oamenilor, ci *mijloacele și căile pentru satisfacerea lor*.

Animalul își are necesitățile sale fizice ca și omul. Dar animalele *nu produc*; ele nu fac decât să-și însușească obiectele, a căror producție natura, ca să ne exprimăm astfel, și-o rezervă. Pentru a-și însuși aceste obiecte, ele se servesc de *organele lor*: de dinți, de limbă, de membre etc. Adaptarea unui animal la mediul natural înconjurător se produce deci prin transformarea organelor sale, prin modificări în *structura sa anatomică*. Chestiunea nu este tot atât de simplă pentru animalul care cu mândrie se numește *homo sapiens*. Omul însuși „întâmpină materia naturii ca o forță naturală. Forțele naturale care aparțin trupului său, brațele și picioarele, capul și mâna, el le pune în mișcare pentru a-și însuși materia naturală într-o formă utilă propriei sale vieți”. El este producător și întrebuințează unelte în procesul producției. „Dacă lăsăm la o parte apropierea mijloacelor de subzistență ce se găsesc gata în natură, de exemplu a fructelor, în care caz propriile organe ale muncitorului servesc singure ca mijloace de muncă, obiectul pe care muncitorul îl apucă în mod direct nu este obiectul muncii, ci mijlocul de muncă. În modul acesta, elementul natural devine el însuși un organ al activității lui, un organ pe care el îl adaugă propriilor sale organe, prelungindu-și trupul său natural, în ciuda bibliiei”.¹⁾ Iată care este deosebirea esențială între lupta sa pentru existență și aceea a celorlalte animale: animalul care fabrică unelte (the toolmaking animal) se adaptează mediului său înconjurător prin aceea că își modifică *organele sale artificiale*. Pe lângă aceste modificări, schimbările structurii sale anatomice dispar ca fiind *cu totul fără însemnătate*. Astfel, Darwin spune că europenii stabiliți în America

1) „Capitalul”, ediția a 3-a, pag. 157. (Vezi „Capitalul” vol. I, ed. P. C. R. 1947, pag. 186-187. — N. T.)

sunt supuși extrem de repede unor modificări fizice. Dar după Darwin însuși, aceste modificări sunt „foarte neînsemnate”; ele sunt cu totul nule în comparație cu schimbările numeroase pe care le suferă organele artificiale ale americanilor. Prin urmare, de îndată ce omul devine un animal care fabrică unelte, el intră într-o fază nouă a dezvoltării sale: dezvoltarea sa zoologică ia sfârșit, cariera sa istorică începe.

Darwin combate părerea după care niciun animal nu s'ar servi de unelte. El citează mai multe exemple care dovedesc contrariul: în stare naturală cimpanzeul se folosește de o piatră pentru a sparge un fruct sălbatic cu coajă tare; în India, elefanții domesticiți rup crăcile pomilor, întrebuintându-le ca apărătoare de muște etc. Toate aceste lucruri pot fi foarte adevărate. Dar înainte de toate nu trebuie să uităm aci că schimbările cantitative devin modificări calitative. La animale nu întâlnim decât începuturi de utilizare a uneltelor. Influența pe care acestea o exercită asupra felului de viață al animalelor este infinit de mică; în schimb, asupra felului de viață al omului întrebuintarea de unelte are o influență hotărâtoare. În sensul acesta spune Marx: „Intrebuintarea și crearea mijloacelor de muncă, deși există în germene și la unele specii de animale, caracterizează procesul de muncă specific omenesc...”¹⁾

Bine înțeles că mijloacele de muncă mecanice nu sunt singurele de care se servește omul. Dar Marx le consideră cele mai caracteristice. Ele formează ceea ce el numește sistemul osos și muscular al producției. Pentru judecarea unor forme economico-sociale apuse, rămășițele lor au aceeași valoare pe care o au rămășițele de oase pentru studiul speciilor de animale dispărute. „Epocile economice se deosebesc nu prin ceea ce produce, ci prin modul cum se produce, cu ce mijloace de muncă”.²⁾ Plini de prejudecăți idealiste, istoricii și „sociologii” dinaintea lui Marx nici nu bănuiau măcar ce instrument prețios ar fi fost pentru ei această tehnologie fosilă și ce importante descoperiri ar fi putut face cu ajutorul ei. „Darwin a trezit interesul pentru istoria tehnologiei naturale, adică pentru formarea organelor vegetale și animale ca instrumente de producție pentru viața plantelor și animalelor. Oare istoria formării organelor productive ale omului social, adică a bazei materiale a oricărei forme speciale de organizare socială, nu merită aceeași

1) Ibidem, pag. 158. (Vezi „Capitalul”, vol. I, ed. P. C. R. 1947, pag. 187. — N. T.)

2) Ibidem, pag. 158. (Vezi „Capitalul”, vol. I, ed. P. C. R. 1947, pag. 187. — N. T.)

atenție? Și oare această istorie nu ar putea fi alcătuită mai ușor devreme ce, cum spune Vico, istoria omenirii se deosebește de istoria naturală prin aceea că pe cea dintâi am făcut-o, și pe cea de a doua n'am făcut-o?"¹⁾

E drept că istoricii moderni ai culturii vorbesc despre o epocă de piatră, de una de bronz și de alta de fier. Această împărțire a timpului preistoric pornește dela materialul principal care a servit pentru producția de arme și unelte. Aceste epoci sunt împărțite în diferite perioade: de exemplu, în aceea a pietrei cioplite și aceea a pietrei șlefuite. Prin urmare, istoricii culturii nu-și închid cu totul ochii în fața tehnologiei fosile. Din nefericire, ei se mulțumesc de obicei, în domeniul acesta, cu niște generalități din care nu pot rezulta decât locuri comune. Și numai din lipsa altor date, din lipsa a ceva mai bun, lumea pășește în acest domeniu, pentru a-l părăsi de îndată ce în istoria propriu zisă se află în fața altor date, considerate mai demne și de om și de rațiunea sa. În privința aceasta este urmat de cele mai multe ori exemplul secolului al XVIII-lea. Se procedează așa cum a procedat Condorcet acum o sută de ani.

În renumita sa lucrare: „*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*“²⁾. Condorcet începe cu descrierea desvolării forțelor productive ale oamenilor primitivi, dela „artele” cele mai rudimentare până la începuturile agriculturii. El merge chiar atât de departe, încât declară că „arta de a produce arme, de a găti mâncăruri, de a-și procura unctele necesare pentru această operație, de a păstra alimentele pentru câțva timp, de a face rezerve din ele, a fost primă trăsătură de caracter care a deosebit societatea omenească de aceea a altor specii de animale”. Totodată el își dă foarte bine seama că o „artă” atât de importantă ca agricultura trebuia să exercite o influență uriașă asupra structurii societății. Dar deja „a treia epocă” a istoriei omenești cuprinde la el „progresele popoarelor agricole până la inventarea scrisului alfabetic”; a patra epocă este aceea a progreselor spiritului omenească în Grecia până la epoca împărțirii științelor din secolul lui Alexandru; a cincea este caracterizată prin progresele științelor etc. Fără să bage de seamă, Condorcet schimbă completamente criteriul său de clasificare, și se vede imediat că la început a vorbit despre desvoltarea forțelor productive numai fiindcă n'a putut

1) Ibidem, pag. 374—75, nota 89. (Vezi: „Capitalul”, vol. I, ed. P. C. R. 1947, pag. 345—346, nota 89. — N. T.)

2) Schiță a unui tablou istoric al progreselor spiritului omenească. — N. T.

altfel. Se vede deasemeni că „progresele“ făcute în domeniul producției și al vieții materiale în general nu sunt pentru el decât o măsură a progreselor spiritului, cărora ele le datorează totul, fără să le poată da vreodată ceva în schimb.

Pentru Condorcet, mijloacele de producție erau *efectul*, iar însușirile spirituale ale omului, spiritul lui, *cauza*. Și deoarece ca metafizician era orb pentru acea dialectică, imanentă oricărui proces din natură și din societate, în virtutea căreia orice *cauză* nu este *cauză* decât după ce a fost efect și orice efect *devine*, la rândul său, *cauză*; deoarece el observa existența acestei dialectici numai în acele cazuri în care ea apărea sub forma specială a *raportului de interacțiune*, firește că a preferat să apuce taurul de coarne și să se adreseze direct cauzei, oridecâteori putea s'o facă, oridecâteori nu era silit să procedeze altfel. Spiritul omenesc era pentru el marele motor al evoluției istorice, iar acestui spirit Condorcet îi atribue, ca și toți „filosofii“, o tendință „naturală“ spre *progres*. Concepția aceasta este foarte superficială; darsă fim drepți: istoricii moderni ai culturii sunt oare atât de îndepărtați de punctul de vedere al lui Condorcet? ¹⁾

Este clar ca lumina zilei că întrebuițarea de unelte, oricât de rudimentare ar fi ele, presupune o dezvoltare relativ uriașă a facultăților spirituale. A trecut mult timp până ce strămoșii noștri cu chip de om-maimuță au ajuns să aibă atâta „*spirit*“. Cum l-au dobândit? Despre aceasta nu trebuie să întrebăm istoria, ci *zoologia*. Darwin a răspuns pentru zoologie. El a arătat cel puțin cum evoluția zoologică a omului *a putut* să ajungă până la punctul în discuție. E drept că „*spiritul*“ omului-maimuță joacă un rol destul de pasiv în ipoteza lui Darwin, deoarece în această ipoteză nu mai este vorba de pretinșă sa tendință naturală spre progres, el nefiind împins înainte decât de

1) Dealtfel economiștii nu rămân cu nimic în urma istoricilor culturii în această privință. Să luăm ca exemplu ceea ce spune Michel Chevalier despre progresele pe care le-a făcut forța productivă a muncii. „Forța productivă a omului se dezvoltă neîncetat în succesiunea epocilor civilizației. Această dezvoltare este una din numeroasele forme pe care le ia progresul societății însuși, și încă una destul de atrăgătoare“. (Expoziția mondială din 1867. Rapoartele juriului internațional. Introducere de Michel Chevalier, pag. 21—22). Prin urmare, ceea ce duce omenirea înainte este *progresul*, o ființă de ordin metafizic, care printre celelalte forme numeroase ale sale îmbracă și pe aceea a dezvoltării forțelor productive. Este mereu aceeași poveste veșnică și veche cu personificarea idealistă a închipuirilor minții, a produselor abstracțiunii; este mereu umbra aruncată de corpurile în mișcare, care urmează să ne explice secretele mișcărilor lor.

un concurs de împrejurări, a căror natură este foarte puțin sublimă. Astfel, după Darwin, „omul n'ar fi putut să ajungă la poziția sa actuală, dominantă în lume, fără să-și întrebuinteze mâinile sale, care sunt atât de minunat făcute pentru a se supune în mod docil voinței sale“.¹⁾ Acest lucru l-a susținut încă Helvetius: progresele extremităților — horribile dictu²⁾ — sunt considerate drept cauză a progreselor creierului și, ceea ce este și mai rău, progresele extremităților nu se datorează spiritului omului-maimuță, ci influenței mediului natural înconjurător.

Oricum ar sta lucrurile, zoologia îl predă istoriei pe *homo*³⁾ al ei posedând deja aptitudinile necesare pentru inventarea și pentru întrebuintarea uneltelor celor mai primitive. Istoria nu are deci decât să urmărească dezvoltarea organelor artificiale și să desvăleie influența lor asupra dezvoltării spiritului, așa cum a făcut-o zoologia pentru *organele naturale*. Dacă dezvoltarea acestora din urmă fusese influențată de către mediul natural înconjurător, se poate înțelege ușor că același lucru s'a întâmplat și cu *organele artificiale*.

Locuitorii unei țări fără metale nu pot inventa unelte care să fie superioare uneltelor făcute din piatră. Pentru ca omul să fi putut domestici calul, vita, oaia etc., animale care au jucat un rol atât de mare în dezvoltarea forțelor sale productive, el trebuia să locuiască în țări în care ele, adică strămoșii lor zoologici, trăiau în stare sălbatică. Arta navigației desigur că nu s'a născut în *stepă* etc. Mediul natural înconjurător, *mediul geografic*, sărăcia sau *bogăția* sa, au exercitat deci o influență de netăgăduit asupra dezvoltării industriei. Dar, în afară de aceasta, caracterul mediului geografic a jucat și un alt rol, cu mult mai remarcabil, în istoria culturii.

„Nu fertilitatea absolută a solului“, spune Marx, „ci diferențierea sa, varietatea produselor sale naturale, este aceea care formează baza naturală a diviziunii sociale a muncii și care îl stimulează pe om, prin alternarea condițiilor naturale în mijlocul cărora trăiește, să-și amplifice propriile sale nevoi, aptitudini, mijloace de muncă și moduri de muncă. *Necesitatea de a controla cu mijloace sociale c forță a naturii*, de a o gospodări, de a și-o însuși sau de a o domestici pe scară mare prin plâsmuiri ale mâinii omenești, joacă rolul cel mai hotărâtor în istoria industriei. Acesta este cazul, de pildă, cu lucrările de

1) The Descent of man etc. (Descendența omului etc. — N. T.) partea întâia, cap. 2.

2) Este groaznic să o spunem. — N. T.

3) Homo — în latinește: om. — N. T.

reglementare a apelor în Egipt, în Lombardia, în Olanda etc. Sau în India, în Persia etc., unde lucrările de irigație cu ajutorul canalelor artificiale îi aduc pământului nu numai apa atât de indispensabilă, dar și, odată cu aluviunile, îngrășămintele minerale dela munte" ¹⁾).

Astfel omul obține deci din mediul natural înconjurător materialul pentru a-și crea organele artificiale cu care luptă împotriva naturii. Caracterul mediului natural înconjurător determină caracterul activității sale productive, al mijloacelor sale de producție. Dar mijloacele de producție determină raporturile reciproce ale oamenilor în procesul de producție în mod tot atât de necesar, cum armamentul unei armate determină întreaga ei organizare, toate raporturile reciproce ale indivizilor din care se compune. Pe de altă parte, raporturile oamenilor în procesul social de producție determină întreaga structură a societății. Influența mediului natural asupra acestei structuri este, prin urmare, de netăgăduit. *Caracterul mediului natural determină pe acela al mediului social* ²⁾.

Un exemplu: „Necesitatea de a calcula perioadele de revărsare a Nilului a dat naștere astronomiei egiptene și, odată cu

1) „Capitalul“, pag. 525, 526. (Vezi: „Capitalul“, vol. I, ed. P. C. R., 1947, pag. 466. — N. T.) „Prin urmare, în timp ce continentele tropice au pentru ele bogățiile naturii, continentele temperate sunt cele mai potrivite pentru dezvoltarea omului“. Géographie physique comparée, considérée dans ses rapports avec l'histoire de l'humanité, par Arnold Guyot. (Geografie fizică comparată, privită în raporturile sale cu istoria omenirii, de Arnold Guyot. — N. T.), ediție nouă, Paris 1888, pag. 256.

2) Această teză a lui Plehanov nu poate fi considerată corectă. După cum se știe, în scrierile sale de mai târziu Plehanov a declarat de drept că dezvoltarea raporturilor sociale este determinată în ultimă instanță de particularitățile mediului geografic.

Despre rolul și însemnătatea mediului geografic pentru dezvoltarea societății, Stalin spune:

„Mediul geografic este, incontestabil, una din condițiile permanente și necesare ale dezvoltării societății, și ei influențează desigur asupra dezvoltării societății, grăbește sau încetinează mersul dezvoltării societății. Dar influența lui nu este o influență determinantă, deoarece schimbările și dezvoltarea societății se produc incomparabil mai repede decât schimbările și dezvoltarea mediului geografic. În decurs de trei mii de ani au putut să se succedă în Europa trei diferite orânduirii sociale: orânduirea comunei primitive, orânduirea robiei, orânduirea feudală, iar în partea de Est a Europei, în U. R. S. S., sau succedat chiar patru orânduirii sociale. Or, în aceeași perioadă, condițiile geografice în Europa ori nu s'au schimbat deloc, ori s'au schimbat într-o măsură atât de neînsemnată, încât geografia se abține chiar de a vorbi despre aceasta. E și de înțeles. Pentru schimbări, cât de cât serioase, în mediul geografic este nevoie de milioane de ani, pe când pentru schim-

ea, stăpânirii castei preoților ca îndrumătoare a agriculturii⁽¹⁾).

Dar aceasta nu este decât o singură latură a chestiunii. Dacă nu vrem să ajungem la concluzii cu totul greșite, trebuie să luăm în considerare și o a doua latură.

Raporturile de producție sunt *efectul*, iar forțele de producție *cauza*. Dar efectul devine, la rândul lui, cauză; raporturile de producție devin un izvor nou al dezvoltării forțelor de producție. Acest fapt duce la un dublu rezultat.

1. Influența reciprocă a raporturilor de producție și a forțelor de producție produce o *mișcare socială*, care își are logica ei proprie și legile ei independente de mediul natural.

Un exemplu: În faza primitivă a dezvoltării sale, proprietatea privată este întotdeauna rodul muncii proprietarului însuși, lucru care se poate observa foarte bine în satele rusești. Dar în mod necesar vine o epocă în care ea devine contrariul a ceea ce fusese înainte: ea presupune munca altuia, devenind proprietate privată *capitalistă*, lucru pe care deasemeni îl putem vedea în mod continuu în satele rusești. Acest fenomen este un efect al legilor imanente ale evoluției proprietății private. Tot ce este în stare să facă *mediul natural* în cazul acesta este *accelerarea* acestei mișcări prin *favorizarea dezvoltării forțelor productive*.

2. Întrucât evoluția socială își are logica ei specifică, independentă de orice influență directă a mediului natural, se poate întâmpla ca același popor, deși locuiește în aceeași țară, și deși însușirile sale fizice rămân aproape aceleași, să posede, în diferitele epoci ale istoriei sale, instituțiuni sociale și politice foarte puțin asemănătoare unele cu altele, ba chiar cu totul diferite unele de altele. De aci unii au vrut să tragă concluzia că mediul geografic ar fi fără importanță în istoria omenirii.

barile, chiar cele mai serioase, în orânduirea socială a oamenilor ajung câteva sute sau vreo două mii de ani.

De aci urmează că mediul geografic nu poate fi cauza principală, cauza determinantă a dezvoltării sociale, căci ceea ce rămâne aproape neschimbat în decurs de zeci de mii de ani nu poate fi cauza principală a dezvoltării a ceea ce trece prin schimbări radicale în decurs de sute de ani⁽¹⁾. (I. Stalin, Despre materialismul dialectic și materialismul istoric, Moscova 1940, pag. 21). — N. E. M. (Vezi: I. V. Stalin, Despre materialismul dialectic și materialismul istoric. Ed. P. C. R., pag. 48 și urm. — N. T.).

1) „Capitalul“, pag. 525, nota 5. (Vezi „Capitalul“ vol. I, ed. P. C. R. 1947, pag. 466, nota 5. — N. T.). În Asia ca și în Egipt „civilizațiile se dezvoltă în șesurile aluviale, ușor cultivabile, și se leagă, în același mod, de marile fluvii“. Guyot, loc. cit., pag. 277. Compară Mecinikov, La civilisation et les grands fleuves historiques (Civilizația și marile fluvii istorice. — N. T.), Paris 1889.

Este o concluzie cu totul greșită.¹⁾ Popoarele care au trăit în Anglia în timpul lui Cezar simțeau influența aceluiaș mediu geografic ca și englezii din timpul lui *Cromwell*. Dar contemporanii lui *Cromwell* erau înzestrați cu forțe productive cu mult mai uriașe decât semințiile din timpul lui Cezar. Mediul geografic nu mai acționa asupra lor în acelaș mod, deoarece ei înșiși reacționau asupra mediului lor natural într'un mod cu totul diferit. Forțele productive ale Angliei din secolul al XVII-lea erau fructul istoriei sale; iar în această istorie mediul geografic nu a încetat niciodată să-și exercite influența asupra dezvoltării economice a țării, deși într'un mod care varia mereu.

Raportul reciproc dintre omul social și mediul geografic este *extraordinar de variabil*. El se schimbă cu fiecare pas nou pe care-l fac forțele productive ale omului în dezvoltarea lor. Din această cauză influența mediului geografic asupra omului social produce rezultate diferite în diferitele faze ale dezvoltării acestor forțe. Dar schimbările în raportul dintre om și locul în care trăește nu au nimic *accidental* într'insele. Ele constituie, în succesiunea lor, un *proces necesar*. Ca să ne dăm seama de acest proces, trebuie să ne gândim înainte de toate că mediul natural nu devine un factor important, în evoluția istorică a omeneștii, prin influența pe care o exercită asupra naturii omenești, ci prin influența pe care o exercită asupra dezvoltării forțelor de producție.

„Temperatura acestei țări (este vorba de zona moderată a Asiei. — G. P.) trebuie să se apropie foarte mult de temperatura primăverii, din cauza naturii anotimpurilor, care nu sunt supuse unor schimbări excesive. Dar este imposibil ca într'o asemenea țară oamenii să fie curajoși și vioi, să reziste la munci și la eforturi... Dacă asiaticii sunt resemnați, fără curaj, mai puțin războinici și au un caracter mai blând decât europenii, cauza principală a acestui fapt trebuie căutată în natura anotimpurilor. La primii, ele nu sunt supuse unor schimbări mari și sunt deci aproape identice, trecând dela căldură la frig în mod aproape neobservat. Într'o asemenea temperatură nici sufletul nu simte acele sdruncinări vii, precum nici trupul nu simte

1) Și *Voltaire* a negat într'un mod superficial influența mediului geografic asupra societăților omenești, influență pe care o susținea *Montesquieu*. Am văzut că *Holbach*, incurcat în contradicții prin metoda sa metafizică, ba o nega, ba o admitea. În general, confuzia pe care o aduc metafizicienii de toate nuanțele în studiul acestei chestiuni este, fără îndoială, una din dovezile cele mai remarcabile pentru slăbiciunea metodei lor.

acele schimbări subite, care în mod natural îi dau omului un caracter mai sălbatic, mai rigid și mai violent, decât atunci când ar trăi într'o temperatură mereu egală; căci aceste treceri rapide dela o extremă la alta trezesc spiritul omului și îl smulg din starea de lenevie și de nepăsare“.

Aceste rânduri au fost scrise de mult, deoarece aparțin lui Hipocrate.¹⁾ Dar astăzi încă mai există mulți scriitori care nu au mers mai departe în aprecierea influenței mediului geografic asupra omenirii. Așa cum este regiunea, așa sunt și rasa, morala, știința, filosofia și religia, iar ca o urmare inevitabilă, instituțiile sociale și politice.²⁾

Lucrul acesta pare foarte plauzibil, dar în realitate el este tot atât de superficial ca și toate celelalte încercări de a explica fenomenele evoluției sociale cu ajutorul cutărei sau cutărei concepții despre *natura omenească*.

Buckle a spus foarte bine: influența climatului și a solului asupra omului nu este *directă*, ci *indirectă*. „Ele au avut urmări din cele mai însemnate pentru organizarea generală a societății, iar din ele au rezultat multe din marile și remarcabilele deosebiri dintre națiuni, care adesea sunt atribuite diversității fundamentale a diferitelor rase din care se compune omenirea“³⁾.

Buckle subșcrie bucuros la observația lui J. St. Mill că „din toate metodele obișnuite pe care oamenii le utilizează pentru a evita cercetarea efectului unor influențe sociale și morale asupra spiritului omenesc, niciuna nu este mai comună decât aceea de a atribui diversitățile de obiceiuri și de caracter unor diversități naturale inerente“. Dar același Buckle, vor-

1) Des airs, des eaux et des lieux, trad. avec texte en regard (Despre aer, despre ape și despre locuri, traducere cu textul juxtapus. — N. T.), de Coray, Paris, 1800, pag. 76, 85.

2) „Așa cum Asia orientală își are natura sa fizică specifică, ea își are și rasa sa specifică, rasa mongolă... La această rasă temperamentul melancolic pare să predomină; inteligența, de o dotare miilcică, se exersează în amănunte, dar nu se ridică niciodată până la idei generale și nici la speculațiuni profunde în domeniul științelor naturale și al filosofiei. Indemânatic, inventiv, piin de ingeniozitate în artele folositoare, care crează confortul vieții, mongolul nu știe totuși să le generalizeze aplicarea. Indreptat în totul spre lucrurile pământești, lumea ideilor, lumea spirituală îi rămâne închisă. Toată filosofia și toată religia lui se reduc la exprimarea principiilor și regulilor conștiinței omenești, fără respectarea cărora societatea ar fi imposibilă“. A. Guyot, loc. cit., pag. 269.

3) History of Civilisation in England (Istoria civilizației în Anglia. — N. T.), (Lipsca, 1865, Brockhaus, vol. I, pag. 36—37). Dealtfel,

bind despre influența naturii asupra evoluției istorice a omenirii, cade în aceleași erori pe care le reproșează altora cu atâta însuflețire și cu atâta dreptate.

„Cutremurele de pământ și erupțiile vulcanice sunt mai frecvente și de un efect mai distrugător în Italia și în Peninsula Iberică, decât în celelalte țări mari (europene. — G. P.), și tocmai acolo superstiția este cel mai adânc înrădăcinată, iar clasele superstițioase sunt cele mai puternice. În aceste țări și-a instaurat clerul mai întâi dominația; în ele și-a manifestat creștinismul urmările cele mai nefaste, superstiția prinzând rădăcini din cele mai adânci și mai durabile“. 1)

Astfel, după Buckle, aspectul general al regiunii nu influențează deci numai asupra *intensității* sentimentului religios al locuitorilor, ci și asupra *poziției sociale* a clerului, adică asupra întregii structuri sociale. Dar asta nu este încă totul.

„Este demn de observat că cei mai mari pictori și aproape toți sculptorii mari pe care i-a avut Europa modernă își aveau originea în Italia sau în Spania. În domeniul științelor naturale Italia a produs, fără îndoială, oameni de o capacitate deosebită; dar numărul lor este extrem de mic în comparație cu acela al artiștilor și al poezilor“. 2)

Iată, așadar, cum se susține că particularitățile fizice ale

ea peste tot, Buckle nu spune nici aci nimic nou. Cu mult timp înaintea lui, și mai bine ca el, idealistul absolut Hegel a știut să aprecieze influența pe care o exercită natura asupra omului prin mijlocul forțelor de producție și mai cu seamă prin acela al organizării sociale (vezi de ex. prelegerile sale asupra filosofiei istoriei, editate de Gans, pag. 99—100). Presupunerea unei influențe directe a mediului geografic asupra „naturii omenesti“ sau, ceea ce este acelaș lucru asupra naturii rasei, este atât de puțin întemeiată, încât scriitorii care susțin această influență se văd siliți să o abandoneze la fiecare moment. Astfel A. Guyot adaugă rândurilor citate în nota precedentă următoarele: „Regiunea principală pe care o locuiește rasa mongolă este podișul central al Asiei. Viața de nomazi și forma patriarhală a acestor societăți (întemeiate de mongoli. — G. P.) sunt urmarea necesară a conformațiunii sterpe și uscate a regiunilor în care locuiesc“. În acelaș mod Hipocrate admite că lipsa de curaj este la asiatici, cel puțin în parte, „un efect al legilor cărora le sunt supuși“ (loc. cit., pag. 86). Forma de guvernare a popoarelor asiatice este monarhică, spune el; or, „acolo unde ascultă de regi, omul este necesarmente foarte laș“ (loc. cit. pag. 117); „o dovadă puternică pentru ceea ce spun aci este faptul că, în Asia însăși, toți acei greci și barbari care se guvernează după legi proprii, fără a fi supuși unor tirani și muncesc deci pentru ei înșiși, sunt oamenii cei mai războinici“ (loc. cit., pag. 88). Acesta nu este încă întregul adevăr, dar se apropie de adevăr.

1) History of Civilisation in England, pag. 113.

2) Ibidem, pag. 114.

unei țări au avut o influență hotărâtoare asupra dezvoltării științelor și artelor ei. Adepții cei mai însuflețiți ai teoriei „vulgare“ a raselor au susținut oare vreodată un lucru mai îndrăzneț și mai puțin întemeiat ?

Istoria științifică a evoluției spirituale a omenirii mai așteaptă încă să fie scrisă. Deocamdată trebuie să ne mulțumim în domeniul acesta cu ipoteze mai mult sau mai puțin spirituale. Dar există ipoteze și ipoteze. Aceea a lui Buckle despre influența naturii nu este satisfăcătoare.

Intr'adevăr, Grecia antică a strălucit atât prin gânditorii cât și prin artiștii săi. Și totuși, în Grecia natura nu este mai puțin *majestuoasă* decât în Italia sau în Spania. Chiar dacă se presupune că influența ei asupra imaginației omeniești este mai puternică în Italia decât în patria lui Pericles, este suficient să reamintim că „Grecia Mare“ a cuprins tocmai Italia de Sud și insulele învecinate, fără ca acest fapt să o fi împiedicat de a „produce“ un mare număr de gânditori.

În Italia și în Spania modernă, ca și pretutindeni de altfel, artele frumoase își au istoria lor. Înflorirea picturii italienești cade într'o perioadă foarte scurtă, care nu depășește intervalul de 50—60 ani.¹⁾ Și în Spania pictura nu a avut decât o perioadă scurtă de înflorire. Nu suntem în stare să indicăm cauzele care au făcut ca pictura italiană să înflorească tocmai în această epocă (ultimul sfert al secolului al XV-lea până în prima treime a celui de al XVI-lea), și nu într'alta, de exemplu cu o jumătate de secol mai devreme sau mai târziu; dar știm foarte bine că natura peninsulei italiene nu avea nimic a face cu acest fapt. Această natură a fost aceeași în secolul al XV-lea ca și în cel de al XIII-lea sau al XVII-lea. Căci dacă mărimea variabilă se schimbă, acest lucru doar nu se întâmplă pentru că cea constantă rămâne aceeași.

La cele spuse de Buckle despre influența și puterea clerului în Italia, noi obiectăm că se poate cu greu găsi un exemplu care să contrazică mai mult teza pe care urmează s'o sprijine. Mai întâi, rolul clerului din Italia *catolică* nu seamănă nicidecum cu acela al clerului din Roma *antică*, cu toate că particu-

1) „În acest scurt interval de timp au lucrat genialii artiști Leonardo da Vinci, Raffael, Michelangelo, Andrea del Sarto, Fra Bartolomeo, Giorgione, Tizian, Sebastian del Piombo, Correggio. Și această epocă este strict limitată; dacă o depășim într'o direcție sau în alta, întâlnim, în primul caz, o artă nedeșăvârșită, iar în cazul al doilea, una în decădere“. H. Taine, Philosophie de l'art (Filosofia artei. — N. T.), ediția a 5-a, I-a, pag. 126.

laritățile fizice ale țării n'au suferit nicio schimbare simțitoare. Intrucât, în al doilea rând, biserica catolică era o organizație internațională, este evident că Papa, conducătorul „clasei superstițioase”. Își datora cea mai mare parte a puterii sale din Italia unor cauze care nu erau străine numai de însușirile fizice ale țării, dar și de structura sa socială. 1) Izgonit mai mult decât odată de populația romană, „sfântul părinte” nu putea să se instaleze din nou în orașul etern decât datorită ajutorului venit din statele transalpine. Situația cu totul excepțională a Romei, ca sediu al capului bisericii, trebuia să aibă o influență enormă asupra rolului clerului din toată Italia. Dar să nu se creadă că în Italia clerul a fost totdeauna mai puternic decât în alte țări europene, de exemplu în Germania. Ar fi o mare eroare. 2)

Savanții care s'au ocupat cu istoria religiilor sunt până în ziua de azi foarte înclinați să recurgă la însușirile rasiale, oricâteori întâlnesc în dogmele religioase ale unui popor o particularitate a cărei origină nu poate fi ușor desvăluită. Cu toate acestea, evidența i-a silit să constate că religiile unor sălbatici și barbari care locuiesc ținuturi de cel mai diferit caracter au fost egale la început. 3) În acelaș fel ei se văd siliți a recunoaște influența imensă a felului de viață și a mijloacelor de producție proprii fiecărui popor asupra caracterului dogmelor sale religioase. 4) Știința nu poate deci decât să câștige, dacă lasă la o

1) Despre cauzele de ordin social care au produs această organizație internațională a clerului, vezi prima parte a excelentei cărți a lui K. Kautsky: „Thomas More și utopia sa”.

2) Incă sfântul Bernard l-a sfătuit pe Papa Eugen al III-lea să-i părăsească pe romani și să schimbe Roma cu lumea (urbem pro orbe mutatum).

3) „Am fi putut indica nenumărate deosebiri determinate de însușirile unei rase și de regiunea în care locuiește. Dar nu am fi putut deduce astfel vreo deosebire principială. Fie că e ridicol de crudă, sau că a ajuns la oarecări forme poetice, religia omului necivilizat este pretutindeni aceeași. Naturism, animism, vrăjitorie, fețișism sau idolatrie, jertfe, presimțirea perpetuării existenței după moarte (autorul pe care-l cităm este un creștin. — G. P.), presupunerea perpetuării formelor și a raporturilor din viața reală, ceremonii mortuare și înmormântarea decedatului în conformitate cu aceste credințe, toate acestea le-am găsit pretutindeni”. Les religions des peuples non civilisés (Religiile popoarelor necivilizate. — N. T.), par A. Reville, Paris 1883, II, pag. 221, 222.

4) „Pe treapta cea mai de jos stă religia mâncătorilor de rădăcini din Australia, care, ce-i drept, se ocupă cu vânătoarea, dar sunt vânători destul de neîndemânateci, și religia boșimanilor, care în mare parte trăesc din iaf. Pe când la koikoini sau hotentoti și la cafri, care se ocupă mai mult cu creșterea vitelor, religia este blândă, la unele

parte toate considerațiunile vagi și „ipotetice“ cu privire la influența directă a mediului geografic asupra cutărei sau cutărei însușiri a „spiritului omenesc“, tinzând înainte de toate să determine partea pe care o are acest mediu în dezvoltarea forțelor de producție și —prin mijlocul acestor forțe — în întreaga dezvoltare socială și spirituală, într'un cuvânt istorică, a popoarelor.

Acuma să mergem mai departe.

„Pe o anumită treaptă a dezvoltării lor forțele de producție materiale ale societății vin în contradicere cu relațiile de producție existente sau, în termeni juridici, cu relațiile de proprietate înăuntrul cărora ele se mișcaseră până atunci. Din forme de dezvoltare a forțelor de producție, aceste relații se prefac în cătușe ale acestora. Atunci se deschide o epocă de revoluție socială. Odată cu schimbarea produsă în baza economică se prefac, mai încet sau mai repede, toată uriașa suprastructură. La cercetarea unor astfel de prefaceri trebuie să se facă deosebire între prefacerea materială a condițiilor de producție economică, prefacere ce poate fi constatată exact pe calea științelor naturale, și formele juridice, politice, religioase, artistice sau filosofice, cu un cuvânt ideologice, sub care oamenii devin conștienți de acest conflict, pe care ei îl soluționează prin luptă. După cum un individ nu este judecat după ideea ce și-o face el însuși despre sine, tot astfel nici o asemenea epocă de prefacere nu poate fi judecată după conștiința ei, ci această conștiință trebuie, dimpotrivă, explicată prin contradicțiile vieții materiale, prin conflictul ce există între forțele de producție sociale și relațiile de producție.“¹⁾

Caracterul finitului constă în aceea de a se depăși pe sine

triburi de negri războinici religia apare sângeroasă și crudă. În același timp, la acei care se ocupă mai ales cu industria și comerțul, fără să neglijeze însă creșterea vitelor și agricultura, cultul zeității poartă un caracter mai uman și mai civilizat; pe de altă parte, spiritul comercial își găsește de obicei expresia în anumite violenți întrebuințate față de divinități. Miturile locuitorilor din Polinezia trădează la prima vedere un popor de agricultori și de pescari etc. (Tiele, Manuel de l'histoire des religions (Manual de istorie a religiilor. — N. T.) traduit du hollandais par Maurice Vernes, Paris 1880, pag. 18). „Pe scurt, este de netăgăduit că ciclul festiv pe care-l orânduiește legiuirea iehovistă și cea a deuteronomului își are origina în agricultură, această bază comună a vieții și a religiei“. (Revue de l'histoire des religions [Revista istoriei religiilor. — N. T.], II, pag. 34). Am putea înmulți după plac numărul acestor citate, din care unul e mai caracteristic decât celălalt.

1) „Contribuțiuni la Critica economiei politice“, prefată, pag. 5, 6. (Vezi: „Karl Marx“, Scrieri alese, Editura P. C. R., 1945, pag. 422 -- 423. — N. T.)

însuși, de a se transforma în contrariul său. Cititorul vede că, după Marx, acest lucru este valabil și pentru instituțiile sociale și politice. Orice instituție socială este mai întâi o „formă de dezvoltare” a forțelor de producție. Aceasta este, ca să spunem așa, epoca frumoasă a vieții sale. Ea se întărește, se dezvoltă și ajunge la înflorire. În mod instinctiv, oamenii se leagă de ea și o proclamă „divină” sau „naturală”. Dar, încetul cu încetul, bătrânețea se apropie; începe decăderea. Se observă că nu totul este așa de frumos în această instituție, cum s'a crezut mai înainte; începe lupta împotriva ei; ea e declarată „diabolică” sau „nenaturală”, iar în cele din urmă este *înlăturată*. Acest lucru se întâmplă din cauză că forțele productive ale societății nu mai sunt aceleași ca mai înainte, din cauză că ele au făcut progrese noi, care au pricinuit schimbări în raporturile reciproce dintre oameni, în procesul social al producției. Schimbările încete, cantitative, se transformă în deosebiri calitative. Momentele acestor transformări sunt momente ale salturilor, ale întreruperii continuului. Este aceeași dialectică pe care o cunoaștem de la Hegel; și totuși nu este aceeași. În filosofia lui Marx, ea a devenit tocmai contrariul a ceea ce a fost la Hegel. Pentru Hegel, dialectica vieții sociale, ca orice dialectică a finitului în general, avea în ultimă analiză o cauză mistică, natura infinitului, a spiritului absolut. La Marx, ea depinde de cauze cu totul reale: de dezvoltarea mijloacelor de producție de care dispune societatea. Mutatis mutandis¹⁾, Darwin a acceptat aceeași punct de vedere pentru a explica „origina speciilor”. Și așa cum de la Darwin încoace nu mai avem nevoie să recurgem la „tendința înăscută” a organismelor spre „progres” (o tendință a cărei existență au admis-o — până la Darwin — Lamarck și Erasmus), ca să explicăm evoluția speciilor, tot așa în știința socială nu trebuie să ne mai adresăm unor „tendințe” mistice ale „spiritului omenesc”, ca să ne dăm seama de „progresele sale”. *Felul de a trăi al oamenilor ne este deajuns ca să ne explice felul lor de a simți și de a gândi.*

Fichte se plângea amarnic de faptul că „cei mai mulți oameni ar consimți mai ușor să se considere drept o bucată de lavă din lună decât drept un *Eu*”. Orice burtă-verde din epoca noastră ar admite tot atât de bucuros că este „o bucată de lavă din lună”, decât să accepte teoria după care toate ideile, concepțiile și obiceiurile sale își au origina în raporturile economice din epoca sa. El ar apela la *libertatea omenească*, la *rațiune* și la o *sumedenie* de alte lucruri tot atât de excelente și de res-

1) Cu modificările necesare. — N. T.

pectabile. Filistinii nici nu bănuiesc măcar, în indignarea lor împotriva lui Marx, că acest om „limitat“ nu a făcut decât să soluționeze contradicțiile cu care s'a chinuit știința de cel puțin un secol.

Să luăm un exemplu. Ce este literatura? *Literatura*, răspund în cor filistinii, *este expresia societății*. Aceasta este o definiție excelentă, care nu are decât un singur cusur: este atât de *vagă*, încât nu spune nimic. În ce sens este literatura o expresie a societății? Și — deoarece societatea evoluează — cum se oglindește evoluția socială în literatură? Ce forme literare corespund fiecăreia din fazele evoluției istorice a omenirii? Iată câteva întrebări inevitabile și cu totul îndreptățite, pe care însă definiția menționată le lasă fără răspuns. Apoi, deoarece literatura este o expresie a societății, evident că trebuie să ne lămurim *asupra legilor evoluției sociale și asupra forțelor ascunse a căror urmare este*, înainte de a vorbi despre evoluția literaturii. Cititorul vede că definiția menționată are o oarecare valoare numai prin faptul că ne pune problema pe care și-au pus-o încă „filosofii“ din epoca lui Voltaire, ca și istoricii și filozofii secolului al XIX-lea: *de ce depinde, în ultimă linie, evoluția socială?*

Chiar și anticii știau foarte bine că *elocvența*, de pildă, depinde în mare măsură de moravurile și de conformația politică a unei societăți (vezi *Dialogus de oratoribus*, atribuit lui Tacitus). Scriitorii din ultimul secol știau acest lucru tot atât de bine. După cum am arătat în studiul nostru premergător, *Helvetius* s'a folosit mai mult decât odată de situația socială pentru a explica origina *gusturilor estetice* ale oamenilor. În 1800 apăru cartea doamnei de Staël-Holstein, „*De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*“.¹⁾ În timpul restaurației și în timpul lui Louis Philippe, Villemain, Sainte-Beuve și mulți alții anunță cu glas tare că *revoluțiile literare* se produc numai din cauza *evoluției sociale*. De partea cealaltă a Rinului, marii filozofi, care contemplau *literatura și artele frumoase*, ca și tot restul, în *procesul devenirii*, aveau deja, cu tot idealismul lor, concepții clare asupra legăturilor strânse care leagă orice operă de artă de mediul social care îl produce pe artist.²⁾ În sfârșit, ca să nu întindem peste măsură această enu-

1) „Despre literatura considerată în raporturile sale cu instituțiile sociale“. — N. T.

2) Iată, de exemplu, ce spune Hegel despre pictura olandeză: „Satisfacția de prezența vieții, chiar și în lucrurile cele mai comune și mai neînsemnate, provine la ei din faptul că lucrurile pe care natura le oferă altor popoare în mod direct, ei trebuie să și le agonisească prin

mărare, un critic și istoric literar excelent, H. Taine, a stabilit ca principiu fundamental al esteticii sale științifice regula generală după care „o schimbare importantă care se produce în raporturile omenești aduce după sine în mod treptat o schimbare corespunzătoare în ideile oamenilor“. Problema pare completamente rezolvată, iar calea care trebuie urmată într-o istorie științifică a literaturii și a artelor frumoase pare trasată în mod clar. Și totuși, în mod miraculos, istoricii noștri literari contemporani nu văd mai clar, în ceea ce privește evoluția spirituală a omenirii, decât au văzut cei de acum câteva sute de ani. De unde vine această ciudată sterilitate filosofică a unor oameni care nu sunt lipsiți nici de zel și nici de erudiție?

Cauza nu trebuie căutată prea departe. Dar, ca să o sesizăm, trebuie să lămurim înainte de toate în ce constau avantajile și lacunele esteticii științifice moderne.

După Taine, „ea se deosebește de cea veche prin faptul că este istorică iar nu dogmatică, adică prin faptul că nu fixează norme, ci constată legi“. Formularea este excelentă. Dar cum poate să ne ghideze această estetică în studiul literaturii și al diferitelor arte? Care este metoda ei în căutarea legilor? Cum privește ea o operă de artă?

Aci ne adresăm aceluiaș scriitor, iar ca să evităm orice neînțelegere îl lăsăm pe el însuși să vorbească cu deamănuntul.

După ce declară că o operă de artă este determinată prin starea generală a spiritului și a morăvurilor existente, și după ce a dovedit această teză prin unele exemple istorice, el continuă :

„In diferitele cazuri pe care le-am cercetat, am putut observa mai întâi o situație generală, adică existența generală a anumitor bunuri și a anumitor lipsuri, o stare de robie sau de libertate, o stare de sărăcie sau de bogăție, o anumită formă a societății, un anumit fel de religie; orașul liber, războinic și posesor de sclavi din Grecia; prigonirea, invazia, tâlhăria feudală și creștinismul mistic din evul mediu; curtea din secolul al XVII-lea; democrația industrială și cultivată din secolul al XIX-lea, pe scurt, o totalitate de stări sub care oamenii se găsesc încovoiați și supuși. — Această situație desvoltă în ei necesități corespunzătoare, aptitudini anumite, sentimente caracte-

lupte grele și prin sudoarea frunții.. Pe de altă parte, ei sunt un popor de pescari, de navigatori, de târgoveți, de țărani, și prin acest fapt ei apreciază din capul locului valoarea a ceea ce este necesar și folositor în lucrurile mari și în lucrurile mici, pe care știu să și le procure printr-o activitate din cele mai febrile“ etc. (Prelegeri despre estetică, editate de H. G. Hotho, II, pag. 222. (Vezi și vol. I, pag 217).

ristice... Ei bine, acest grup de sentimente, de necesități și aptitudini, dacă se manifestă complect și puternic în *acelaș* suflet, alcătuiesc *personalitatea dominantă*, adică modelul căruia contemporanii îi acordă admirația și simpatia: în Grecia, tânărul în pielea goală, bine făcut și desăvârșit în toate exercițiile fizice; în evul mediu, călugărul extaziat și cavalerul îndrăgostit; în secolul al XVII-lea, curtezanul desăvârșit; în zilele noastre, Faust sau Werther veșnic nepotolit și trist. Deoarece acest personaj este, dintre toate, cel mai interesant, mai important și cel căruia i se acordă mai multă atenție, artiștii îl înfățișează publicului, când concentrat într'o figură vie, dacă arta lor, ca pictura, sculptura, romanul, epopeea și teatrul, este de un gen imitator; când descompus în elementele sale, când arta lor, ca arhitectura și muzica, trezește sentimentele fără să creeze personaje. Putem rezuma, deci, întreaga lor muncă în sensul că ba îl înfățișează pe acest personaj, ba i se adresează în simfoniile lui Beethoven și în ornamentele catedralelor; îl înfățișează în Meleagar și în Niobidele antichității, în Agamemnon și Achile ai lui Racine. Astfel încât *întreaga artă* se ocupă numai de el, ca să-i complacă sau ca să-l înfățișeze. O situație generală care pricinuește anumite înclinări și aptitudini; o personalitate dominantă, formată prin predominarea acestor înclinări și aptitudini; sunete, forme, culori sau cuvinte, care dau viață acestei personalități, sau care corespund înclinărilor sau aptitudinilor din care este compusă, aceștia sunt cei patru termeni ai seriei. Primul atrage după sine pe cel de al doilea, iar acesta pe cel de al treilea, care îl atrage pe al patrulea, astfel încât cea mai mică modificare a unuia dintre termeni, provocând o modificare corespunzătoare la cei următori și dând la iveală una corespunzătoare la cei precedenți, permite să te ridici și să cobori dela unul la celălalt prin simplă deducție. Pe cât pot eu judeca, această formulă nu lasă nimic în afara domeniului ei¹⁾.

În realitate această „formulă“ lasă foarte multe lucruri importante în afara domeniului ei. S'ar putea face deasemeni câteva observațiuni asupra considerațiilor care o însoțesc. Astfel s'ar putea afirma cu multă dreptate că în evul mediu nu au existat numai *călugărul extaziat și cavalerul îndrăgostit*, ca „personalități dominante“²⁾. Tot așa s'ar putea afirma, de

1) Philosophie de l'art, ediția 5-a, Paris 1890, I, 116—119.

2) Fără să menționăm arta populară, poezia țăranilor și pe aceea a micilor târgoveți, nici chiar războinicii din evul mediu nu erau totdeauna niște „cavaleri îndrăgostiți“. Eroul renumitului cântec al lui Roland nu este „îndrăgostit“ decât de sabia sa, Durendal.

exemplu, că în „zilele noastre“ nu numai Faust și Werther entuziasmează pe artiștii noștri. Dar, ori care ar fi adevărul, este evident că „formula“ lui Taine ne ajută mult în înțelegerea istoriei artelor și ne spune înfinit mai mult decât definiția vagă: „Literatura este expresia societății“. Servindu-se de această formulă, Taine și-a câștigat multe merite în istoria artelor frumoase și a literaturii. Dar să citim cele mai bune cărți ale lui: „Filosofia artei“, din care am scos citatul de mai sus, studiul său despre Racine, sau „Istoria literaturii engleze“, și să vedem dacă suntem mulțumiți. Desigur că nu! Cu tot talentul său, cu toate avantajile netăgăduite ale metodei sale, autorul nu ne dă decât niște *schife*, care, considerate chiar ca atare, lasă mult de dorit. „Istoria literaturii engleze“ este mai degrabă o serie de caracterizări strălucite decât o istorie. Ceeace ne povestește Taine despre Grecia antică, despre Italia din epoca Renașterii, despre Țările-de-Jos, ne lămurește asupra trăsăturilor principale ale artei din fiecare din aceste țări, dar nu ne explică deloc, sau numai într'o măsură foarte redusă, origina ei istorică. Și, să observăm bine, vina nu este a autorului; de vină este punctul său de vedere, concepția sa asupra istoriei.

De îndată ce se afirmă că istoria artelor este strâns legată de istoria mediului social, de îndată ce se spune că orice schimbare importantă în raporturile omenești provoacă o schimbare corespunzătoare în ideile omenești, se recunoaște necesitatea de a se stabili legile evoluției mediului social și se admite că trebuie să ne dăm bine seama despre cauzele care produc marile schimbări în *raporturile dintre oameni*, înainte de a se putea stabili în mod just legile evoluției artei. Într'un cuvânt, „*estetica istorică*“ trebuie întemeiată pe o *concepție științifică a istoriei societăților*. Oare Taine a făcut acest lucru într'un mod satisfăcător? Nu. *Materialist* în filosofia artei, el este *idealist* în concepția sa asupra istoriei. „Așa cum astronomia este în fond o problemă de mecanică, sau cum fiziologia este o problemă a chimiei, tot așa istoria este o problemă de psihologie“¹⁾ Mediul social, la care recurge fără încetare, el îl consideră drept un produs al spiritului omenesc. Găsim așadar la el aceeași contradicție pe care am întâlnit-o la materialistii francezi ai secolului al XVIII-lea: Ideile omenești își datoresc origina, situației omului; situația omului se datorește, în ultimă analiză, ideilor omenești. Și acuma, îl întrebăm pe cititor: este ușor să mănuești metoda *istorică* în estetică, dacă ai o concepție atât de

1) Histoire de la littérature anglaise (Istoria literaturii engleze. — N. T.), ediția a 8-a, Introducere, pag. XLV.

confuză și plină de contradicții despre istorie în general? Desigur că nu; chiar dacă ești dotat cu însușiri extraordinare, vei rămâne totuși departe de îndeplinirea sarcinii pe care ți-ai pus-o și va trebui să te mulțumești cu o estetică numai pe jumătate istorică.

Filosofii francezi ai secolului al XVIII-lea credeau că pot explica istoria artelor și a literaturii folosindu-se de însușirile natura omenească în altă formă. El nu vorbește despre fazele și individul: copilărie, tinerețe, maturitate, etc.: epopeea corespunde copilăriei, elocvența și drama — tinereții, iar filosofia — maturității etc.¹⁾ Am mai spus, într'unul din studiile noastre precedente, că o asemenea comparație este cu totul neînțeleasă. Aci trebuie să mai observăm că estetica sa „istorică“ nu l-a împiedicat pe Taine de a se servi de „natura omenească“ drept cheie pentru deschiderea tuturor ușilor pe care analiza nu le poate deschide la prima încercare. Numai că Taine recurge la natura omenească în altă formă. El nu vorbește despre fazele evoluției individului omenesc; în schimb el vorbește adeseori, din nenorocire prea adeseori, despre *rasă*. „Ceeace se numește rasă“, spune el, „sunt niște dispoziții înăscute și moștenite, pe care omul le aduce pe lume odată cu nașterea“. ²⁾ Nimic nu este mai ușor, pentru a scăpa de orice dificultate, decât să atribui fenomenele ceva mai complicate acțiunii acestor dispoziții înăscute și moștenite. Dar estetica istorică suferă mult de pe urma acestui procedeu.

Henry Sumner Maine era ferm convins că în tot ce privește evoluția socială ar exista o deosebire profundă între rasa arienilor și rasele „de altă origină“. Totuși, el a pronunțat o dorință remarcabilă. „Se poate spera“, spune el, „că gândirea epocii noastre își va îndrepta peste scurt timp eforturile pentru a scăpa de ușurința — devenită obicei, se pare — cu care sunt acceptate teoriile rasiale. Multe dintre aceste teorii par să aibă o valoare redusă, abstracție făcând doar de ușurința cu care se pot clădi pe ele concluziuni aflate într'o disproporție

1) Madame de Staël se servește adeseori de această analogie. „Dacă cercetăm cele trei epoci diferite ale literaturii Grecilor, observăm în ele în mod foarte deslușit progresul natural al spiritului omenesc. Grecii, din timpurile cele mai vechi ale istoriei lor, erau renumiți prin poezii lor. Homer caracterizează prima epocă a literaturii grecești; în secolul lui Pericle se observă progresele rapide ale artei dramatice, ale elocvenței, ale moralei, precum și începuturile filosofiei; în epoca lui Alexandru, studiul aprofundat al științelor filosofice devine ocupația principală a bărbaților eminenți din literatură“ etc. (loc. cit., I pag. 7—8) Toate acestea sunt juste, dar „progresul natural al spiritului omenesc“ nu ne arată deloc *dece* a avut loc o asemenea desvoltare.

2) Ibidem, pag. XXIII.

strigătoare față de munca spirituală pe care o depune constructorul lor".¹⁾ Nu putem decât să dorim ca această dorință să se realizeze cât mai repede posibil. Din nefericire, lucrul nu este atât de ușor pe cât s'ar părea la prima vedere. Maine spune că „multe, poate cele mai multe deosebiri de felul aceloră despre care se susține că există între subspeciile rasei ariene, sunt în realitate deosebiri în gradul de evoluție“. Acest lucru este de netăgăduit. Dar, ca să nu mai avem nevoie de cheia principală a teoriei rasiale, evident că trebuie să știm să sesizăm în mod just trăsăturile care caracterizează diferitele grade ale evoluției. Dar acest lucru este imposibil fără o concepție asupra istoriei, lipsită de contradicții. Taine nu o avea. Dar există oare mulți istorici și critici care o au?

Avem în momentul acesta în fața noastră „Istoria literaturii naționale germane“ a doctorului Hermann Kluge. Această istorie, care, după cât ni se pare, este destul de răspândită în Germania, nu are absolut nimic remarcabil ca valoare utilă. Perioadele, însă, în care autorul împarte istoria literaturii germane, merită atenția noastră. Avem următoarele șapte perioade (vezi pag. 7—8, din ediția a 14-a):

1. Din timpurile cele mai vechi până la Carol cel Mare, 800. Este, mai cu seamă, epoca vechiului cântec popular păgân și perioada în care s'au format vechile legende eroice.

2. Dela Carol cel Mare până la începutul secolului al XII-lea, 800—1100. În această epocă păgânismul vechi național este învins de creștinism, după o luptă grea. Literatura stă mai cu seamă sub influența clerului.

3. Prima epocă de înflorire a literaturii germane, dela 1100 până la 1300. Poezia este cultivată mai ales de către cavaleri.

4. Desvoltarea poeziei în mâinile clasei târgoveților și a meșteșugarilor, dela 1300 până la 1500.

5. Literatura germană în epoca Reformei, dela 1500 până la 1624.

6. Poezia în mâinile cărturarilor; epoca imitației, dela 1624 până la 1748.

7. A doua epocă de înflorire a literaturii germane, dela 1748 încoace.

Cititorul german, mai competent decât noi, poate să aprecieze amănunțele acestei împărțiri. Nouă, această împărțire ni se pare a fi *cu totul eclectică*, adică făcută nu după un singur principiu, condiție necesară a oricărei clasificări și divizări științifice, ci după mai multe principii, incomensurabile între

1) Lectures on the early history of institutions (Prelegeri asupra istoriei timpurii a instituțiilor. — N. T.), ediția a 6-a, pag. 96—97.

ele. În primele perioade literatura pare să se desvolte sub influența exclusivă a *ideilor religioase*. Apoi vine perioada a treia și a patra, în care dezvoltarea ei este determinată prin *structura socială*, prin poziția clasei în care este „cultivată“. Dela 1500, ideile religioase devin din nou pârghia principală a evoluției literare: începe epocă Reformei. Dar această hegemonie a ideilor religioase nu durează decât un secol și jumătate: în 1624 cărturarii preiau rolul demiurgului în literatura germană etc. Această împărțire este cel puțin tot atât de defectuoasă ca aceea de care s'a folosit Condorcet în cartea sa „Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain“. Iar cauza este aceeași. Kluge, ca și Condorcet, nu știe de ce depinde evoluția socială și, ca urmare a ei, evoluția spirituală a omenirii. Prin urmare, avem dreptate cu afirmația noastră că în domeniul acesta progresele secolului nostru au fost foarte modeste.

Să revenim încă odată la H. Taine. „Situția generală“ sub influența căreia ia ființă cutare sau cutare operă de artă este pentru el existența generală a anumitor bunuri și a anumitor neajunsuri, o stare de libertate sau de robie, o stare de sărăcie sau de bogăție, o formă anumită a societății, un fel anumit de religie. Dar starea de libertate sau de robie, de bogăție sau de sărăcie și, în fine, forma societății sunt trăsături care caracterizează situația reală a oamenilor „în producția socială a vieții lor“. Religia este forma fantastică în care situația reală a oamenilor se oglindește în capetele lor. Una este cauza, cealaltă este efectul. Dacă simpatizăm cu idealismul, desigur că se poate susține contrariul; se poate pretinde că oamenii își datorează situația lor reală ideilor religioase, considerându-se astfel drept cauză ceea ce pentru noi nu este decât efect. În orice caz, sperăm însă că se va admite că nu pot fi așezate pe aceeași linie cauza și efectul atunci când este vorba de a se caracteriza „situația generală“ dintr'o epocă anumită, fiindcă acest lucru ar produce o confuzie imensă: situația *reală* a oamenilor ar fi confundată fără încetare cu starea generală a obiceiurilor și a spiritului lor, sau, cu alte cuvinte, nu s'ar mai ști ce trebuie să înțelegem prin cuvintele: situația generală. Și tocmai acest lucru i s'a întâmplat lui Taine și, în afară de el, unui număr întreg de istorici ai artei. ¹⁾

1) Iată, de exemplu, părerea lui Charles Blanc asupra picturii olandeze: „În rezumat, putem spune că trei cauze mari, anume: independența națională, democrația, protestantismul au determinat caracterul școlii olandeze. Odată eliberate de sub jugul spaniol, cele șapte provincii și-au dezvoltat pictura, care la rândul ei s'a eliberat de stilul străin... Odată recunoscută, forma republicană le-a eliberat de arta pur

Concepția materialistă a istoriei ne eliberează, în sfârșit, din toate aceste contradicții. Cu toate că nu ne dă vreo formulă magică — ar fi naiv să se ceară o astfel de formulă — care să ne permită să rezolvăm într-o clipă toate problemele istoriei spirituale a omenirii, ea ne scoate totuși din cercul vicios, arătându-ne o cale sigură pentru cercetările științifice.

Suntem siguri că mulți dintre cititorii noștri vor fi sincer mirați dacă vom spune că pentru *Marx* problema istoriei era într'un sens oarecare și o *problemă psihologică*. Lucrul este însă de netăgăduit. Încă în 1845 *Marx* scria: „Neajunsul principal al întregului materialism de până acum — inclusiv acela al lui *Feuerbach* — este că obiectul, realitatea, sensibilitatea este concepută numai sub forma obiectului sau a intuiției, și nu ca *activitate omenească sensibilă*, ca activitate practică, nesubiectivă. Deaceia s'a întâmplat că partea *activă*, în opunere cu materialismul, a fost dezvoltată de idealism — dar numai abstract, deoarece idealismul, firește, nu cunoaște activitatea reală, sensibilă ca atare“.¹⁾

Ce înseamnă aceste cuvinte, care într-o măsură oarecare conțin programul materialismului modern? Ele înseamnă că dacă materialismul nu vrea să rămână *unilateral* ca până în prezent; dacă nu vrea să trădeze propriul său principiu prin ne-

decorativă, care domină curțile și principiile, de ceea ce se numește pictura decorativă (peinture d'apparat)... În sfârșit, viața de familie pe care o dezvoltă protestantismul... a produs nenumărate tablouri fermecătoare cu caracter anecdotic și familiar, care au adus o faimă veșnică picturii batavice, deoarece se născuse necesitatea de a se împodobi pereții acestor locuințe intime, care deveniseră lăcașuri sfinte pentru cultivarea artelor“. *Histoire des peintres de toutes époques* (Istoria pictorilor din toate epocile. — *N. T.*), Paris, 1861, I, pag. 19—20. Hegel spune ceva analog: „După religia lor, olandezii erau — ceea ce constituie un fapt important — protestanți, și singur protestantismul poate să se încadreze perfect în proza vieții, făcând-o să se afirme pentru sine. În mod complet și independent de raporturile religioase și să se desvolte într-o libertate nelimitată“. (*Estetica*, II, pag. 222). Ar fi ușor să se arate chiar prin citate din Hegel că este mult mai logic să credem că nu protestantismul a ridicat „proza vieții“, ci că, dimpotrivă, „proza vieții burgheze“, după ce ajunsese la un anumit grad de dezvoltare și de forță, a produs protestantismul în lupta ei împotriva „prozei“ sau, dacă preferăm, împotriva poeziei regimului feudal. Dacă așa stau lucrurile, atunci nu trebuie să ne oprim la protestantism, considerându-l cauză suficientă pentru dezvoltarea picturii olandeze. Trebuie să mergem mai departe până la „factorul al treilea“, „superior“, care a produs atât protestantismul olandezilor cât și forma lor de guvernare („democrația“ despre care vorbește *C. Blanc*), precum și arta lor, etc.

1) Vezi anexa la „*Ludwig Feuerbach*“ de *F. Engels*: *Marx despre Feuerbach*. (Vezi *Karl Marx*“, Scrieri alese, Editura P. C. R., 1945, pag. 565. — *N. T.*)

încetate întoarceri la concepțiile *idealiste*; dacă nu vrea să recunoască astfel într'un anumit domeniu superioritatea idealismului, el trebuie să dea o explicație materialistă tuturor laturilor vieții omenești. *Latura subiectivă* a acestei vieți este tocmai cea *psihologică*, „*spiritul omenesc*“, *sentimentele și ideile oamenilor*. A privi această latură din punct de vedere materialist înseamnă, în măsura în care este vorba de *specie*, a explica *istoria ideilor* prin condițiunile materiale ale existenței oamenilor, prin *istoria economică*. Marx trebuia cu atât mai mult să atragă atenția asupra soluției „*problemei psihologice*“, cu cât vedea în mod clar în ce sinistru cerc vicios se învârtea idealismul, care abordase această problemă.

Astfel Marx spune aproape acelaș lucru ca și Taine, dar în *cuvinte puțin cam schimbate*. Să vedem cum va trebui modificată „*formula*“ lui Taine în conformitate cu aceste cuvinte schimbate.

Un anumit grad al evoluției forțelor de producție; raporturile reciproce dintre oameni în procesul social de producție, determinate de această stare; o formă a societății care exprimă aceste raporturi ale oamenilor; o anumită stare a spiritului și a moravurilor, care corespunde acestei forme a societății; religia, filosofia, literatura, arta în concordanță cu aptitudinile, gusturile și înclinările pe care le produce această stare. Nu vom spune că această „*formulă*“ nu lasă nimic în afara cuprinsului ei — departe de noi asemenea susținere! —, dar ni se pare că ea are avantajul de netăgăduit de a exprima mai bine legătura cauzală care există între diferiții „*termeni ai seriei*“. Iar în ce privește caracterul „*mărginit*“ și „*unilateral*“ care i se reproșează de obicei concepției materialiste a istoriei, cititorul nu va găsi nici urmă de așa ceva.

Încă și marii idealști germani, dușmani neîmpăcați ai oricărui eclecticism, considerau toate laturile vieții unui popor ca fiind determinate de un *singur principiu*. Pentru Hegel acest principiu era *caracterul determinat al spiritului național*, „*amprenta comună a religiei, a organizării politice, a moralității, a sistemului juridic, a moravurilor, a științei, a artei, ba chiar și a dexterității tehnice*“. Materialiștii moderni consideră acest spirit național ca o abstracție, ca o ficțiune care nu explică absolut nimic. Marx a răsturnat concepția idealistă a istoriei. Dar prin aceasta el nu s'a întors la punctul de vedere al simplei *interacțiuni*, care explică mai puțin încă decât spiritul național. Filosofia istoriei întemeiată de Marx este și ea monistă, dar într'un sens diametral opus celei a lui Hegel. Și tocmai din

cauza caracterului ei monist spiritele eclecticice nu văd în ea decât ceva mărginit și unilateral.

Cititorul a observat poate că, modificând formula lui Taine în conformitate cu concepția marxistă a istoriei, am eliminat ceea ce autorul francez numește „personalitatea dominantă”. Lucrul acesta l-am făcut în mod intenționat. Structura societăților civilizate este atât de complicată că, în sens strict, nu ar trebui nici măcar să vorbim de o stare a spiritului și a moravurilor, care corespunde unei anumite forme a societății. Starea de spirit și de moravuri a orașenilor este adesea esențialmente diferită de aceea a țăranilor, spiritul și moravurile nobilimii seamănă foarte puțin cu cele ale proletariatului. „Personalitatea dominantă” în concepția unei clase este deci departe de a domina în concepția altei clase: oare curteanul din epoca „regelui-soare” putea să servească drept ideal țăranului francez din aceeași epocă? Taine ar obiecta fără îndoială că nu țăranul, ci societatea aristocratică a imprimat literaturii și artei franceze din secolul al XVII-lea caracterul ei. Și ar avea perfectă dreptate. Istoricul literaturii franceze din acel secol poate considera starea spiritului și a moravurilor țăranilor ca o cantitate neglijabilă. Să trecem însă la alt exemplu și să luăm epoca restaurației. „Personalitatea” care „domina” în capetele aristocrației din epoca aceluiaș Napoleon pe care-l abandonase atât de conștient? Desigur că nu. Din opoziție împotriva partizanilor vechiului regim, burghezia nu numai că respingea idealurile aristocrației, ci idealiza spiritul și moravurile din epoca imperiului, din epoca aceluiaș Napoleon pe care-l abandonase atât de complet cu câțiva ani mai înainte.¹⁾ Încă înaintea anului 1789, opoziția burgheziei împotriva spiritului și a moravurilor aristocrației s'a manifestat în domeniul artelor frumoase prin crearea *dramei burgheze*. „Ce mă privesc pe mine, supus pașnic al unui

1) „Urmărind, fără îndoială, să-și demonstreze mai bine liberalismul, funcționarii, meșteșugarii și negustorii se credeau obligați să-și întunece fețele, purtând mustață. Prin atitudinea lor și prin anumite detalii din îmbrăcămintea lor, ei sperau să apară ca rămășițe ale eroicei noastre armate. Vanzătorii din magazinele de modă nu se mulțumeau cu mustața, ca să-și desăvârșească metamorfoza, ei își fixau de cizme pîteni zăngănitori, pe care îi făceau să zăngănească militărește pe pavajul și pe trotoarele bulevardelor.” A., Perlet, *De l'influence des moeurs sur la comédie*. (Despre influența moravurilor asupra comediei. — N. T.), ediția a 2-a, Paris, 1848, pag. 52. Iată un exemplu al influenței luptei de clasă într'un domeniu care pare să depindă numai de capricii. Ar fi foarte interesantă o cercetare a istoriei modelor din punct de vedere al psihologiei claselor, într'un studiu special.

stat monarhic din secolul al XVIII-lea, revoluțiile Atenei sau ale Romei? Ce interes real pot să găsec eu în moartea unui tiran din Peloponez, în sacrificiul unei tinere prințese din Aulis? În toate aceste lucruri eu nu văd nimic; nu există în ele nicio morală care mi s'ar potrivi“, spune Beaumarchais în lucrarea sa „*Essai sur le genre dramatique sérieux*“¹⁾. Și ceea ce spune el este atât de just, încât ne întrebăm cu mirare: cum a fost posibil să nu-și dea seama de acest lucru adepții tragediei pseudo-clasice? Ce puteau ei „să vadă în toate aceste lucruri“? Ce morală găseau ei în ele? Dar chestiunea era foarte simplă. În tragedia pseudo-clasică nu era vorba decâ în *aparență* de „tirania Peloponezului“ și de „printesele din Aulis“. În realitate această tragedie, era, ca să întrebuițăm o expresie a lui Taine, o imagine, executată cu măiestrie, a lumii distinse, imagine pe care însăși această lume o admira. Lumea nouă, în ascensiune, lumea burgheziei, dacă respecta tragedia, o făcea numai din tradiție; dacă nu, ea se revolta deschis împotriva ei: fiindcă se revolta și împotriva „*lumii distinse*“. Reprezentanții burgheziei vedeau în regulile estetice vechi ceva jignitor pentru demnitatea „*burghezului*“. „Să aduci pe scenă oameni de jos, aflați în mizerie și nenorocire! Rușine!“ exclamă Beaumarchais cu ironie în „*Lettre sur la critique du Barbier de Seville*“.²⁾ „Ei nu pot fi reprezentați decât în mod batjocoritor! Burghezii caraghioși și regii nenorociți: iată singurul spectacol posibil; am luat notă și mă voi conforma“.

Cetățenii (citoyens) contemporani cu Beaumarchais erau, cel puțin în majoritatea cazurilor, descendenți ai *burghezilor* francezi care se maimuțăreau după modelul *nobililor*, cu un zel demn de o cauză mai bună, și care din cauza aceasta au fost luați în bătaie de joc de către Molière, Dancourt, Regnard și atâția alții. Avem deci în istoria spiritului și a moravurilor burgheziei franceze cel puțin două epoci esențialmente diferite una de alta: aceea de imitare a nobilimii și aceea a opoziției împotriva ei. Fiecare dintre aceste epoci corespunde unei anumite faze a dezvoltării burgheziei. *Inclinările și gusturile unei clase depind deci de gradul dezvoltării sale și, mai mult încă, de poziția ei față de clasa suprapusă, poziție care este determinată de dezvoltarea arătată.*

Ceea ce înseamnă că lupta de clasă joacă un rol important în istoria ideologiilor. Și într'adevăr rolul acesta este atât de important încât, cu excepția societăților primitive, în care nu

1) Incercare asupra genului dramatic serios. — N. T.

2) Scrisoare asupra criticii Barbierului din Sevilla. — N. T.

există clase, este cu nepuțință să înțelegem istoria gusturilor și a ideilor dintr'o societate, fără să luăm în considerare lupta de clasă care se desfășoară în sânul ei.

„Esența cea mai intimă a întregului proces de evoluție al filosofiei moderne“, spune Überweg, „nu este numai o dialectică imanentă a unor principii speculative, ci conflictul și tendința de împăcare dintre credința religioasă tradițională, adânc înrădăcinată în spirit și în suflet, și rezultatele dobândite în domeniul științelor naturale și spirituale de către cercetarea epocii moderne“.¹⁾

Cu ceva mai multă atenție, Überweg ar fi văzut că înseși principiile speculative nu au fost, în fiecare moment, decât rezultatul conflictului și al tendinței de împăcare despre care vorbește. El ar fi trebuit să meargă mai departe și să se întrebe : 1. dacă credințele religioase tradiționale nu au fost produsul natural al unor anumite faze ale evoluției sociale, 2. dacă descoperirile din domeniul științelor naturale și al celor spirituale nu-și aveau izvorul în fazele trecute ale acestei evoluții, 3. dacă, în sfârșit, nu tot această evoluție este aceea care — luând în cutare loc sau în cutare epocă o viteză mai rapidă, iar în alt loc sau în altă epocă o viteză mai lentă și modificându-se după mii de împrejurări locale — a pricinuit atât conflictul dintre credințele religioase și concepțiile noi la care a ajuns gândirea modernă, cât și armistițiile dintre cele două forțe beligerante, ale căror principii speculative au tradus condițiile acestor armistiții în „limbajul divin“ al filosofiei.

A privi istoria filosofiei din acest punct de vedere, înseamnă a o privi din punct de vedere materialist. E drept că Überweg era materialist, dar cu toată erudiția sa, el nu pare să fi avut cunoștință despre materialismul *dialectic*. El nu ne-a dat decât ceea ce ne dau de obicei istoricii filosofiei — o simplă succesiune de sisteme filosofice : sistemul acesta l-a produs pe celălalt, care, la rândul său, l-a produs pe cel de al treilea etc. Dar succesiunea sistemelor filosofice nu este decât un *fact, un lucru dat*, cum se spune azi, care cere o explicație și care nu poate fi explicat prin „dialectica imanentă a principiilor speculative“. Pentru oamenii secolului al XVIII-lea, totul se explică

1) Elemente de istorie a filosofiei, îngrijită de Dr. Max Heinze, Berlin 1880, partea a 3-a, pag. 174.

prin activitatea „legiuitorilor”.¹⁾ Noi însă știm deja că această activitate își are pricina în evoluția socială. Nu vom ști oare niciodată să facem legătura între istoria ideilor și aceea a societăților, între lumea ideală și cea reală?

„Filosofia pe care ne-o alegem“, spune Fichte, „*depinde de ce fel de oameni suntem*“. Nu este valabil, oare, acelaș lucru pentru oricare societate sau, mai exact, pentru toate clasele unei societăți? Nu avem noi, oare, dreptul să spunem cu aceeași convingere fermă: Filosofia pe care o are o societate sau o clasă dintr'o societate depinde de ceea ce este această societate sau această clasă?

Desigur că nu trebuie să uităm niciodată că dacă ideile dominante într'o clasă la o epocă dată sunt determinate, în ceea ce privește *conținutul* lor, de poziția socială a acestei clase, în ceea ce privește *forma* lor ele sunt strâns legate de ideile care în epoca premergătoare fuseseră dominante în aceeași clasă sau în clasa suprapusă. „*În toate domeniile ideologice tradiția este o mare forță conservativă*“. (F. Engels).

Să privim socialismul. „După conținutul său, socialismul modern este, în primul rând, rezultatul constatării, pe de o parte, a antagonismelor de clasă care domnesc în societatea modernă între bogați și săraci, între muncitori salariați și burghezi, pe de altă parte, anarhiei care domnește în producție. Însă după forma sa teoretică el apare la început ca o continuare mai consecventă a principiilor stabilite de marii raționaliști francezi ai secolului al XVIII-lea. Ca orice teorie nouă, el a trebuit să ia ca punct de plecare materialul ideologic existent, cu toate că și-a avut rădăcinile în faptele (materiale) economice.“²⁾

Influența formală, dar hotăritoare a materialului ideologic existent nu se face simțită numai în sens pozitiv, adică în sensul că, de exemplu, socialiștii francezi din prima jumătate a secolului nostru apelează la aceleași principii ca și iluminiștii secolului trecut. Această influență ia și un caracter negativ. Dacă Fourier combate mereu ceea ce el numea în mod ironic aptitu-

1) „Dar de ce există în știință epoci de liniște în care spiritele nu mai crează, în care națiunile par să fie epuizate din cauza unei fertilități prea mari? Fiindcă descurajarea se produce adeseori prin erori imaginare, prin slăbiciunea celor care guvernează“. (Tableau des révolutions de la littérature ancienne et moderne. [Tablou al revoluțiilor în literatura veche și modernă. — N. T.], par l'Abbé de Cournand, Paris 1786, pag. 25).

2) F. Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, Leipzig 1877, pag. 1. (Vezi: F. Engels, Domnul Eugen Dühring revoluționează știința, Ed. P. C. R. 1945, pag. 51. — N. T.).

dinea de perfecționare aptă de a fi perfecționată, el făcea acest lucru fiindcă teoria aptitudinii de perfecționare omenească a jucat un mare rol în teoriile iluminiștilor. Dacă socialiștii utopiști francezi se împacă de cele mai multe ori foarte bine cu Dumnezeu, acest lucru se întâmplă din cauza opoziției lor împotriva burgheziei, care în tinerețea ei fusese foarte sceptică în această privință. Dacă aceiași socialiști utopiști glorifică *indiferentismul politic*, acest lucru se întâmplă din cauza opoziției lor împotriva doctrinei după care „*legiuitorul realizează orice*“. Pe scurt, în sens *negativ* ca și în sens *pozitiv*, latura formală a socialismului francez este determinată în aceeași măsură de învățăturile iluminiștilor, pe care trebuie să-i avem bine întipăriți în minte, dacă vrem să-i înțelegem just pe utopiști.

Ce legătură exista între situația economică a burgheziei franceze în timpul restaurației și aspectul marțial pe care obișnuiau să și-l dea micii burghezi, „cavaleri ai stambei“, din această epocă? *Nicio legătură directă*; mustața și pintenii n'au modificat această situație nici în bine, nici în rău. Dar am văzut mai sus că această modă grotescă a fost produsă *în mod indirect* de poziția burgheziei față de aristocrație. *În domeniul ideologiilor, multe fenomene nu pot fi explicate decât în mod indirect prin influența evoluției economice.* Acest lucru se uită foarte des nu numai de către adversarii, dar și de adepții teoriei istorice a lui Marx.

Deoarece evoluția ideologiilor este determinată în ultimă analiză de evoluția economică, cele două procese se află întotdeauna în concordanță: „*opinia publică*“ se adaptează *economiei*. Dar aceasta nu înseamnă că atunci când studiem istoria omenirii putem cu aceeași îndreptățire să luăm ca punct de plecare o latură sau cealaltă, *opinia publică* sau *economia*. În timp ce evoluția economică poate, în linii mari, să fie explicată în mod satisfăcător prin logica ei proprie, calea evoluției spirituale nu-și găsește o explicație decât în *economie*. Un exemplu va lămuri ideea noastră.

În epoca lui *Bacon* și a lui *Descartes*, filosofia se interesa mult de dezvoltarea forțelor de producție. „În locul filosofiei speculative care se predă în școli“, spune *Descartes*, „poate fi pusă una practică, prin care am cunoaște forța și efectele focului, ale apei, ale aerului, ale astrelor, ale cerului și ale tuturor celorlalte corpuri care ne înconjoară, și anume tot atât de exact cât cunoaștem acuma diferitele meșteșuguri ale meseriașilor noștri. Am putea astfel să și întrebuițăm acele forțe și efecte la toate la câte pot ele sluji, transformându-ne în modul acesta în domni

și stăpânitori ai naturii“.¹⁾ Intreaga filosofie a lui Descartes poartă urmele acestui mare interes. Obiectivul cercetărilor filosofilor moderni pare, așadar, determinat în mod limpede. Trece un secol. Materialismul — care dealtfel, în trecut fie zis, este o consecință logică a învățaturii lui Descartes — cunoaște o mare răspândire în Franța; sub steagul său mășă-luește partea cea mai avansată a burgheziei, o polemică întierbântată începe, dar... forțele de producție sunt uitate: filosofii materialişti nu vorbesc aproape niciodată despre ele; ei au alte înclinări; filosofia pare să-și fi pus o sarcină cu totul diferită. Care este cauza? Oare forțele de producție ale Franței erau deja *destul de dezvoltate* atunci? Oare materialişti francezi *respingeau* acea dominare a naturii de către om, pe care o visaseră Bacon și Descartes? Nici una, nici alta! Dar — ca să rămânem la Franța — în epoca lui Descartes raporturile de producție ale țării erau încă favorabile dezvoltării forțelor de producție, pe când cu un secol mai târziu ele deveniră un *obstacol* în calea lor. Aceste raporturi trebuiau deci distruse, și pentru ca ele să fie distruse trebuiau atacate ideile care le consacrau. Intreaga energie a materialiştilor, care constituiau avantgarda teoreticienilor burgheziei, se concentrează asupra acestui punct; iar întreaga lor concepție luă un caracter războinic. Lupta împotriva „superstiției“, în numele „științei“, și împotriva „tiraniei“, în numele „dreptului natural“, deveni obiectul cel mai important, cel mai practic, (în sensul lui Descartes) al filosofiei; studiul direct al naturii cu scopul celei mai rapide sporiri a forțelor de producție trecu pe al doilea plan. Când obiectivul a fost atins, când vechile raporturi de producție fuseseră distruse, gândirea filosofică luă altă direcție, iar materialismul își pierdu pentru mult timp însemnătatea. Evoluția filosofiei Franței urmează schimbările economiei sale.

„Spre deosebire de alți constructori, știința nu desenează numai castele imaginare, dar construiește și unele etaje bune de locuit ale clădirii, înainte de a-i pune piatra fundamentală“.²⁾ Un asemenea procedeu pare nelogic, dar el își are justificarea sa în *logica vieții sociale*.

„Dacă „filosofii“ secolului al XVIII-lea își aduceau aminte că omul este un produs al mediului social înconjurător, ei negau orice influență pe care putea s'o exercite asupra acestui mediu aceeași „opinie publică“, care, după susținerea lor, gu-

1) Discours de la méthode (Discurs asupra metodei. — N. T.), cap. 6

2) Marx, Contribuțiuni la „Critica economiei politice“, pag. 35. (Vezi: ediția populară, Moscova, pag. 45. — N. E. M.)

verna lumea în alte cazuri. Logica lor se sfârâma la fiecare pas ba de un termen, ba de celălalt termen al acestei antinomii, pe care materialismul dialectic o rezolvă cu ușurință. E drept că pentru materialiștii dialectici opinia oamenilor guvernează lumea, deoarece la om, după cum spune Engels, „toate imboldurile acțiunilor trebuie să treacă prin mintea sa și să se transforme în motive ale voinței sale”.¹⁾ Aceasta nu împiedică însă ca „opinia publică” să-și aibă rădăcinile în mediul social și, în ultimă analiză, în raporturile economice; aceasta nu împiedică deasemeni ca orice „opinie publică” dată să îmbătrânească, de îndată ce începe să îmbătrânească modul de producție din care s'a născut. Economia formează „opinia publică”, care guvernează lumea.

Helvetius, care a făcut încercarea de a analiza „spiritul” din punct de vedere materialist, a eșuat din cauza greșelii fundamentale a metodei sale. Ca să rămână credincios principiului: „Omul nu este decât senzație”, Helvetius s'a văzut silit să presupună că cei mai renumiți giganți ai spiritului și cei mai glorioși eroi ai sacrificiului pentru binele public n'ar fi lucrat decât pentru plăcerea senzuală, asemănători celor mai mizerabili sicofanți și celor mai nedemni egoiști. Diderot a protestat împotriva acestui paradox, dar n'a scăpat de concluzia trasă de Helvetius decât refugiindu-se pe *teren idealist*. Oricât de interesantă a fost încercarea lui Helvetius, el a compromis în orice caz concepția materialistă despre „spirit” în ochii marelui public și chiar în ochii multor „savanți”. Lumea își imaginează mereu că asupra acestui subiect materialiștii nu pot decât să repete ceea ce a mai spus Helvetius. Dar nu trebuie decât să înțelegem „spiritul” materialismului dialectic, ca să fim siguri că acesta este ferit de greșelile făcute de predecesorii săi *metafizicieni*.

Materialismul dialectic privește fenomenele în evoluția lor. Dar din punct de vedere evoluționist este o absurditate tot atât de mare a spune că oamenii își adaptează în mod conștient sentimentele morale la raporturile lor economice, ca și a spune că animalele își adaptează în mod conștient organele la condițiile lor de existență. În ambele cazuri avem un proces *inconștient*, cărui trebuie să-i dăm o explicație materialistă.

Omul care a reușit să găsească această explicație pentru *origina speciilor* spune următoarele despre „simțul moral”.

1) Ludwig Feuerbach, pag. 57. (Vezi: F. Engels, Ludwig Feuerbach și sfârșitul filosofiei clasice germane, Ed. P. C. R., pag. 58. — N: T.).

„Aș vrea să spun înainte de toate că nu vreau nicidecum să susțin că un animal social, în înțelesul cel mai propriu al cuvântului, ar căpăta exact același simț moral cum este cel omenesc, dacă capacitățile sale intelectuale s'ar desvolta până la aceeași activitate și la aceeași înălțime ca la noi. Așa cum unele animale au simțul frumosului, cu toate că obiectele pe care le admiră sunt cu totul diferite de cele pe care le admirăm noi, tot așa ele ar putea să aibă foarte bine și un simț pentru ceea ce este drept și nedrept, cu toate că acest simț le împinge la acțiuni cu totul diferite de ale noastre. Dacă de exemplu, ca să luăm un caz cu totul extrem, oamenii ar fi crescuți în aceleași condiții ca și albinele, este foarte probabil că semenii noștri necăsătorii de sex feminin ar considera drept o datorie sfântă a lor să-și ucidă frații, ca și albinele lucrătoare, iar mamele ar căuta să-și distrugă fiicele lor fecunde, și nimănui nu i-ar trece prin gând să protesteze. Cu toate acestea, în cazul nostru, albina sau orice alt animal trăind în societate ar căpăta un simț pentru ceea ce este drept sau nedrept, ar căpăta o conștiință. Căci fiecare individ ar simți în interiorul său că posedă anumite instincte mai puternice și mai durabile, precum și altele mai puțin puternice și mai puțin durabile, astfel că adeseori s'ar isca o luptă cu privire la impulsul de care trebuie să asculte individul; deasemeni individul ar simți satisfacție și neplăcere, ba chiar durere, oridecâteori ar compara între ele impresiile trecutului, în trecerea lor neîncetată prin creer. În cazul acesta, un acuzator intern ar spune animalului că ar fi făcut mai bine dacă ar fi urmat impulsul celălalt. Calea aceasta ar fi trebuit urmată, cealaltă nu; calea aceasta ar fi fost cea justă, nu cealaltă.“¹⁾

Aceste rânduri au atras autorului lor numeroase dojene din partea oamenilor „respectabili“. Un oarecare Sidgwick a scris în „Academy“ din Londra că „o albină într'un stadiu superior de dezvoltare“ ar tinde să găsească o soluție mai indulgentă a problemei populației. Să presupunem că așa este în cazul albinei; dar că burghezia engleză, și nu numai cea engleză, nu a găsit o soluție mai „indulgentă“, faptul acesta îl dovedesc anumite cărți cu caracter economic, foarte respectate de către oamenii „respectabili“. În Iunie 1848, precum și în Mai 1871, burghezii francezi nu erau nicidecât atât de „indulgenți“ ca „albinele într'un stadiu superior de dezvoltare“. Burghezii omorau (singuri sau prin alții) pe „frații lor“ muncitorii cu o cruzime nemaipomenită și, ceea ce este și mai

1) The descent of man, Londra 1883, pag. 99—100.

important aci pentru noi, cu conștiința absolut împăcată. Ei își spuneau, fără îndoială, că aceasta este „calea“ pe care trebuie să o „urmeze“, și „nu alta“. Dece? Pentrucă morala burghezilor le este impusă acestora de poziția lor socială, prin lupta lor cu proletarii, așa cum „felul de a proceda“ al animalelor le este dictat de condițiile existenței lor.

Aceiași burghezi francezi privesc sclavia antică drept *imorală*, condamnând probabil măcelările de sclavi revoltați, care aveau loc în Roma antică, ca fiind ceva nedemn de oamenii civilizați și chiar de albinele inteligente. Unui burghez comme il faut¹⁾ îi e ușor să fie „moral“ și datat binelui public; în concepția sa asupra moralei și a binelui public el nu va depăși limitele care îi sunt trasate, *independent de voința și de conștiința sa*, de către condițiile materiale ale existenței sale. Și în această privință burghezul nu se deosebește întru nimic de membrii altor clase. Reflectând în ideile și în sentimentele sale condițiile materiale ale existenței sale, el împărtășește soarta comună a „muritorilor“.

„Deasupra diferitelor forme ale proprietății, deasupra condițiilor sociale de existență, se ridică o întreagă suprastructură de diferite sentimente, iluzii și concepții de gândire și de viață, toate având o conformație caracteristică. Intreaga clasă le crează și le formează din adâncul fundamentelor sale materiale și din raporturile sociale corespunzătoare. Individul, care le preia prin tradiție și prin educație, poate să-și imagineze că ele formează motivele determinante propriu zise și punctul de plecare al acțiunilor sale.”²⁾

În ultimul timp, Jean Jaurès a încercat o „împăcare fundamentală a materialismului economic cu idealismul, în aplicarea lor la evoluția istoriei”.³⁾ Strălucitul orator sosește puțin cam târziu, deoarece concepția marxistă a istoriei nu lasă nimic de „împăcat” în domeniul acesta. Marx n’a scăpat niciodată din vedere sentimentele morale, care joacă un rol în istorie. El n’a făcut decât să explice *origina acestor sentimente*. Pentru ca Jaurès să priceapă mai bine sensul a ceea ce îi place să numească „formula lui Marx” (care întotdeauna își bătea joc de oamenii cu formule), vom citi aici un pasagiu din cartea citată mai sus.

1) Cumsecade. — N. T.

2) Marx, Optsprezece Brumar al lui Ludovic Bonaparte, pag. 26. (Vezi ediția nouă, Moscova 1939, pag. 37. — N. E. M.)

3) Cf. Conferința sa despre concepția idealistă a istoriei, „Die neue Zeit”, anul 13, vol. 2, pag. 545 și urm.

Este vorba de partidul „democratic-socialist“, care a luat ființă în Franța în 1849.

„Caracterul special al social-democrației se rezumă în aceea că se cer instituții democratice republicane ca mijloc nu pentru a desființa două extreme, capitalul și munca salariată, ci pentru a diminua antagonismul dintre ele, transformându-l în armonie. Oricât de variate ar fi măsurile ce s'ar propune pentru realizarea acestui scop, oricât de mult ar fi el împodobit cu concepții mai mult sau mai puțin revoluționare, conținutul rămâne același. Acest conținut este transformarea societății pe cale democratică, dar o transformare înăuntrul limitelor micii burghezii. Numai să nu ne facem ideea naivă că mica burghezie ar vrea să impună în principiu un interes egoist de clasă. Ea crede, dimpotrivă, că condițiile *speciale* ale eliberării sale sunt singurele condiții *generale* înăuntrul cărora societatea modernă poate fi salvată, evitându-se lupta de clasă. Tot atât de puțin trebuie să ne imaginăm că toți reprezentanții democrației sunt shopkeepers¹⁾, sau că s'ar entuziasma pentru dânsii. Din punct de vedere al culturii lor și al situației lor individuale ei pot fi departe de dânsii ca cerul de pământ. Ceea ce face din ei reprezentanți ai micului burghez, este faptul că ei nu trec, în mintea lor, peste limitele peste care acesta nu trece în viață și că din cauza aceasta ei sunt împinși pe cale teoretică la aceleași obiective și soluții spre care acesta este împins în mod practic de interesul material și de situația socială. Aceasta este, în general, raportul dintre reprezentanții *politici* și *literari* ai unei clase și clasa pe care o reprezintă” (Pag. 29²⁾).

Cât de excelentă este metoda dialectică a materialismului lui Marx, se vede cel mai clar acolo unde este vorba de a se soluționa probleme de ordin „moral“, în fața cărora materialismul secolului al XVIII-lea s'a oprit neputincios. Dar, ca să înțelegem bine soluțiile, trebuie să ne eliberăm mai întâi de *prejuderățile metafizice*.

Degeaba spune Jaurès: „Nu vreau să așez concepția materialistă de o parte a zidului despărțitor și pe cea idealistă de partea cealaltă”; el revine tocmai la sistemul „zidurilor despărțitoare”, așezând de o parte spiritul, de partea cealaltă materia, de o parte necesitatea economică, de altă parte sentimentele morale, și rostindu-le apoi o predică în care încearcă să le dovedească că ele ar trebui să se pătrundă reciproc, așa cum

1) Negustori. — N. T.

2) Vezi ediția nouă, pag. 40—41. — N. E. M.

„în viața organică a omului mecanismul creerului și voința conștientă se pătrund reciproc“.¹⁾

Dar Jaurès nu este un oarecare. El are o cultură vastă, intenții cinstite și aptitudini remarcabile. Il citești cu plăcere (nu am avut niciodată plăcerea să-l auzim vorbind), chiar dacă greșește. Din nefericire, nu se poate spune acelaș lucru despre un număr de adversari ai lui Marx, care se întrec în atacuri împotriva lui.

Domnul Dr. Paul Barth, autorul unei cărți: „*Filosofia istoriei la Hegel și la hegelieni până la Marx și Hartmann*“ (Lipsca, 1890), l-a priceput pe Marx atât de puțin, încât a reușit să dovedească netemeinicia concepțiilor lui. El a demonstrat că autorul „*Capitalului*“ se contrazice la fiecare pas. Să privim ceva mai de aproape raționamentul lui: „In ceea ce privește sfârșitul evului mediu, Marx însuși a furnizat materialul pentru combaterea sa, declarând („*Capitalul*“, I, pag. 737—750²⁾) că una din primele cauze ale „*acumulării*“ primitive a capitalului era izgonirea țăranilor săraci englezi de către stăpânitorii feudali, care, din cauza creșterii prețurilor lânii, transformau terenurile în pășuni pentru oi cu ciobani puțini, așa numitele „*inclosures*“, și transformarea acestor țărani în proletari scoși din lege, care se puneau astfel la dispoziția manufacturii în devenire. Această revoluție în agricultură se explică, după Marx, în ultimă analiză prin nașterea manufacturii lânii, dar după propria sa susținere, forțele feudale, lacomii lorzi rurali devin totuși pârgھیile violente ale acestei revoluții

1) Cititorul care esie destul de curios să afle cum se pătrunde cu necesitatea economică „*ideea de drept și de dreptate*“ va citi cu mare plăcere articolul lui P. Lafargue. „*Recherches sur les origines de l'idée du bien et du juste*“ (Cercetări asupra originilor ideii de bine și de drept. — N. T.), în „*Revue philosophique*“ Nr. 9, din 1885. Nu prea pricepem ce înseamnă în fond pătrunderea necesității economice de către ideea mai sus arătată. Dacă Jaurès înțelege prin aceasta că ar trebui să încercăm a reorganiza raporturile economice ale societății burgeze în conformitate cu sentimentele noastre morale, noi îi răspundem: 1. Lucrul acesta se înțelege dela sine; dar ar fi greu să găsim în istorie un singur partid care și-ar fi pus drept obiectiv triumful acelei cauze, despre care el însuși crede că este în contradicție cu „*ideea lui despre drept și bine*“. 2. Jaurès nu-și dă bine seama de sensul în care întrebuițează cuvintele: el vorbește despre morală, care, după expresia lui Taine, *stabilește norme*, în timp ce marxistii, în ceea ce s'ar putea numi etica lor, caută să *constate legi*. În aceste condițiuni, o neînțelegere este cu totul inevitabilă.

2) Vezi: „*Capitalul*“, vol. I, ed. P. C. R. 1947, pag. 634-636. — N. T.

(„Capitalul“, I, pag. 747), adică o forță politică devine o verigă în lanțul răsturnărilor economice.”¹⁾

După cum am mai arătat de câteva ori, filosofii secolului al XVIII-lea erau convingși că „legiuitorul realizează orice“. Dar atunci când, la începutul secolului nostru, lumea și-a adus aminte că legiuitorul, despre care se crezuse că ar realiza „orice“, este la rândul său un produs al mediului social; atunci când lumea și-a dat seama că „legislația“ oricărei țări își are rădăcina în structura socială, oamenii s’au arătat adeseori înclinați să cadă în extrema opusă: s’a subestimat de multe ori rolul legiuitorului, care înainte fusese supraestimat. Astfel J. B. Say spune, în prefața operei sale „*Traité d’économie politique*“²⁾: „Mult timp a fost confundată politica propriu zisă, știința despre organizarea societății, cu economia politică, care ne învață cum se produc, se distribuie și se consumă bogățiile. Dar bogățiile sunt în esență independente de organizarea politică. Un stat poate să înflorească sub toate formele de guvernare, dacă este bine administrat. Am văzut națiuni îmbogățindu-se sub domnia unor monarhi absoluți, și pierind sub conducerea unor sfaturi ale poporului. Dacă libertatea politică este mai favorabilă dezvoltării bogățiilor, ea îi este mai favorabilă numai în mod indirect, în acelaș mod în care este mai favorabilă și învățăturii“. — Socialiștii utopiști mergeau și mai departe. Ei declarau cu glas tare că reformatorul orânduirii sociale nu ar avea nimic a face cu politica.³⁾ Aceste două extreme aveau ca element comun faptul că amândouă își aveau rădăcinile în lipsa unei cunoașteri adecvate a legăturii care există între orânduirea socială și orânduirea politică a unei țări. Marx a descoperit această legătură și a fost în stare să arate cu ușurință de ce orice luptă de clasă este o luptă politică.

În toate acestea, perspicacele dr. Barth nu a văzut decât un lucru: că, după Marx, o acțiune politică, un act de „legislație“,

1) loc. cit. pag. 49—50.

2) *Tratat de economie politică*. — N. T.

3) „Avem tot felul de forme de guvernare în lumea noastră civilizată. Dar țările occidentale, care înclină mai mult spre forma de stat democratică, sunt ele oare mai puțin bătute de mizeria spirituală, moraliă și materială decât cele orientale, ale căror forme de stat sunt mai mult sau mai puțin autocratice? Sau: monarhul Prusiei a arătat oare mai puțin înțelegere pentru mizeria claselor mai sărace ale poporului decât Camera Deputaților din Franța sau decât regele Francezilor? — Faptele ne-au dovedit contrariul; de acest contrariu ne-am convins și prin reflecție; toate năzuințele politico-liberale ne sunt deci mai mult decât indiferente, ajungând chiar să ne scârbească“. (M. Hess în „*Gesellschafts-spiegel*“ [Oglinda societății. — N. T.] 1846).

nu poate să aibă nicio influență asupra raporturilor economice; că, după acelaș Marx, orice asemenea act nu este decât o simplă aparență și că, prin urmare, primul țăran englez care la „sfârșitul evului mediu“ a fost jefuit de pământul său, adică de poziția sa economică de până atunci, de către lordul său feudal, răstoarnă întreaga teorie istorică a renumitului socialist ca un castel de cărți. Studentul din Salamanca al lui Voltaire n'a dat niciodată o probă de asemenea perspicacitate!

Prin urmare, Marx se contrazice atunci când descrie ceea ce în Anglia se numește „*Clearing of Estates*“. Domnul Barth, un logician excelent, se servește de acelaș clearing pentru a dovedi că dreptul „*duce o existență autonomă*“. Dar deoarece scopul acțiunii juridice a lorzilor feudali englezi cam avea legătură cu interesele lor economice, stimabilul domn doctor face următoarea afirmație, care într'adevăr nu este deloc unilaterală: „Dreptul duce o existență autonomă proprie, deși nu independentă“. Autonomă, deși nu independentă! Iată o formulă multilaterală, care pe deasupra îl mai ferește pe doctorul nostru de orice „contradicțiune“. Dacă i se dovedește că dreptul este condiționat de economie, el răspunde: fiindcă nu este independent. Dar dacă i s'ar declara că economia este determinată de drept, el ar exclama că tocmai acest lucru vrea să-l spună cu teoria sa despre existența autonomă a dreptului.

Domnul doctor cel perspicace pretinde acelaș lucru despre morală, despre religie și despre toate celelalte ideologii. Toate, fără excepție, sunt autonome, deși nu independente. Este povestea veche, dar întotdeauna nouă, a luptei eclēctismului împotriva monismului, povestea „zidurilor despărțitoare“; aci materia, dincolo spiritul, două substanțe care duc o existență autonomă, proprie, deși nu independentă.

Dar să-i lăsăm pe eclecticici și să ne întoarcem la teoria lui Marx, asupra căreia mai avem de făcut unele observații.

Chiar și triburile sălbatice au raporturi între ele, — pașnice sau războinice; dacă se ivește ocazia, ele au raporturi și cu alte neamuri barbare sau cu statele civilizate. Aceste raporturi influențează, bineînțeles, structura economică a oricărei societăți. „Diferite colectivități găsesc în natura care le înconjoară mijloace de producție diferite și mijloace de subsistență diferite. Modurile lor de producție și de viață precum și produsele lor sunt deci deosebite. Această deosebire naturală este aceea care provoacă, în contactul dintre colectivități, schimbul produselor reciproce și deci transformarea progresivă a acestor produse în

mărfuri.“¹⁾ Desvoltarea producției de mărfuri duce la disolvarea comunității primitive. În sânul ginții se nasc interese noi, care, în cele din urmă, dau naștere unei noi organizări politice; începe lupta de clasă, cu toate consecințele sale inevitabile în domeniul evoluției politice, morale și intelectuale a omenirii. Raporturile internaționale devin din ce în ce mai complicate și produc fenomene care la prima vedere par să contrazică teoria istorică a lui Marx.

Petru cel Mare a efectuat în Rusia o revoluție care a avut o influență extraordinară asupra dezvoltării economice a acestei țări. Dar nu nevoile de natură economică, ci cele de natură politică, adică necesitățile *statului* i-au inspirat acestui om genial acțiunile sale revoluționare. Deasemeni, guvernul lui Alexandru al II-lea a fost silit, din cauza înfrângerii din Crimeea, să facă tot ce depindea de el pentru dezvoltarea capitalismului rusesc. Istoria este plină de asemenea exemple, care par să fie o mărturie în favoarea existenței autonome a dreptului internațional, a dreptului public și a celorlalte ramuri ale dreptului. Dar să privim chestiunea ceva mai de aproape.

De ce depindea puterea statelor din Apusul Europei, care a trezit geniul marelui moscovit? De dezvoltarea forțelor lor de producție. Petru și-a dat foarte bine seama de acest lucru, deoarece a făcut tot ce era în puterea lui ca să accelereze dezvoltarea acestor forțe în patria sa. De unde veneau mijloacele de care dispunea? Cum luase ființă acea putere de despot asiatic pe care el o manipula cu o atât de teribilă energie? Această putere își avea origina în *economia* Rusiei; aceste mijloace erau limitate de raporturile de producție din Rusia de atunci. Cu toată puterea sa teribilă și cu toată voința sa de fier, Petru nu a reușit și nici nu putea reuși să facă din St. Petersburg un Amsterdam, sau să transforme Rusia într-o putere maritimă, lucru pe care l-a visat întotdeauna. Reforma lui Petru cel Mare a produs în Rusia un fenomen caracteristic. Petru s'a ostenit să transplanteze manufacturile europene în Rusia. Lipseau muncitorii. El puse la muncă în manufacturi pe *iobagii starului*. *Iobăgia industrială*, o formă necunoscută în Europa occidentală, a existat în Rusia până în 1861, adică până la emanciparea iobagilor.

Un exemplu tot atât de remarcabil este iobăgia țăranilor din Prusia Orientală, Brandenburg, Pomerania și Silezia, căla mijlocul secolului al XVI-lea încoace. Dezvoltarea capita-

1) „Capitalul“, I, pag. 353, (Vezi: „Capitalul“, vol. I, ed. P. C. R. 1947, pag. 330. — N. T.)

lismului în țările apusene a săpat pretutindeni formele feudale de exploatare a celui ce produce. În colțul menționat al Europei, aceeași dezvoltare le-a întărit pentru un timp destul de îndelungat.

Sclavia din coloniile europene este și ea, la prima vedere, un exemplu paradoxal al dezvoltării capitaliste. Acest fenomen, ca și cele premergătoare, nu se explică prin logica vieții economice a țărilor în care apărea. Ca să-l explicăm, trebuie să studiem *raporturile economice internaționale*.

Iată-ne așadar și pe noi întorși aci la *punctul de vedere al interacțiunii*. Ar fi naiv să uităm că acesta este un punct de vedere nu numai legitim, dar și absolut necesar. Ar fi însă tot atât de absurd să uităm că acest punct de vedere nu explică în sine nimic, că pentru a ne servi de el trebuie să căutăm mereu „elementul al treilea“, „superior“, care pentru Hegel este conceptul, iar pentru noi situația economică a popoarelor și a țărilor, c. căror influență reciprocă urmează să fie constatată și înțeleasă.

Literatura și artele frumoase din orice țară civilizată exercită o influență mai mult sau mai puțin importantă asupra literaturii și a artelor frumoase din alte țări civilizate. Această influență reciprocă este un efect al asemănării dintre structurile sociale ale acestor țări.

O clasă în luptă cu adversarii ei își cucerește o poziție în literatura unei țări. Dacă aceiași clasă începe să se miște în altă țară, ea își însușește ideile și formele create de sora ei mai avansată. Dar ea le modifică și trece dincolo de ele, sau rămâne în urma lor, în raport cu deosebirea care există între situația ei și situația clasei care i-a creat modelele.

Am văzut că mediul geografic a avut o mare influență asupra dezvoltării istorice a popoarelor. Vedem acum că *raporturile internaționale* au o influență poate și mai mare asupra acestei dezvoltări. Efectul comun al mediului geografic și al raporturilor internaționale explică deosebirile extraordinare pe care le găsim în istoria popoarelor, cu toate că *legile fundamentale ale evoluției sociale sunt pretutindeni aceleași*.

Iată așadar cum concepția istorică a lui Marx, în loc să fie „mărginită“ și „unilaterală“, ne deschide un câmp imens pentru cercetarea științifică. Este nevoie de multă muncă, de multă răbdare și de multă dragoste de adevăr ca să cultivăm bine numai o foarte mică parte a acestui câmp. Dar câmpul ne aparține; dobândirea s'a efectuat; munca a fost începută de mâinile

unor meșteri incomparabili, noi nu avem decât să o continuăm. Și noi trebuie să o continuăm, dacă nu vrem să transformăm în capetele noastre ideea genială a lui Marx într'un lucru „cenușu“, „himeric“, „funebru“.

„Dacă gândirea se oprește la generalitatea ideilor“, spune foarte bine Hegel, „cum în mod necesar s'a întâmplat cu primele sisteme filosofice (de exemplu cu Existența școlii eleatice, cu Devenirea lui Heraclit și altele asemănătoare), cu drept cuvânt i se reproșează că este *formalistă*; și într'o filosofie dezvoltată se poate întâmpla ca să fie concepute numai principiile sau determinările abstracte, de exemplu că în absolut totul este una, sau identitatea subiectivului și obiectivului, iar în domeniul specialului aceste principii și determinări să fie doar repetate.“¹⁾ Și nouă ni s'ar putea reproșa, cu drept cuvânt, același *formalism*, dacă în fața unei societăți date n'am putea decât să repetăm: *anatomia acestei societăți stă în economia ei*. Lucrul este de netăgăduit, dar este insuficient; trebuie să știm să dăm o utilizare științifică unei idei științifice; trebuie să știm să ne dăm seama de toate funcțiile vitale ale acestui organism, a cărui structură anatomică este determinată de economie; trebuie să înțelegem cum se mișcă, cum se hrănește, cum *sentimentele și conceptele* care se nasc într'însul devin cecace sunt, datorită acestei structuri anatomice; cum se modifică odată cu schimbările care se ivesc în structură etc. Numai cu această condiție vom ajunge mai departe; dar cu această condiție noi avem și siguranța că vom ajunge mai departe.

Adeseori unii văd în concepția materialistă a istoriei o învățătură care proclamă supunerea omului sub jugul unei necesități neîmpăcate, oarbe. Nimic nu este mai greșit! Tocmai concepția materialistă a istoriei arată oamenilor calea care îi va conduce din domeniul necesității în acela al libertății.

În domeniul moralei, un filistin eclectic prin excelență este totdeauna un „*idealist*“. El este legat de „ideal“ cu o perseverență cu atât mai mare, cu cât rațiunea sa se simte mai neputincioasă în fața prozei triste a vieții sociale. Această rațiune nu va triumfa niciodată asupra necesității economice: un ideal va rămâne întotdeauna un ideal; el nu se va realiza niciodată. *decarece „duce o existență autonomă, proprie, deși nu independentă“*, deoarece îi este imposibil să iasă de după „*zidul*“

1) Enciclopedia, partea I-a § 12, Introducere.

despărțitor“. Aci — spirit, ideal, demnitate omenească, fraternitate etc ; dincolo — materie, necesitate economică, exploatare, concurență, crize, falimente, înșelătorie reciprocă generală. Intre aceste două imperii nu este cu puțință nicio împăcare. Materialiștii moderni *nu au decât dispreț pentru un astfel de „idealism moral“*. Ei au o concepție cu mult mai înaltă despre puterea rațiunii omenești. Desigur că această rațiune este împinsă înainte, în evoluția ei, de către necesitatea economică, dar *tocmai din această cauză* ceea ce este cu adevărat rațional nu este nicidecum silit să rămână veșnic în starea de „ideal“. *Ceea ce este rațional devine și real*, iar cu realizarea lui se însărcinează întreaga putere irezistibilă a necesității economice.

„Filosofii“ secolului al XVIII-lea repetau neconținut că opinia publică guvernează lumea și că, din această cauză, nimic nu poate rezista rațiunii, care, „în cele din urmă, are întotdeauna dreptate“. Dar aceiași filosofi aveau adeseori *îndoeli însemnate cu privire la puterea rațiunii*, iar îndoelile lor își aveau origina în mod logic în cealaltă latură a teoriei caracteristice pentru „filosofi“, Deoarece „legiuitorul“ realizează orice, legiuitorul face să triumfe rațiunea, sau îi stinge făcliile. Deaceia trebuie să ne așteptăm la toate din partea „legiuitorului“. În majoritatea cazurilor, însă, legiuitorii, monarhii, care dispun de soarta popoarelor lor, se sinchisesc foarte puțin de triumful rațiunii. Prin urmare, perspectivele rațiunii au devenit extrem de mici! Filosofului nu-i rămâne decât să-și pună nădejdea în *întâmplare*, care, mai devreme sau mai târziu, va pune puterea în mâna unui „principe“ *prieten al rațiunii*. Știm deja că Helvetius nu conta într'adevăr decât pe o *întâmplare* fericită. Să mai ascultăm pe un alt filosof din aceeași epocă.

„Principiile cele mai clare sunt adeseori cele mai contrazise; ele au de luptat cu neștiința, naivitatea, obișnuința, îndărătnicia, vanitatea oamenilor, într'un cuvânt cu interesele celor mari și cu stupiditatea poporului, care le atâră în totdeauna de sistemele lor vechi. Eroarea își apără domeniul pas cu pas; numai prin luptă și prin perseverență putem să-i smulgem chiar și cea mai mică dintre cuceririle sale. Să nu se creadă, din această cauză, că adevărul este inutil; sămânța sa, odată îngropată, rămâne în ființă, rodește cu timpul și, asemenea sămânțurilor care înainte de a răsări stau mult timp îngropate în pământ, așteaptă împrejurările prielnice pentru dezvoltarea ei... Dacă națiunile sunt guvernate de suverani luminați, adevărul poartă roadele pe care lumea le așteaptă dela el, pe bună drep-

tate. In cele din urmă, necesitatea silește popoarele, obosite de mizerie și de numeroase nenorociri pricinuite de erorile lor, să-și caute un refugiu în adevăr, care singur le apără în contra nenorocirii sub care minciuna și prejudecata le-au făcut să sufere timp îndelungat.”¹⁾

Mereu aceeași credință în „*principii luminați*”; mereu aceeași îndoeli față de puterea „*rațiunii*”! Să comparăm cu aceste speranțe deșarte și fricoase convingerea viguroasă a lui Marx, care ne spune că nu există și nici nu va exista vreodată un principe care să fie în stare să se opună cu succes dezvoltării forțelor de producție ale poporului său, și deci *eliberării acestuia de sub jugul unor instituții învechite*, și să răspundem la întrebarea: Cine crede mai ferm în forța rațiunii și în triumful ei final? De o parte un „*poate*” rezervat, de partea cealaltă o *certitudine*, nesdruncinată ca aceea pe care ne-o dă o deducție matematică.

Materialiștii nu puteau crede decât pe jumătate în zeitatea lor, „*rațiunea*”, deoarece în teoria lor această zeitate se ciocnea mereu de legile de fier ale lumii materiale, de *necesitatea* oarbă. „*Omul ajunge la sfârșitul său*”, spune *Holbach*, „*fără să fi fost liber măcar o singură clipă, din momentul nașterii până în acela al morții.*”²⁾ Un materialist trebuie să afirme acest lucru, deoarece, după cum a spus *Priestley*, „*teoria despre necesitate este urmarea directă a teoriei despre materialitatea omului; căci mecanicismul este urmarea neîndoelnică a materialismului.*”³⁾ Dar atâta timp cât nu se știa cum poate această *necesitate* să creeze *libertatea* omului, omul trebuia, în mod inevitabil, să fie *fatalist*. „*Toate evenimentele sunt legate între ele*”, spune *Helvetius*. „*O pădure defrișată în Nord schimbă vânturile, semănăturile, artele țării, moravurile și guvernarea*”. *Holbach* vorbește despre urmările incalculabile pe care ar putea să le aibă pentru soarta unui imperiu mișcarea unui singur atom din creierul unui despot. Determinismul „*filosofilor*” n'a mers mai departe în concepția sa asupra rolului necesității în istorie; deaceia mișcarea istorică a și fost, pentru ei, supusă în-

1) *Essai sur les préjugés de l'influence des opinions sur les moeurs et sur le bonheur des hommes etc.* (Incercare asupra prejudecăților, cu privire la influența opiniilor asupra moravurilor și asupra fericirii oamenilor etc. — *N. T.*), Liège 1797, pag. 37. Această carte i se atribuie lui *Holbach* sau materialistului *Dumarsais*, al cărui nume se află în titlu.

2) *Le bon sens puisé dans la nature* (Bunul simț întemeiat pe natură. — *N. T.*), I, pag. 120.

3) *A free discussion of the principles of materialism etc.*, pag. 241.

tâmplării, acestei monete divizionare a necesității. Libertatea rămase opusă necesității, iar materialismul nu înțelese să sesizeze *activitatea omenească*, cum spunea Marx. Idealiștii germani și-au dat foarte bine seama de această latură slabă a materialismului metafizic; ei nu reușiră însă să unească libertatea cu necesitatea decât cu ajutorul spiritului absolut, adică cu ajutorul unei ficțiuni. Materialiștii moderni de felul lui Molschott se mișcă în contradicțiile materialiştilor secolului al XVIII-lea. Numai Marx a știut să împace „rațiunea“ cu „necesitatea“, fără să abandoneze măcar pentru o clipă concepția despre „materialitatea omului“, și anume prin aceea că a luat în considerare „practica omenească“. Omenirea nu-și pune „decât sarcini pe care le poate rezolva, căci, privind mai de aproape, vom găsi totdeauna că problema nu se ivește decât acolo unde condițiunile materiale ale rezolvării ei există deja, sau se află, cel puțin, în proces de devenire.”¹⁾

Materialiștii metafizici au văzut că necesitatea îl robește pe om („o pădure defrișată“ etc.); materialismul dialectic arată cum necesitatea îl va elibera.

„Relațiile de producție burgheze sunt ultima formă antagonistă a procesului social de producție, antagonistă nu în înțelesul unui antagonism individual, ci al unui antagonism care se naște din condițiile sociale de existență ale indivizilor, dar forțele productive care se dezvoltă în sânul societății burgheze crează în același timp și condițiile materiale pentru deslegarea acestui antagonism. Cu această formație socială se termină deci preistoria societății omenești.”²⁾

Tocmai teoria lui Marx, despre care se pretinde că este fatalistă, este aceea care, pentru prima dată în istoria științei economice, a isprăvit cu acel *fetișism* al economiștilor care i-a făcut să explice categoriile economice — valoarea de schimb, moneda, capitalul — prin natura obiectelor materiale, iar nu prin raporturile oamenilor în procesul de producție.³⁾

1) Contribuțiuni la „Critica economiei politice“, Prefața, pag. VI. (Vezi: „Karl Marx“, Scrieri alese, vol. I. Ed. P. C. R. 1945, pag. 423. — N. T.)

2) Ibidem. (Vezi: „Karl Marx“, Scrieri alese, Ed. P. C. R. 1945, pag. 423. — N. T.)

3) „Cât de mult se lasă înșelată o parte a economiștilor de fetișismul care caracterizează lumea mărfurilor, adică de aparența materială a determinațiilor sociale ale muncii, ne dovedește între altele ciorovăiala insipidă și oțioasă asupra rolului naturii în formarea valorii de schimb. Întrucât valoarea de schimb este un mod social determinat de a exprima

Nu este locul aci să arătăm ce a făcut Marx pentru economia politică. Observăm doar atâta, că el se servește în această știință de aceeași metodă, că el adoptă în tratarea ei același punct de vedere ca la interpretarea istoriei: punctul de vedere al raporturilor dintre oameni în procesul de producție. Cu ajutorul acestui fapt putem aprecia valoarea intelectuală a acelor oameni, încă numeroși, în special în Rusia de azi, care „recunosc” teoriile economice ale lui Marx, dar „resping” concepțiile sale istorice.

Cine a înțeles ce este *metoda dialectică* a materialismului lui Marx, poate să judece și valoarea științifică a discuțiilor care s'au iscat din când în când asupra chestiunii dacă Marx s'a folosit în „Capitalul” său de metoda *inductivă* sau de cea *deductivă*. Metoda lui Marx este în același timp și inductivă și deductivă. Ea mai este, în plus, și cea mai revoluționară dintre toate metodele care au fost aplicate vreodată.

„In forma ei mistificată”, spune Marx, „dialectica a devenit o modă germană, pentru că se părea că ea transfigurează ceea ce există. In forma ei rațională ea constituie un scandal și o grozăvenie pentru burghezie și pentru purtătorii ei de cuvânt doctrinari, pentru că în înțelegerea pozitivă a realității existente ea include și înțelegerea negațiunii acestei realități, a pieirii sale necesare, pentru că orice formă finită ea o conține în fluxul mișcării, adică privită și din latura ei trecătoare, pentru că ea nu cunoaște nimic care să-i poată impune, pentru că prin esența ei ea este critică și revoluționară.”¹⁾

Holbach, unul dintre cei mai revoluționari reprezentanți ai filosofiei franceze din secolul trecut, s'a speriat de goana după piețele de desfacere, fără de care burghezia modernă nu poate

munca întrebuințată pentru producerea unui lucru, ea nu poate să conțină mai mult materie naturală decât *cursul schimbului*, de pildă.

Intrucât *forma marfă* este forma cea mai generală și mai puțin dezvoltată a producției burgheze, din care cauză ea apare de timpuriu..., fetișismul ei mai poate fi înțeles cu relativă ușurință. La formele mai concrete dispăre și această aparență de simplitate. Cum se explică iluziile sistemului monetar? El nu-și gădea seama că aurul și argintul reprezintă, ca bani, un raport social de producție, dar aceasta în forma unor lucruri naturale cu proprietăți sociale curioase. Iar știința economică modernă, care se uită cu dispreț suveran la sistemul monetar, nu-și desvăluie oare în întregime fetișismul, îndată ce tratează despre *capital*? Cât e de când a dispărut iluzia fiziocratică după care renta funciară crește din pământ, și nu din societate?“ „Capitalul” 52—53. (Vezi „Capitalul”, vol. I, ed. P. C. R. 1947, pag. 108. — N. T.)

1) „Capitalul” I, ed. a 3-a. Postfață la ediția 2-a, pag. XIX. Vezi: „Capitalul”, vol. I, ed. P. C. R. 1947, Postfață la ed. a doua, pag. 49. — N. T.)

exista. El ar fi oprit bucuros mersul istoriei în această privință. Marx salută această goană după piețele de desfacere, această sete după câștig, ca fiind o forță care distruge ordinea existentă a lucrurilor, ca fiind o condiție preliminară a emancipării omenirii.

„Burghezia nu poate să existe fără a revoluționa în mod continuu instrumentele de producție, deci raporturile de producție, deci totalitatea raporturilor sociale. Dimpotrivă, menținerea neschimbată a vechiului mod de producție era prima condițiune de existență a tuturor claselor industriale anterioare. Revoluționarea continuă a producției, sdruncinarea neîncetată a tuturor stărilor sociale, nesiguranța și agitația veșnică deosebesc epoca burgheză de toate epocile anterioare. Toate relațiile sociale înțepenite și ruginite, cu cortegiul lor de venerabile reprezentări și concepții, sunt disolvate, iar cele noi se învechesc înainte de a se fi putut osifica. Tot ce e feudal și stătut se evaporază, tot ce e sfânt e profanat, și oamenii sunt siliți, în sfârșit, să privească cu ochii trezi poziția pe care o au în viață și raporturile lor reciproce“...

„Prin exploatarea pieței mondiale, burghezia a dat un caracter cosmopolit producției și consumației din toate țările. ...In locul propriei îndestulări și al vechii izolări locale și naționale, se dezvoltă un schimb universal, o interdependență universală a națiunilor. Și aceasta deopotrivă în producția materială ca și în cea spirituală. Produsele spirituale ale diferitelor națiuni devin bunuri comune. Unilateralitatea și mărginirea națională devin din ce în ce mai imposibile, și din numeroasele literaturi naționale și locale se formează o literatură mondială“. 1)

În timp ce materialistii francezi combăteau *proprietatea feudală*, ei cântau elogiul *proprietății burgheze*, care pentru ei era sufletul adevărat al *oricărei* societăți omenești. Ei nu vedeau decât o singură latură a chestiunii. Ei considerau proprietatea burgheză ca rodul muncii proprietarului însuși, Marx arată unde sfârșește dialectica imanentă a proprietății burgheze :

„Prețul mijlociu al muncii salariate este minimul de salariu, adică totalul mijloacelor de existență necesare pentru a menține pe muncitor în viață, ca muncitor. Deci, ceea ce își însu-

1) Manifestul Partidului Comunist, cap. I. (Vezi: Ediția nouă, Moscova, 1939, pag. 7—8. — N. E. M.).

șește muncitorul salariat, prin activitatea sa, îi ajunge numai pentru a-și reproduce goala existență. ...In societatea voastră actuală proprietatea privată este desființată pentru nouă zecimi din membrii săi; ea există datorită tocmai faptului că nu există pentru nouă zecimi.”¹⁾

Oricât de revoluționari au fost, materialiștii francezi nu s'au adresat totuși decât *burgheziei luminate și nobililor* „care făceau filosofie” și care trecuseră în tabăra burgheziei. Ei arătau o teamă de neînvingătoare față de „plebe”, de „popor”, de „mulțimea neștiutoare”. Dar *burghezia* nu era și nu putea să fie decât *pe jumătate revoluționară*. Marx se adresează *proletariatului, clasa revoluționară în sensul deplin al cuvântului*.

„Toate clasele de altădată, care-și cucereau puterea, căutau să-și asigure poziția lor de viață deja dobândită, supunând întreaga societate condițiunilor activității lor productive. Proletarii nu pot să cucerească forțele de producție sociale decât desființând propriul lor mod de apropiere de până acum... Proletarii nu au nimic de asigurat din ceea ce este al lor; ei au de desființat toate siguranțele particulare și toate asigurările particulare de până acum.”²⁾

În lupta lor împotriva ordinii sociale existente pe atunci, materialiștii apelau fără încetare la „cei puternici”, la „*suveranii luminați*”. Ei căutau să le arate că teoriile lor ar fi, la urma urmelor, foarte nevinovate. Marx și marxistii au adoptat față de „cei puternici” o altă atitudine.

„Comuniștii refuză să-și ascundă concepțiile și intențiile. Ei declară deschis că scopurile lor pot fi atinse numai prin dorința violentă a întregii alcătuirii sociale de până astăzi. Clasele dominante să tremure în fața unei revoluții comuniste. Proletarii nu au de pierdut decât lanțurile lor. Ei au o lume de câștigat.”³⁾

Este foarte firesc ca o asemenea teorie să nu găsească o primire favorabilă la „cei puternici”. Burghezia a devenit azi o clasă reacționară: ea se străduiește „să întoarcă roata istoriei”. Ideologii ei nu sunt în stare măcar să-și dea seama de va-

1) Ibidem, cap. 2. (Vezi ediția nouă, pag. 18 și 19. — N. E. M.)
Legea salariilor, de care vorbește Marx aci, a fost formulată de el mai exact în „Capitalul”, unde arată că în realitate ea este și mai nefavorabilă pentru proletar. Cele spuse în „Manifest” sunt însă suficiente ca să distrugă iluzia pe care a moștenit-o secolul al XIX-lea dela predecesorul său, sau mai bine zis, dela *predecesorii săi*.

2) Ibidem, cap. I (Vezi ediția nouă, pag. 14—15. — N. E. M.)

3) Ibidem, cap. 4. (Vezi ediția nouă, pag. 36. — N. E. M.)

loarea științifică extraordinară a descoperirilor lui Marx în schimb teoria sa istorică servește proletariatului drept cel mai sigur îndreptar în lupta sa de emancipare.

Această teorie, care sperie burghezia prin pretinsul ei fatalism, însuflă proletariatului o energie fără seamăn! Apărând „teoria necesității“ împotriva atacurilor lui Price, Priestley spune între altele: „Ca să nu vorbesc despre mine însumi, care desigur că nu sunt animalul cel mai leneș și mai lipsit de viață, unde ar putea el să găsească un entuziasm mai mare, eforturi mai puternice și mai perseverente, sau o urmărire mai zeloasă și mai statornică a sarcinilor celor mai importante, decât printre aceia pe care îi cunoaște ca adepți ai teoriei necesității (necessarians)?“¹⁾

Priestley vorbește despre „necessarian-ii creștini“ englezi din epoca sa. Poate să aibă dreptate sau nu, atunci când le atribuie un astfel de entuziasm. Dar să stăm de vorbă puțin cu domnii Bismarck, Caprivi, Crispi sau Casimir Perier; ei vor povesti adevărate minuni despre activitatea și energia „necessarian“-ilor, a „fataliștilor“ epocii noastre: *muncitorii social-democrați*.

1) Loc. cit., pag. 391.

CUPRINSUL

	<u>Pag.</u>
Cuvânt înainte	5
Prefață	9
Holbach	12
Helvetius	58
Marx	109



LIBRARIU

VERIFICAT
2007

