

KARL MARX FRIEDRICH ENGELS

OPERE, VOLUMUL 3

I N S T I T U T U L D E M A R X I S M - L E N I N I S M
D E P E L Î N G Ă C. C. a l P. S. U. G.

KARL MARX
FRIEDRICH ENGELS

OPERE

EDITURA POLITICĂ
1958

INSTITUTUL DE MARXISM-LENINISM
DE PE LÎNGA C. C. al P. S. U. G.

KARL MARX
FRIEDRICH ENGELS

VOLUMUL 3

EDITURA POLITICĂ
București — 1958

Prezenta traducere a fost întocmită în colectivul de redacție al Editurii politice după originalul în limba germană apărut în editura „Dietz”, Berlin, 1958, completat cu unele note din ediția rusească apărută în Editura de stat pentru literatură politică, Moscova, 1955

Prefață

Volumul al treilea al Operelor lui K. Marx și F. Engels cuprinde „Tezele despre Feuerbach“, scrise de Marx în primăvara anului 1845, și „Ideologia germană“, vastă lucrare scrisă în comun de întemeietorii marxismului în anii 1845—1846.

Lucrările cuprinse în volumul al treilea datează din perioada formării comunismului științific, reprezentând o importantă etapă în crearea bazelor filozofice, teoretice ale partidului marxist. Ele precedă în mod nemijlocit primele lucrări pe deplin mature ale lui Marx și Engels.

Definind sarcinile pe care și le puseseră în această perioadă întemeietorii socialismului științific, Engels scria mai târziu: „Amîndoi intrasem adînc în mișcarea politică, cîștigasem partizani în rîndurile intelectualității, mai cu seamă în vestul Germaniei, și ne creasem legături strînse cu proletariatul organizat. Aveam datoria de a fundamenta în mod științific vederile noastre; pentru noi nu era însă mai puțin important să cîștigăm proletariatul european, și în primul rînd pe cel german, pentru convingerile noastre“ (K. Marx și F. Engels. Opere alese, vol. II, 1952, pag. 327) *.

Concepția nouă, revoluționară despre lume a lui Marx și Engels s-a format și și-a croit drum către masele muncitorești în luptă împotriva ideologiei burgheze și mic-burgheze. Elaborîndu-și concepția materialistă despre lume, Marx și Engels și-au îndreptat ascuțișul criticii în primul rînd împotriva idealismului obiectiv al lui Hegel și împotriva idealismului subiectiv al tinerilor hegelieni. În lupta lor împotriva idealismului, Marx și Engels s-au ridicat în apărarea nucleului

* Vezi și K. Marx și F. Engels: „Manifestul Partidului Comunist“, E.S.P.L.P. 1958, ediția a VI-a, pag. 87—88. — *Nota Trad.*

fundamental al filozofiei materialiste a lui Feuerbach, dar au dezvoltat în același timp cu profunzime inconsecvența, caracterul mărginit și metafizic al materialismului feuerbachian. Elaborând marea lor concepție despre lume, Marx și Engels au îmbinat într-un tot unitar și indisolubil dialectica și materialismul și au pus astfel bazele unui materialism calitativ nou, materialismul dialectic.

Volumul începe cu tezele lui Marx despre Feuerbach. Caracterizând importanța acestor teze, Engels scria în 1888 că „ele sînt de neprețuit, fiindcă constituie primul document care conține germele genial al noii concepții despre lume” (K. Marx și F. Engels, Opere alese, vol. II, 1952, pag. 340) *.

În „Tezele despre Feuerbach”, K. Marx dezvoltă lipsa fundamentală a materialismului feuerbachian cît și a întregului materialism anterior, caracterul său pasiv-contemplativ, neînțelegerea importanței activității revoluționare, „practic-critice” a omului. Marx subliniază rolul hotărîtor al activității practice revoluționare în cunoașterea și transformarea lumii. Deosebit de importantă sub acest raport este teza a unsprezecea: „Filozofii nu au făcut decît să interpreteze lumea în diferite moduri ; important este însă de a o schimba”. În această teză este formulată în termeni concizi deosebirea fundamentală dintre filozofia marxistă și întreaga filozofie anterioară, inclusiv materialismul premarxist, și este exprimat clar caracterul eficient, transformator al teoriei create de Marx și Engels, legătura ei indisolubilă cu practica revoluționară.

În opoziție cu Feuerbach, la care omul este considerat dintr-un punct de vedere abstract, neistoric, Marx formulează teza că în realitate esența omului „este ansamblul relațiilor sociale”. Așadar Marx extinde materialismul la explicarea societății omenești.

În momentul cînd și-a scris „Tezele despre Feuerbach”, Marx, după cum spune Engels, terminase deja în linii generale elaborarea teoriei sale materialiste asupra istoriei. După cum își amintește mai tîrziu Marx, în primăvara anului 1845, o dată cu sosirea lui Engels la Bruxelles, ei au hotărît să-și elaboreze împreună concepțiile, ceea ce au și făcut sub forma unei critici a filozofiei germane posthegeliene. Rezultatul acestei munci comune a lui Marx și Engels a fost o lucrare

* Vezi și K. Marx și F. Engels, Opere alese în două volume, vol. II, E.S.P.L.P. 1955, ediția a II-a, pag. 389. — Nota Trad.

amplă, „Ideologia germană”, pe care ei nu au reușit însă s-o tipărească. „Am abandonat — scria Marx mai târziu — manuscrisul nostru criticii rozătoare a șoarecilor, cu atât mai de bunăvoie cu cât ne atinsesem scopul principal — propria noastră lămurire” (K. Marx și F. Engels, Opere alese, vol. I, 1952, pag. 323) *.

„Ideologia germană” este o lucrare excepțional de bogată prin conținutul ei ideologic. În ea și-a găsit o expresie vie revoluția în gândire săvârșită de Marx și Engels pe vremea aceea, creînd o adevărată știință a legilor de dezvoltare ale naturii și ale societății.

Un loc important în „Ideologia germană” ocupă elaborarea materialismului istoric, ale cărui teze principale sînt pentru prima oară expuse pe larg în capitolul întii al acestei lucrări.

În „Ideologia germană”, K. Marx și F. Engels formulează și fundamentează teza potrivit căreia existența socială a oamenilor determină conștiința lor socială; ei arată totodată că modul de producție are un rol hotărîtor în întreaga viață socială a oamenilor. În această lucrare sînt caracterizate pentru prima oară cele mai generale legi obiective ale dezvoltării forțelor de producție și ale relațiilor de producție; aici înțelegem importanta noțiune de formație social-economică și o analiză sumară a particularităților fundamentale ale formațiilor care s-au succedat de-a lungul istoriei. Este de menționat însă că în „Ideologia germană” unele noțiuni fundamentale ale teoriei create de Marx și Engels mai sînt desemnate cu termeni pe care ei i-au înlocuit ulterior prin alți termeni, care exprimă cu mai multă claritate conținutul acestor noi noțiuni. Astfel, de pildă, noțiunea relații de producție este exprimată aici prin termenii „mod de relații”, „formă de relații” etc.; în termenul „formă de proprietate” este înglobată de fapt noțiunea de formație social-economică.

Analizînd legile obiective ale dezvoltării societății, Marx și Engels arată că suprastructura politică și ideologică este determinată, în ultimă analiză, de relațiile economice existente pe fiecare treaptă a dezvoltării istorice. În „Ideologia germană” este scos la iveală rolul statului ca instrument prin care își exercită puterea clasa dominantă în economie. Marx

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

și Engels arată că lupta de clasă și revoluțiile sînt forța motrice a dezvoltării istorice.

În „Ideologia germană” și-a găsit o fundamentare științifică mai largă extrem de importanta teză a marxismului cu privire la rolul istoric universal al proletariatului. În această lucrare Marx și Engels formulează pentru prima oară sarcina cuceririi puterii politice de către proletariat. „...Fiecare clasă care năzuiește spre dominație — chiar dacă dominația ei, așa cum este în cazul proletariatului, implică desființarea întregii societăți vechi și a dominației în genere — trebuie să cucerască mai întii puterea politică...” Această teză a lui Marx și Engels conține germenii învățăturii lor cu privire la dictatura proletariatului. După ce au fundamentat această concluzie, Marx și Engels caracterizează în linii generale principalele premise economice, politice și ideologice ale revoluției proletare, precum și deosebirea fundamentală dintre ea și toate revoluțiile anterioare, care constă în primul rînd în faptul că spre deosebire de toate revoluțiile precedente, care au înlocuit o formă de exploatare prin alta, revoluția proletară duce la desființarea oricărei exploatare; revoluția proletară desființează, în ultimă analiză, dominația oricăror clase împreună cu clasele înseși. Relevînd marea rol istoric al revoluției comuniste, Marx și Engels scriu că „revoluția este necesară nu numai pentru că clasa *dominantă* nu poate fi răsturnată în nici un alt mod, ci și pentru că numai în cursul unei revoluții clasa care *răstoarnă* ordinea existentă poate să se descotorosească de întregul putregai vechi și să devină capabilă să creeze temeliiile unei societăți noi”.

Marx și Engels dezvăluie în „Ideologia germană” cauzele apariției și dezvoltării opoziției dintre oraș și sat, dintre munca fizică și munca intelectuală, și arată că aceste opoziții vor fi lichidate în procesul transformării societății prin revoluția proletară.

Deși în „Ideologia germană” Marx și Engels nu se ocupă în mod special de studiul relațiilor economice, în această lucrare sînt formulate o serie de teze extrem de importante care constituie punctul de plecare al economiei politice marxiste. Așa cum scria însuși Marx, această lucrare era menită să pregătească „publicul pentru punctul de vedere al unei economii politice care se situează pe o poziție diametral opusă științei germane de pînă acum”.

Elaborînd materialismul dialectic și materialismul istoric, Marx și Engels nu numai că au înfăptuit o revoluție în filo-

zofie și în concepția asupra istoriei, ci au și înarmat economia politică cu o metodă de cercetare cu adevărat științifică.

În „Ideologia germană” este arătat clar și precis caracterul obiectiv al categoriilor și al legilor economice. În opoziție cu economiștii burghezi, care consideră că legile și categoriile economice ale societății burgheze sînt veșnice și imuabile, Marx și Engels văd în ele expresia teoretică a unor relații sociale trecătoare și istoricește limitate. „...Renta funciară, profitul etc., adevăratele forme de existență ale proprietății private, sînt *relații sociale*, care corespund unei anumite trepte a producției...”.

Introducînd pentru prima oară noțiunea de formație social-economică, noțiune atît de importantă pentru economia politică marxistă, Marx și Engels arată în „Ideologia germană” că pe diferite trepte de dezvoltare istorică „relațiile dintre indivizi se schimbă potrivit cu raporturile dintre indivizi și materialul, uneltele sau produsele muncii” și că formele istorice de proprietate — după terminologia folosită de Marx și Engels în acea perioadă: proprietatea de trib, proprietatea antică, proprietatea feudală și proprietatea burgheză — se succed una după alta. Marx și Engels scot la iveală deosebirile existente între aceste forme de proprietate, subliniind în același timp continuitatea dezvoltării sociale, în sensul că noile generații preiau forțele de producție moștenite de la generațiile anterioare.

Marx și Engels arată că o anumită totalitate de relații de producție („formă de relații”), apărută pe baza forțelor de producție existente în perioada respectivă, fiind în concordanță cu caracterul acestor forțe și constituind o condiție a dezvoltării lor, devine apoi o frînă în dezvoltarea forțelor de producție și intră în contradicție cu ele. Această contradicție își găsește rezolvarea în faptul că „locul formei anterioare de relații, devenită o cătușă, îl ia o formă nouă, care corespunde forțelor productive mai dezvoltate”. Marx și Engels arată că „toate ciocnirile din istorie își au originea în contradicția dintre forțele productive și forma relațiilor” și că această contradicție trebuie „să răbufnească de fiecare dată sub forma unei revoluții”. Prin urmare, aici găsim formulate tezele inițiale ale legii economice a concordanței obligatorii a relațiilor de producție cu caracterul forțelor de producție,

lege descoperită de Marx și Engels, a cărei formulare clasică o aflăm în lucrarea lui Marx „Contribuții la critica economiei politice“.

Marx și Engels aplică această lege la analiza capitalismului. Caracterizînd societatea capitalistă, ei o consideră ca o „formă de relații“ obiectiv necesară și în același timp istoricește trecătoare. Marx și Engels demonstrează că, pe o anumită treaptă de dezvoltare a forțelor de producție, proprietatea privată asupra mijloacelor de producție devine o cătușă care frînează dezvoltarea lor și care va fi în mod inevitabil nimicită de revoluția comunistă. Această revoluție va pune relațiile de producție în concordanță cu forțele de producție.

În „Ideologia germană“ sînt schițate unele trăsături esențiale ale viitoarei societăți comuniste. Marx și Engels consideră că trăsătura distinctivă a acestei societăți va fi aceea că, în comunism, oamenii, folosind în mod conștient legile economice obiective, vor ajunge să domine producția, schimbul, propriile lor relații sociale. Numai în comunism va căpăta fiecare om posibilitatea unei dezvoltări depline și multilaterale a capacităților și înclinărilor sale.

„Ideologia germană“ conține numeroase idei profunde, deosebit de importante pentru o serie întreagă de științe sociale. Astfel aici sînt formulate teze fundamentale ale lingvisticii marxiste. În „Ideologia germană“ Marx și Engels relevă legătura indisolubilă dintre apariția și dezvoltarea limbii, de o parte, și viața materială a societății, procesul activității de muncă a oamenilor, de altă parte. Subliniind unitatea indisolubilă dintre limbă și gîndirea umană, Marx și Engels formulează importanta teză potrivit căreia limba constituie „realitatea nemijlocită a gîndirii“ și „*reprezintă* conștiința practică, ...reală“.

Criticînd concepțiile estetice ale tinerilor hegelieni, Marx și Engels formulează și fundamentează în această lucrare o serie de teze fundamentale ale esteticii marxiste; ei relevă dependența artei și a caracterului creației artistice de viața economică și politică a societății în fiecare etapă concretă a dezvoltării istorice.

Elucidînd esența și rolul gîndirii, al cerințelor intelectuale, intereselor, impulsurilor și emoțiilor omului, arătînd că cauzele hotărîtoare ale schimbării și dezvoltării lor rezidă în viața materială a societății, Marx și Engels pun bazele psihologiei materialist-dialectice, marxiste.

În „Ideologia germană” elaborarea teoriei marxiste este indisolubil legată de analiza critică a gândirii filozofice, social-politice și economice de pînă atunci.

De o mare însemnătate sînt numeroasele incursiuni sumare, dar pline de miez, făcute de Marx în domeniul istoriei filozofiei. Ele cuprind aprecieri pline de conținut cu privire la filozofia materialistă din Grecia antică, precum și la concepțiile unor gânditori aparținînd unor epoci mai tîrzii. În „Ideologia germană” sînt aspru criticate concepțiile filozofice ale diverșilor apologeti ai societății burgheze.

De pe pozițiile materialismului dialectic și ale materialismului istoric, Marx și Engels analizează în mod critic socialismul și comunismul utopic englez și francez.

În „Ideologia germană” găsim de asemenea o serie de scurte expuneri în legătură cu istoria economiei politice burgheze și franceze.

Pornind de la tezele fundamentale ale noii concepții elaborate de ei, Marx și Engels desăvîrșesc în această lucrare critica ideilor tînărului hegelian Bruno Bauer, făcută de ei pe larg în „Sfînta familie”. Întemeietorii comunismului științific demască esența reacționară mic-burgheză a concepțiilor filozofice, economice și sociologice ale tînărului hegelian M. Stirner, unul dintre primii ideologi ai anarhismului. Criticînd pe Bauer și Stirner, Marx și Engels supun unei analize critice întreaga filozofie a tinerilor hegelieni, precum și filozofia lui Hegel și filozofia idealistă în genere.

În „Ideologia germană” este demascată esența reacționară a concepțiilor mic-burgheze ale „adevăraților socialiști” germani, care, propovăduind ideea mic-burgheză sentimentală a „iubirii universale de oameni”, propagau în fond ideea păcii între clase. Această propagandă era extrem de periculoasă și de dăunătoare în Germania de dinainte de revoluție, unde lupta tuturor forțelor democratice ale poporului împotriva absolutismului și relațiilor feudale devenea tot mai ascuțită și, paralel cu aceasta, se manifestau tot mai persistente contradicțiile dintre proletariat și burghezie. Marx și Engels critică de asemenea naționalismul „adevăraților socialiști”, atitudinea lor arogantă față de celelalte națiuni.

În timpul vieții lui Marx și Engels nu a fost publicat decît capitolul al patrulea din volumul al II-lea al „Ideologiei germane”. După moartea lui Engels, manuscrisul „Ideologiei ger-

mane" a încăput pe mâinile liderilor oportuniști ai social-democrației germane, care l-au ținut multă vreme sub obroc. Întreaga lucrare, în forma în care ne-a parvenit, a fost publicată de Institutul de marxism-leninism în limba germană în 1932, iar în limba rusă în 1933.

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

Din prefața Institutului de marxism-leninism
de pe lângă C.C. al P.S.U.G.

Volumul de față al ediției germane nu coincide întru totul cu volumul corespunzător apărut în limba rusă sub îngrijirea Institutului de marxism-leninism de pe lângă C.C. al P.C.U.S. În textul volumului nostru, „Tezele despre Feuerbach” apar așa cum au fost formulate de Marx în caietul său de însemnări din anii 1844—1847; în „Anexele” la volum „Tezele” apar așa cum au fost publicate de Engels în 1888 *. Noi considerăm rațional ca lucrarea lui Engels „Adevărații socialiști” să intre în volumul al 4-lea al ediției noastre, deoarece este organic legată de alte lucrări care vor apărea în acel volum.

Textul a fost verificat după originale, asemenea și citatele făcute de Marx și Engels, în măsura în care am avut la dispoziția noastră lucrările originale respective.

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

* În ceea ce privește așezarea celor două versiuni ale „Tezelor” în ediția de față, vezi adnotarea 1, pag. 589. — *Nota Trad.*

KARL MARX
și
FRIEDRICH ENGELS

1845—1846

11

3. De-esse per se vel in
essentia = in substantia, in esse
sub per se essentia

11

Filozofii nu au făcut decît să *interpreteze* lumea în diferite moduri; important este însă de a o *schimba*.

Facsimilul tezei a 11-a despre Feuerbach
din carnetul de note al lui Marx

K. Marx

Teze despre Feuerbach¹

1

Principala lipsă a oricărui materialism de pînă acum (inclusiv materialismul lui Feuerbach) este că obiectul, realitatea, sensibilul este luat numai sub forma *obiectului* sau a *contemplării*, și nu ca *activitate omenească sensibilă*, ca *practică*, deci nu subiectiv. Așa se face că latura *activă* a fost dezvoltată nu de materialism, ci de idealism, care însă a dezvoltat-o în mod abstract, deoarece idealismul, firește, nu cunoaște activitatea reală, sensibilă ca atare. Feuerbach vede obiecte sensibile, realmente deosebite de obiectele gîndite, dar activitatea omenească el nu o ia ca activitate *obiectivă*. De aceea, în „Esența creștinismului”, el consideră ca activitate autentic omenească numai activitatea teoretică, în timp ce practica este luată și fixată numai în forma ei de manifestare murdară-mercantilă. De aceea el nu înțelege însemnătatea activității „revoluționare”, a activității „practic-critice”.

2

Problema dacă gîndirea omenească ajunge la adevărul obiectiv nu este o problemă teoretică, ci una *practică*. În practică, omul trebuie să dovedească adevărul, adică forța și caracterul real, netranscendent al gîndirii sale. Controversa în jurul realității sau nerealității unei gîndiri care se rupe de practică este o chestiune pur *scolastică*.

3

Teoria materialistă care afirmă că oamenii sînt produsul împrejurărilor și al educației și că, prin urmare, oamenii se schimbă datorită unor împrejurări noi și unei educații noi uită că și împrejurările sînt schimbate de oameni și că educatorul

însuși trebuie să fie educat. De aceea teoria aceasta ajunge în mod necesar să împartă societatea în două părți, dintre care una se ridică deasupra societății (de pildă la Robert Owen).

Coincidența dintre schimbarea împrejurărilor și schimbarea activității omenești poate fi privită și înțeleasă în mod rațional numai ca *practică revoluționară*.

4

Feuerbach pornește de la faptul autoînstrăinării religioase, al dedublării lumii într-o lume religioasă, imaginară, și una reală. El se limitează să reducă lumea religioasă la fundamentul ei profan și nu observă că după această reducere principalul rămîne abia de făcut. Și anume, împrejurarea că fundamentul profan se desprinde de sine însuși și se transpune în nori ca o împărăție independentă, nu poate fi explicată decît prin faptul că însuși acest fundament profan este în sine scindat și contradictoriu. Prin urmare, acest fundament profan trebuie mai întîi înțeles în contradicția lui și apoi revoluționat în practică prin înlăturarea acestei contradicții. Prin urmare, după ce, de pildă, dezlegarea misterului familiei sfinte a fost găsită în familia pămîntească, ațeasta din urmă trebuie ea însăși să fie supusă unei critici teoretice și revoluționată în practică.

5

Nemulțumit cu *gîndirea abstractă*, Feuerbach face apel la *contemplarea senzorială*; dar el nu privește sensibilul ca activitate umană *practică*, sensibilă.

6

Feuerbach reduce esența religioasă la esența *umană*. Dar esența umană nu este o abstracție inerentă individului izolat. În realitatea ei, ea este ansamblul relațiilor sociale.

De aceea Feuerbach, care nu se ocupă de critica acestei esențe reale, este nevoit :

- 1) să facă abstracție de mersul istoriei, să considere sentimentul (Gemüt) religios în mod izolat și să presupună un individ uman *abstract-izolat* ;

- 2) de aceea la el esența umană nu poate fi privită decît ca „specie”, ca generalitate lăuntrică, mută, care unește numai prin legături *naturale* mulțimea indivizilor.

7

De aceea Feuerbach nu vede că „sentimentul religios” este el însuși un *produs social* și că individul abstract analizat de el aparține în realitate unei forme sociale determinate.

8

Viața socială este, în fond, *practică*. Toate misterele care împing teoria spre misticism își găsesc dezlegarea rațională în practica omenească și în înțelegerea acestei practici.

9

Punctul cel mai înalt la care poate ajunge materialismul *contemplativ*, adică materialismul care nu concepe lumea sensibilă ca activitate practică, este contemplarea individului izolat în cadrul „societății civile”.

10

Punctul de vedere al vechiului materialism este societatea „civilă”; punctul de vedere al noului materialism este societatea *omenească*, sau omenirea care s-a socializat.

11

Filozofii nu au făcut decît să *interpreteze* lumea în diferite moduri; important este însă de a o *schimba*.

Karl Marx

Friedrich Engels

Ideologia germană

Critica filozofiei germane contemporane
în persoana reprezentanților ei
Feuerbach, B. Bauer și Stirner și a socialismului german
în persoana diferiților lui profeți ²

Scris în 1845—1846

Publicat pentru prima oară în limba germană, după manuscrisul original, de către Institutul Marx—Engels—Lenin, Moscova, 1932

Mai multe pasaje din manuscrisul „Ideologiei germane” sînt deteriorate ; după cum a spus chiar Marx, ele au avut de suferit de pe urma „criticii rozătoare a șoarecilor”, ceea ce se vede de altfel din facsimilul paginii de manuscris „III. Sfîntul Max”. În ediția de față pasajele deteriorate au fost reconstituite pe baza frînturilor de frază care s-au păstrat, și au fost incluse în paranteze drepte. Intercalările necesare, de altfel puține la număr, făcute de redacția germană, apar de asemenea în paranteze drepte. Lipsa unor pasaje în manuscris a fost indicată prin note de subsol. Notele marginale ale lui Marx și Engels, existente în manuscris, apar ca note de subsol, cu mențiunea că sînt note marginale. Tot ca note de subsol apar și acele pasaje din manuscris care au fost șterse de Marx și de Engels, dar care, cuprinzînd propoziții complete, constituie un indiciu pentru dezvoltarea unor anumite idei.

Vol. I

[Critica filozofiei
germane contemporane
în persoana reprezentanților ei
Feuerbach, B. Bauer și Stirner]

Prefață

Pînă acum oamenii și-au creat întotdeauna reprezentări false despre ei înșiși, despre ceea ce sînt sau ar trebui să fie. Ei și-au statornicit relațiile potrivit cu reprezentările lor despre dumnezeu, despre omul model etc. Plăsmuirile minții lor au început să-i domine. Ei, creatorii, s-au plecat în fața creațiilor lor. Să-i eliberăm de himerele, de ideile, de dogmele și de ființele imaginare sub al căror jug lîncezesc. Să ne răzvrătim împotriva acestei dominații a ideilor. Să-i învățăm să înlocuiască aceste ficțiuni cu idei care corespund esenței omului, spune unul ; să-i învățăm să aibă o atitudine critică față de ele, spune altul ; să-i învățăm să și le scoată din cap, spune un al treilea, și... realitatea existentă se va năru.

Aceste nevinovate și puerile fantezii formează miezul filozofiei celei mai noi, filozofia tinerilor hegelieni, pe care în Germania nu numai publicul o primește cu un sentiment de spaimă și de profund respect, ci și înșiși eroii filozofici o oferă cu conștiința solemnă a pericolului atotrăscolitor pe care ea îl reprezintă și a nelegiuitei ei neîndurări. Primul volum al lucrării de față are ca scop să demaște aceste oi care se consideră lupi și sînt socotite ca atare, să arate că behăitul lor nu face decît să repete într-o formă filozofică reprezentările bürgerilor germani, că lăudăroșeniile acestor comentatori filozofici nu fac decît să oglindească sărăcia realității germane. Această lucrare are ca scop să distrugă aureola luptei filozofice împotriva umbrelor realității, precum și orice încredere în această luptă, care este pe placul visătorului și molaticului popor german.

Un isteț și-a băgat o dată în cap că oamenii se înecă numai fiindcă ar fi stăpîniți de *ideea greutății*. Dacă și-ar scoate din cap această idee, declarînd-o, de pildă, o superstiție, o idee religioasă, ei ar fi în afară de orice pericol de înec. O viață

întreagă el a combătut iluzia greutății, despre ale cărei urmări nefaste statistica îi furniza mereu noi și numeroase dovezi. Acest isteț a fost prototipul filozofilor revoluționari germani contemporani *.

* [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori:] Idealismul german nu se deosebește de ideologia tuturor celorlalte popoare prin nici un element specific. Aceasta din urmă consideră și ea că lumea este stăpînită de idei, că ideile și noțiunile sînt principii determinate, că anumite idei constituie misterul lumii materiale, accesibil numai filozofilor.

Hegel a desăvîrșit idealismul pozitiv. În concepția lui, nu numai întreaga lume materială s-a transformat într-o lume a ideilor, ci și întreaga istorie s-a transformat într-o istorie a ideilor. El nu s-a mulțumit să înregistreze lucrurile gîndite, ci a încercat să înfățișeze și actul producerii lor.

Alungați din lumea visurilor lor, filozofii germani protestează împotriva lumii ideilor, căreia îi... reprezentarea... reale, corporale.

Toți criticii filozofici germani afirmă că ideile, reprezentările, noțiunile au dominat pînă acum lumea oamenilor reali și au determinat-o, că lumea reală este un produs al lumii ideilor. Așa continuă să fie și astăzi, dar nu trebuie să continue și de aici înainte. Ei se deosebesc unul de altul prin modul cum vor să mintuiască omenirea, care, după părerea lor, geme sub dominația propriilor ei idei fixe; ei se deosebesc unul de altul prin ceea ce ei califică drept idei fixe, dar sînt toți pătrunși de credința în această dominație a ideilor, de convingerea că actul gîndirii lor critice trebuie să ducă la prăbușirea situației existente, unii din ei închipuindu-și că în acest scop este suficientă activitatea gîndirii lor izolate, în timp ce alții vor să cucerească conștiința generală.

Credința că lumea reală este produsul lumii ideilor, că lumea ideilor [...]

Rătăcindu-se în lumea lor hegeliană a ideilor, filozofii germani protestează împotriva dominației ideilor, a reprezentărilor, care, după părerea lor, adică conform *iluziei* lui Hegel, au produs lumea reală, au determinat-o și au ținut-o sub stăpînirea lor. Ei protestează și pun capăt [...]

Privit sistemului hegelian, ideile, concepțiile au produs, au determinat și au dominat viața reală a oamenilor, lumea lor materială, relațiile lor reale. Discipolii săi răzvrățiți preiau această idee [...]

Germany

The main idea is that the German people are not yet ready for a revolution. The main reason is that the German people are not yet united. The main reason is that the German people are not yet united. The main reason is that the German people are not yet united. The main reason is that the German people are not yet united. The main reason is that the German people are not yet united.

The main idea is that the German people are not yet ready for a revolution. The main reason is that the German people are not yet united. The main reason is that the German people are not yet united. The main reason is that the German people are not yet united. The main reason is that the German people are not yet united.

The main idea is that the German people are not yet ready for a revolution. The main reason is that the German people are not yet united. The main reason is that the German people are not yet united. The main reason is that the German people are not yet united. The main reason is that the German people are not yet united.

Prima pagină a manuscrisului lucrării „Ideologia germană”.
Prefață.

(Scris de mina lui Marx)

I

F e u e r b a c h

Opoziția dintre concepția materialistă și cea idealistă

[Introducere]

După cum anunță ideologii germani, Germania a trăit în anii din urmă o revoluție fără seamăn. Procesul de descompunere a sistemului hegelian, proces care a început cu Strauss, s-a transformat într-o frământare mondială care a cuprins toate „forțele trecutului”. În haosul general se formau imperii puternice, pentru a dispărea iarăși de îndată; pentru o clipă apăreau eroi pe care rivali mai îndrăzneți și mai puternici îi azvîrleau din nou în întineric. A fost o revoluție în comparație cu care revoluția franceză este un joc de copii; a fost o luptă mondială în fața căreia luptele diadohilor³ apar cu totul neînsemnate. Cu o grabă nemaivăzută, un principiu lua locul altuia, eroii gândirii se succedau unul după altul și în ultimii trei ani — 1842—1845 — s-a făcut în Germania o curățenie mai temeinică decît altădată în trei secole.

Toate acestea s-ar fi întîmplat în domeniul gândirii pure.

Oricum ar fi, este vorba de un fenomen interesant: de procesul de putrezire a spiritului absolut. După ce s-a stins într-însul ultima scînteie de viață, diversele părți constitutive ale acestui caput mortuum* au intrat în descompunere, au intrat în noi combinații și au format noi substanțe. Profesioniștii filozofiei, care pînă atunci trăiseră din exploatarea spiritului absolut, s-au năpustit acum asupra noilor combinații. Fiecare se ocupă cît se poate de stăruitor de vînzarea părții care i-a revenit, ceea ce nu putea să nu dea loc la concurență. La început ea a avut un caracter destul de serios și nu depășea cadrul cumsecădeniei burgheze. Mai tîrziu însă, cînd piața germană a ajuns să fie suprasaturată, iar pe piața mondială, în ciuda tuturor eforturilor, marfa nu a putut fi plasată, toată treaba a fost stricată, în maniera germană obișnuită,

* — textual: cap de mort; aici în sensul de rămășițe pămîntești. — *Nota Red.*

prin producție în serie și de fațadă, prin înrăutățirea calității, prin falsificarea materiei prime și a etichetelor, prin cumpărări fictive, polițe de complezență și printr-un sistem de credit lipsit de orice bază reală. Concurența s-a transformat într-o luptă înverșunată, care acum este elogiată și prezentată drept o revoluție de importanță istorică mondială, generatoare de rezultate și de realizări mărețe.

Pentru a putea aprecia cum se cuvine această șarlatanie filozofică, care trezește în inima respectabilului bürger german un binefăcător sentiment național, pentru a învedera meschinăria, mărginirea provincială a întregii mișcări a tinerilor hegelieni și în special contrastul tragicomic dintre adevăratele realizări ale acestor eroi și iluziile pe care și le fac ei despre aceste realizări, este necesar să privim tot bilciul acesta de pe o poziție situată în afara Germaniei *.

A. Ideologia în general, cea germană în special

De la începuturile criticii germane și pînă la cele mai recente eforturi ale ei, aceasta nu a părăsit terenul filozofiei. Toate problemele acestei critici, care, ce-i drept, a fost departe de a cerceta premisele ei general-filozofice, au crescut totuși pe terenul unui anumit sistem filozofic, și anume pe terenul sistemului lui Hegel. Nu numai răspunsurile, ci chiar întrebările ei cuprindeau o mistificare. Această dependență

* [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori:] De aceea, înainte de a proceda la analiza critică a diferiților reprezentanți ai acestei mișcări, vom face câteva observații de ordin general care vor lămurii mai îndeaproape premisele ideologice comune tuturor. Aceste observații vor fi suficiente pentru a caracteriza punctul de vedere al criticii noastre, în măsura cerută pentru înțelegerea și fundamentarea studiilor critice separate care vor urma.

Noi formulăm aceste observații împotriva lui Feuerbach, pentru că este singurul care a făcut totuși un oarecare pas înainte și ale cărui lucrări pot fi analizate de bonne foi [în mod serios].

1. Ideologia în general, filozofia germană în particular

Cunoaștem o singură știință, știința istoriei. Istoria poate fi privită sub două aspecte; ea poate fi împărțită în istoria naturii și istoria omenirii. Dar aceste două aspecte nu pot fi despărțite; atîta timp cît există oameni, istoria naturii și istoria oamenilor se condiționează reciproc. Istoria naturii, așa-zisa știință a naturii, nu ne interesează aici; de istoria oamenilor va trebui să ne ocupăm, deoarece aproape întreaga ideologie se reduce fie la o înțelegere denaturată a acestei istorii, fie la o totală ignorare a ei. Ideologia însăși este numai una dintre laturile acestei istorii.

de Hegel explică de ce nici unul dintre acești proaspeți critici nu a încercat măcar să facă o critică cuprinzătoare sistemului hegelian, deși fiecare dintre ei pretinde că a depășit cadrul filozofiei lui Hegel. Polemica dusă de ei împotriva lui Hegel, și cea pe care o duc între ei înșiși se reduce la aceea că fiecare ia o latură a sistemului hegelian și o opune atît întregului sistem, cît și laturilor luate de ceilalți. La început se luau categorii hegeliene pure, nefalsificate, ca, de pildă, substanță și conștiință de sine; mai tîrziu aceste categorii au fost profanate prin nume mai lumești, ca gen, individ, om etc.

Toată critica filozofică germană de la Strauss și pînă la Stirner se mărginește la critica reprezentărilor religioase*. Drept punct de plecare serveau religia reală și teologia propriu-zisă. La întrebările: ce este conștiința religioasă? ce este reprezentarea religioasă? se dădeau apoi răspunsuri diferite. Progresul consta în aceea că reprezentările metafizice, politice, juridice, morale și alte reprezentări pretins dominante erau încadrate tot în sfera reprezentărilor religioase, sau teologice, și în aceea că conștiința politică, juridică, morală erau declarate conștiință religioasă, sau teologică, iar omul politic, juridic, moral, în ultimă analiză „omul ca atare” („der Mensch“), era declarat om religios. Dominația religiei era presupusă ca ceva dat. Încetul cu încetul orice raport dominant a fost declarat raport religios și transformat în cult: cultul dreptului, cultul statului etc. Peste tot aveai de-a face numai cu dogme și cu credința în dogme. Canonizarea lumii se desfășura pe o scară tot mai largă, pînă ce, în sfîrșit, sfîntul Max, venerabilul, a putut s-o declare, în bloc, sfîntă și să termine astfel cu ea o dată pentru totdeauna.

Bătrînii hegelieni considerau că devine totul clar de îndată ce este redus la cutare sau cutare categorie logică hegeliană. Tinerii hegelieni criticau totul, substituind pretutindeni reprezentări religioase sau declarînd totul drept teologie. Tinerii hegelieni împărtășesc credința bătrînilor hegelieni că în lumea existentă domină religia, noțiunile, generalul. Numai că unii luptă împotriva acestei dominații, pe care o consideră ca o uzurpare, pe cînd ceilalți o proslăvesc ca legitimă.

Întrucît pentru acești tineri hegelieni reprezentările, ideile, noțiunile, și în genere produsele conștiinței, pe care ei o

* [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori:] „...care a afișat pretenția de a fi salvatoarea absolută a lumii de toate relele. Religia a fost considerată tot timpul drept cauza finală a tuturor relațiilor destestate de acești filozofi, drept dușmanul de totdeauna și a fost tratată ca atare.

transformă în ceva de sine stătător, sînt adevăratele cătușe ale oamenilor, după cum pentru bătrînii hegelieni ele reprezintă adevărate elemente de legătură ale societății omenești, este ușor de înțeles că tinerii hegelieni au de luptat numai împotriva acestor iluzii ale conștiinței. Întrucît în închipuirea lor relațiile dintre oameni, întreaga activitate și comportare a oamenilor, cătușele și barierele lor sînt produse ale conștiinței lor, tinerii hegelieni, pe deplin consecvenți, pun în fața oamenilor cerința morală ca ei, oamenii, să-și înlocuiască actuala lor conștiință printr-o conștiință omenească, critică sau egoistă și să înlăture astfel barierele care îi îngrădesc. Această cerință de a schimba conștiința se reduce la cerința de a interpreta altfel ceea ce există, adică de a recunoaște existentul, dîndu-i o altă interpretare. În ciuda frazelor lor pretins „atotguduitoare”, ideologii tineri hegelieni sînt cei mai mari conservatori. Cei mai tineri dintre ei au găsit expresia potrivită pentru activitatea lor, afirmînd că nu luptă decît împotriva „frazelor”. Ei uită însă că acestor fraze ei înșiși nu le opun decît alte fraze și că luptînd numai împotriva frazelor acestei lumi nu luptă de fel împotriva lumii reale, existente. Singurele rezultate la care putea să ducă această critică filozofică se rezumă la unele lămuriri — și acelea unilaterale — în domeniul istoriei religiei creștine; toate celelalte afirmații ale lor nu sînt decît noi înzoronări ale pretenției lor de a fi făcut prin aceste neînsemnate lămuriri descoperiri de importanță istorică mondială.

Nici unuia dintre acești filozofi nu i-a trecut prin minte să-și pună problema legăturii dintre filozofia germană și realitatea germană, dintre critica lor și propriul lor mediu material.

Premisele de la care pornim nu sînt arbitrare, nu sînt dogme; ele sînt premise reale, de care se poate face abstracție numai în imaginație. Este vorba de indivizii reali, de activitatea și de condițiile lor materiale de viață, atît cele pe care le-au găsit gata existente cît și cele pe care le-au creat prin propria lor activitate. Aceste premise pot fi constatate, prin urmare, pe cale pur empirică.

† Prima premisă a oricărei istorii omenești este în mod firesc existența indivizilor umani vii *. De aceea primul fapt con-

* [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori:] Primul act istoric al acestor indivizi, prin care ei încep să se deosebească de animale, nu este actul gîndirii, ci faptul că încep să-și producă mijloacele de trai.

cret care trebuie să fie stabilit este alcătuirea trupească a acestor oameni și raportul dintre ei și restul naturii, raport determinat de această alcătuire. Firește, nu ne putem ocupa aici nici de constituția fizică a omului însuși, nici de condițiile naturale — geologice, oro-hidrografice, climatice — și de alte condiții pe care oamenii le-au găsit gata existente*. Orice istoriografie trebuie să pornească de la aceste baze naturale și de la modificările suferite de ele în decursul istoriei datorită acțiunii oamenilor.

Pe oameni îi poți deosebi de animale prin conștiință, prin religie, prin orice vrei. Ei înșiși au început să se deosebească de animale de îndată ce au început să-și producă mijloacele de trai, pas care este condiționat de alcătuirea lor trupească. Producându-și mijloacele de trai, oamenii își produc indirect însăși viața lor materială.

Modul în care oamenii își produc mijloacele necesare traiului depinde, în primul rând, de proprietățile mijloacelor de trai pe care ei le-au găsit gata existente și care urmează să fie reproduse. Acest mod de producție trebuie să fie examinat nu numai sub aspectul în care apare ca o reproducție a existenței fizice a indivizilor. El este, într-o măsură și mai mare, un mod determinat de activitate a acestor indivizi, un mod anumit de manifestare a vieții lor, un anumit *mod de viață* al lor. Cum își manifestă indivizii viața, așa sînt ei în realitate. Ceea ce sînt ei coincide deci cu producția lor, atît cu ceea ce produc cît și cu felul *cum* produc. Prin urmare ceea ce sînt indivizii depinde de condițiile materiale ale producției lor.

Această producție apare abia o dată cu *înmulțirea populației*. La rîndul ei, această înmulțire presupune *relații* între indivizi. Forma acestor relații (Verkehr)⁴ este și ea determinată de producție.

Raporturile dintre diferite națiuni depind de gradul în care fiecare dintre ele și-a dezvoltat forțele productive**, diviziunea muncii și relațiile interne. Această teză este unanim recunoscută. Dar nu numai raporturile dintre o națiune și altă, ci și întreaga structură lăuntrică a națiunii depinde de

* [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori:] Aceste relații determină însă nu numai structura corporală naturală, inițială a oamenilor și, mai ales, deosebiri de rasă dintre ei, ci și întreaga ei dezvoltare ulterioară, sau lipsă de dezvoltare, pînă în zilele noastre.

** În această lucrare termenul forțe productive (Produktivkräfte) este folosit, în genere, în sensul de forțe de producție. — *Nota Trad.*

gradul de dezvoltare a producției ei și a relațiilor ei interne și externe. Măsura dezvoltării forțelor de producție ale unei națiuni este indicată în modul cel mai evident de gradul de dezvoltare a diviziunii muncii. Orice forță productivă nouă, în măsura în care nu este o simplă extindere cantitativă a forțelor productive deja cunoscute (de exemplu luarea în cultură a unor noi pământuri), are drept urmare o nouă dezvoltare a diviziunii muncii.

Diviziunea muncii în cadrul unei națiuni duce, în primul rând, la separarea muncii industriale și comerciale de munca agricolă și, implicit, la separarea orașului de sat și la apariția opoziției dintre interesele acestora. Dezvoltarea ulterioară a diviziunii muncii duce la separarea muncii comerciale de cea industrială. În același timp, datorită diviziunii muncii înăuntrul acestor ramuri diferite, se dezvoltă, la rîndul lor, diferite subdiviziuni de indivizi care conlucrează în cutare sau cutare ramură de muncă. Poziția acestor subdiviziuni una față de alta este condiționată de modul de organizare a muncii agricole, industriale și comerciale (patriarhat, sclavagism, stări sociale, clase). La un nivel mai înalt de dezvoltare a relațiilor apar aceleași raporturi și în corelațiile dintre națiuni.

Diferitele trepte de dezvoltare a diviziunii muncii sînt tot atîtea forme diferite ale proprietății, adică fiecare treaptă a diviziunii muncii determină și relațiile dintre indivizi corespunzător cu raportul în care se află ei față de materialul muncii, față de uneltele de muncă și față de produsele muncii.

Prima formă de proprietate este proprietatea de trib⁵. Ea corespunde treptei nedezvoltate a producției, cînd oamenii trăiesc din vînat și din pescuit, din creșterea vitelor sau, cel mult, din cultivarea pămîntului. În cazul din urmă ea presupune existența unor mari întinderi de pămînt încă necultivat. Pe această treaptă, diviziunea muncii este încă foarte slab dezvoltată și se limitează la o extindere a diviziunii naturale a muncii, existente în sînul familiei. De aceea structura socială se mărginește la o lărgire a familiei : căpeteniile patriarhale ale tribului, în subordinea lor membrii tribului, în fine sclavii. Sclavagismul, care într-o formă latentă există în familie, nu se dezvoltă decît treptat, o dată cu înmulțirea populației și a trebuințelor, precum și cu extinderea relațiilor externe atît prin război cît și prin comerțul de schimb.

A doua formă este proprietatea comunitară și de stat din antichitate, care ia naștere mai ales datorită unirii, prin bună

învoială sau prin cucerire, a mai multor triburi într-un singur oraș și în condițiile căreia sclavia continuă să existe. Alături de proprietatea comunitară se dezvoltă acum și proprietatea privată mobilă, iar mai târziu și cea imobiliară, însă ca o formă care derogă de la normă și care este subordonată proprietății comunitare. Cetățenii statului au numai în comun dreptul de a dispune de sclavii lor care muncesc, și chiar prin acest fapt ei sînt legați de forma de proprietate comunitară. Aceasta este proprietatea privată comună a cetățenilor activi ai statului, care față de sclavii lor sînt nevoiți să rămînă în această formă naturală de asociație. De aceea întreaga structură socială bazată pe această temelie și, o dată cu ea, puterea poporului decad în aceeași măsură în care se dezvoltă proprietatea privată imobiliară. Diviziunea muncii este acum mai dezvoltată. Vom întilni pe această treaptă opoziția dintre oraș și sat, mai târziu opoziția dintre statele care reprezintă interesele orașului și acelea care reprezintă interesele satului, iar în sînul orașelor opoziția dintre industrie și comerțul maritim. Relațiile de clasă dintre cetățeni și sclavi sînt pe deplin dezvoltate.

Această concepție despre istorie pare să fie contrazisă de faptul cuceririi. Pînă acum se considera că violența, războiul, jaful, tilhăria etc. constituie forța motrice a istoriei. Aici ne putem opri numai asupra momentelor principale și de aceea luăm numai un exemplu mai izbitor: nimicirea unei vechi civilizații de către un popor barbar, urmată de formarea din temelii a unei noi structuri a societății. (Roma și barbarii, feudalitatea și Galia, Imperiul roman de răsărit și turcii). La poporul barbar cuceritor, războiul mai continuă să fie, așa cum am arătat mai sus, o formă normală de relații, care e folosită cu un zel cu atît mai mare cu cît în modul de producție primitiv tradițional și singurul posibil la un astfel de popor creșterea populației creează necesitatea unor noi mijloace de producție. În Italia, dimpotrivă, populația liberă a dispărut aproape cu desăvîrșire în urma concentrării proprietății funciare (concentrare provocată nu numai de acapararea prin cumpărare și de creșterea datoriilor, ci și de transmiterile prin succesiune, deoarece, în urma desfrîului și a rarității căsătoriilor, vechile ginți dispăreau treptat, iar averea lor trecea în mîna unui număr restrîns de oameni) și a transformării acestei proprietăți în pășune (datorată nu numai unor cauze economice obișnuite, valabile și astăzi, ci și importului

de cereale provenite din jaf și din tributuri, ceea ce a avut drept consecință o lipsă de consumatori pentru grânele italiene); sclavii înșiși piereau mereu și trebuiau neconținut înlocuiți cu alții. Sclavia a rămas baza întregii producții. Plebeii, situați între oamenii liberi și sclavi, nu au depășit niciodată starea de lumpenproletari. În genere Roma nu a fost niciodată ceva mai mult decât un oraș, iar cu provinciile a întreținut o legătură aproape exclusiv politică, care, firește, a putut fi și întreruptă, la rîndul ei, de cutare sau cutare evenimente politice.

O dată cu dezvoltarea proprietății private apar aici pentru prima oară relațiile pe care le vom regăsi — însă pe o scară mai largă — în condițiile proprietății private moderne. Pe de o parte, concentrarea proprietății private, care la Roma a început foarte devreme (dovadă legea agrară a lui Liciniu⁶⁾) și a progresat foarte rapid după războaiele civile și mai ales sub împărați; pe de altă parte, ca o consecință a acestui fapt, transformarea micilor țărani plebei într-un proletariat, care, însă, dată fiind situația sa intermediară între cetățenii cu avere și sclavi, nu a căpătat o dezvoltare de sine stătătoare.

A treia formă este proprietatea feudală sau legată de împărțirea în stări sociale. Dacă pentru antichitate punctul de plecare l-a constituit *orașul* și micul teritoriu care ținea de acesta, pentru evul mediu punctul de plecare l-a constituit *satul*. Această schimbare a punctului de plecare a fost determinată de raritatea populației autohtone și de faptul că aceasta era împrăștiată pe o mare suprafață de pământ, populație pe care venirea cuceritorilor nu a mărit-o cît de cît simțitor. De aceea, în opoziție cu Grecia și cu Roma, dezvoltarea feudală începe pe un teritoriu mult mai vast, pregătit de cuceririle romane și de extinderea agriculturii, legată inițial de aceste cuceriri. Ultimele secole ale imperiului roman aflat în declin și cucerirea lui de către barbari au distrus foarte multe forțe productive; agricultura decade, industria lîncezește din lipsă de posibilități de desfacere, comerțul stagnează sau este întrerupt prin violență, populația satelor și a orașelor scade. Aceste relații existente și modul de înfăptuire a cuceririi, condiționat de aceste relații, au dezvoltat, sub influența organizației militare germanice, proprietatea feudală. Asemenea proprietății de trib și celei comunitare, proprietatea feudală se bazează și ea pe o anumită comunitate, căreia i se opun însă, în calitate de clasă direct produ-

cătoare, nu sclavii, cum a fost cazul în antichitate, ci mici țărani iobași. O dată cu dezvoltarea deplină a feudalismului apare și opoziția față de orașe. Structura ierarhică a proprietății funciare și, legat de aceasta, sistemul cetelor armate au dat nobilimii puterea asupra iobașilor. Ca și proprietatea comunitară antică, această structură feudală a fost o asociație îndreptată împotriva clasei producătoare dominate; numai că forma de asociere și relațiile cu producătorii direcți erau diferite, pentru că și condițiile de producție existente erau diferite.

Acestei structuri feudale a proprietății funciare îi corespundea la orașe proprietatea corporativă, organizarea feudală a meseriilor. Aici proprietatea consta mai ales în munca fiecărui individ. Necesitatea de a se asocia împotriva nobililor asociați care prădau la drumul mare, nevoia de clădiri comune pentru vânzarea mărfurilor într-un timp în care industriașul era totodată și comerciant, concurența crescândă a iobașilor fugiți de pe moșii, care se îmbulzeau spre orașele înfloritoare, și structura feudală a întregii țări au dat naștere *breselor*; datorită faptului că unii meseriași au acumulat treptat, prin economii, mici capitaluri și că numărul meseriașilor rămânea stabil în mijlocul unei populații în creștere, s-a dezvoltat sistemul calfelor și al ucenicilor, care a creat la orașe o ierarhie asemănătoare cu aceea de la sate.

Așadar, în epoca feudală principala formă de proprietate a fost, pe de o parte, proprietatea funciară și munca iobașilor legată de ea, iar pe de altă parte munca proprie în condițiile posedării unui mic capital care domina munca calfelor. Structura acestor două forme de proprietate era determinată de relațiile de producție mărginite: cultivarea slabă și rudimentară a pământului și industria de tip meșteșugăresc. În perioada de înflorire a feudalismului, diviziunea muncii a existat numai într-o mică măsură. În fiecare țară exista opoziția dintre oraș și sat; organizarea pe stări sociale era, desigur, foarte precis conturată, dar în afară de împărțirea în principii, nobili, cler și țărani, la sate, și în meșteri, calfe, ucenici, iar în curînd și plebei zileri, la orașe, nu s-a produs vreo diviziune importantă. În agricultură ea era împiedicată de cultura parcelară, alături de care a apărut industria casnică a țăranilor; în industrie munca nu era de loc divizată în cadrul aceleiași meserii, iar între meserii numai într-o foarte mică măsură. În orașele vechi, separarea industriei de comerț a

existat și mai înainte; în orașele mai noi, ea s-a dezvoltat abia mai târziu, când orașele au stabilit legături între ele.

Reunirea unor teritorii mai vaste în regate feudale constituia o necesitate atât pentru nobilimea funciară cât și pentru orașe. De aceea organizarea clasei dominante, a nobilimii, a avut peste tot în fruntea ei un monarh.

Realitatea este deci următoarea: indivizi bine determinați, îndeletnicindu-se într-un anumit fel cu cutare sau cutare activitate productivă, intră în relații sociale și politice bine determinate. Observația empirică trebuie să scoată la iveală în fiecare caz în parte — pe baza experienței și fără nici o mistificare sau speculație — legătura dintre structura socială și politică, de o parte, și producție, de altă parte. Structura socială și statul se nasc permanent din procesul de viață al unor indivizi bine determinați; dar nu al indivizilor așa cum aceștia ar putea să apară în propria lor imaginație sau în imaginația altora, ci așa cum sînt *în realitate*, adică așa cum acționează, cum produc bunuri materiale, deci așa cum se manifestă activ în cadrul anumitor limite, premise și condiții materiale, independente de bunul lor plac*.

La început, producția ideilor, a reprezentărilor, a conștiinței se împletește direct cu activitatea materială și cu legăturile materiale ale oamenilor, cu acest limbaj al vieții reale. Formarea reprezentărilor, gîndirea, legăturile spirituale dintre oameni mai apar aici ca izvorînd direct din comportarea materială a acestora. Același lucru este valabil și pentru producția spirituală, așa cum se manifestă ea în limbajul politicii, al legilor, al moralei, al religiei, al metafizicii etc. ale unui popor. Oamenii sînt producătorii reprezentărilor, ai ideilor lor etc., dar este vorba de oamenii reali, activi, așa cum sînt determinați de o anumită dezvoltare a forțelor lor productive și a relațiilor corespunzătoare acestei dezvoltări, pînă la cele

* [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori:] Ideile pe care și le fac acești indivizi se referă fie la relațiile dintre ei și natură, fie la relațiile lor reciproce, fie, în sfîrșit, la propria lor structură corporală. Este limpede că în toate cazurile de mai sus aceste idei constituie expresia conștientă — reală sau iluzorie — a relațiilor lor reale și a activității lor reale, a producției lor, a schimburilor lor, a organizării lor sociale și politice. Ipoteza contrară este posibilă numai dacă admitem existența unui spirit aparte, în afara spiritului indivizilor reali, materialmente determinați. Dacă expresia conștientă a relațiilor reale a acestor indivizi este iluzorie, dacă în ideile lor ei răstoarnă realitatea lor cu capul în jos, aceasta nu este decît o consecință a caracterului mărginit al modului lor de activitate materială și al mărginitelor lor relații sociale care rezultă din acest mod.

mai îndepărtate forme ale lor. Conștiința (das Bewusstsein) nu poate fi niciodată altceva decât existența oglindită în conștiință (das bewusste Sein), iar existența oamenilor este procesul real al vieții lor. Dacă în întreaga ideologie oamenii și relațiile dintre ei apar cu capul în jos, ca într-o cameră obscură, acest fenomen decurge și el în aceeași măsură din procesul istoric al vieții lor, așa cum răsturnarea obiectelor pe retină decurge din procesul fizic nemijlocit al vieții lor.

În opoziție totală cu filozofia germană, care coboară din cer pe pământ, aici noi ne ridicăm de pe pământ la cer, adică pornim nu de la ceea ce oamenii spun, de la ceea ce ei își închipuie sau își reprezintă și nici de la oamenii existenți numai în vorbe, de la oamenii gândiți, imaginați, reprezentați, pentru ca de la ei să ajungem la oamenii vii; noi pornim de la oamenii cu adevărat activi și din procesul lor real de viață deducem și dezvoltarea reflexelor și a ecourilor ideologice ale acestui proces de viață. Chiar și plămămurile nebulose din creierul oamenilor sînt produse necesare ale procesului lor de viață material, care poate fi constatat pe cale empirică și este legat de premise materiale. Morala, religia, metafizica și toate celelalte domenii ideologice, precum și formele de conștiință corespunzătoare lor pierd deci aparența că ar fi de sine stătătoare. Ele nu au o istorie, ele nu au o dezvoltare; oamenii, dezvoltînd producția lor materială și relațiile lor materiale, modifică o dată cu această realitate a lor și gândirea lor și produsele gândirii lor. Nu conștiința determină viața, ci viața determină conștiința. Primul fel de a privi lucrurile pornește de la conștiință ca de la un individ viu; al doilea, care corespunde vieții reale, pornește de la indivizii reali, vii, considerînd conștiința numai ca fiind conștiința lor.

Acest mod de a privi lucrurile nu este lipsit de premise. El pornește de la premisele reale și nu le părăsește nici un moment. Premisele sale sînt oamenii, considerați nu într-o izolare și imobilitate imaginară, ci în procesul lor real de dezvoltare, care poate fi observat pe cale empirică și are loc în condiții determinate. De îndată ce este înfățișat acest proces activ de viață, istoria încetează de a mai fi o colecție de fapte moarte, ca la empiriști⁷ — ei înșiși încă abstracti —, sau o activitate închipuită a unor subiecte închipuite, ca la idealisti.

Acolo unde încetează speculația, adică în fața vieții reale, începe deci știința adevărată, pozitivă, înfățișarea activității

practice, a procesului practic de dezvoltare a oamenilor. Vorbăria despre conștiință încetează ; locul ei trebuie să-l ia cunoașterea reală. Înfățișarea realității face ca filozofia de sine stătătoare să-și piardă mediul de existență. Locul ei îl poate lua cel mult sintetizarea rezultatelor celor mai generale care pot fi abstrase din examinarea dezvoltării istorice a oamenilor. Detașate de istoria reală, luate în sine, aceste abstracții nu au nici o valoare. Ele pot servi numai pentru a înlesni sistematizarea materialului istoric, pentru a indica ordinea succesiunii diferitelor sale straturi. Dar, spre deosebire de filozofie, aceste abstracții nu oferă în nici un caz o rețetă sau o schemă după care să poată fi ajustate epocile istorice. Dimpotrivă, dificultățile încep abia atunci când pășim la cercetarea și la sistematizarea materialului, adică la adevărata lui expunere, indiferent dacă este vorba de o epocă trecută sau de cea prezentă. Înlăturarea acestor greutăți este condiționată de premise care în nici un caz nu pot fi arătate aici ; ele rezultă abia din studierea procesului real de viață și a activității indivizilor în fiecare epocă. Spicuiam aici câteva dintre aceste abstracții de care ne servim împotriva ideologiei, și pe care le vom ilustra cu exemple luate din istorie.

[1.] *Istorie*

Adresându-ne germanilor liberi de premise, trebuie să începem prin a constata cea dintâi premisă a oricărei existențe omeneste, deci și a oricărei istorii, și anume că pentru a fi în stare „să facă istorie” oamenii trebuie să aibă posibilitatea de a trăi *. Pentru a trăi este însă nevoie înainte de toate de mâncare și de băutură, de locuință, de îmbrăcăminte și de o seamă de alte lucruri. Primul act istoric este, așadar, producerea mijloacelor necesare pentru satisfacerea acestor nevoi, producerea vieții materiale înșăși. Aceasta constituie într-adevăr un act istoric, o condiție fundamentală a oricărei istorii, condiție care astăzi, ca și cu mii de ani în urmă, trebuie să fie îndeplinită zi de zi și ceas de ceas chiar și numai pentru ca oamenii să poată trăi. Chiar dacă realitatea sensibilă este redusă, ca la sfântul Bruno, la un minim, la un ciomag, ea presupune activitatea de producere a acestui ciomag. De aceea, în orice concepție asupra istoriei trebuie în primul rând să se ia în considerație acest fapt fundamental în toată sem-

* [Notă marginală a lui Marx :] *Hegel*. Condiții geologice, hidrografice etc. Corpul omenesc. Nevoile omului, muncă.

nificația și amploarea lui și să i se dea locul cuvenit. După cum se știe, germanii nu au făcut niciodată acest lucru, din care cauză ei nu au avut niciodată o bază *pămîntească* pentru istorie și, în consecință, nu au avut niciodată un istoric. Francezii și englezii, deși înțelegeau într-un mod extrem de unilateral legătura acestui fapt cu așa-numita istorie, mai ales atîta timp cît au fost captivii ideologiei politice, au făcut totuși primele încercări de a da istoriografiei o bază materialistă, scriind cei dintîi istoria societății civile, a comerțului și a industriei.

Al doilea fapt este că însăși prima nevoie satisfăcută, acțiunea satisfacerii și instrumentul dobîndit pentru această satisfacere duc la noi necesități, iar această creare de noi necesități este primul act istoric. De aici se vede de îndată al cui vlăstar spiritual este marea înțelepciune istorică a germanilor, care consideră că, acolo unde le lipsește materialul pozitiv și unde nu este loc pentru absurdități teologice, politice sau literare, nu există istorie, ci numai „timpul preistoric”, fără să ne lămurească însă cum se săvîrșește trecerea de la această „preistorie” absurdă la istoria propriu-zisă. Pe de altă parte, speculațiile lor de ordin istoric se aruncă cu predilecție asupra acestei „preistorii”, pentru că aici ei se cred la adăpost de invazia „faptului brutal” și totodată pentru că aici pot da frîu liber pornirii lor speculative și pot construi și răsturna mii de ipoteze.

A treia relație care intervine chiar din capul locului în dezvoltarea istorică este aceea că oamenii, care reproduc zilnic propria lor viață, încep să facă alți oameni, încep să se înmulțească; aceasta este relația dintre bărbat și femeie, dintre părinți și copii, *familia*. Mai tîrziu, cînd necesitățile sporite generează noi relații sociale, iar sporirea populației creează noi necesități, această familie, care la început a fost unica relație socială, devine (cu excepția Germaniei) o relație subordonată și în acest caz ea trebuie să fie tratată și studiată pe baza datelor empirice existente, și nu pe baza „noțiunii de familie”, cum se obișnuiește în Germania*. De altfel, aceste

* Construirea de locuințe. Se înțelege de la sine că la sălbatici fiecare familie își are peștera sau coliba ei proprie, iar la nomazi un cort separat. Acest menaj separat devine și mai necesar în urma dezvoltării ulterioare a proprietății private. La popoarele de agricultori gospodăria comună este tot atît de imposibilă ca și cultivarea pămîntului în comun. Un progres însemnat a fost construirea orașelor. În toate perioadele de pînă acum însă, desființarea gospodăriei separate, care nu poate fi despărțită de desființarea proprietății private, a fost imposibilă chiar și din

trei laturi ale activității sociale nu trebuie concepute ca trei trepte diferite, ci numai ca trei laturi sau, pentru a scrie pe înțelesul germanilor, ca trei „momente” care de la începutul istoriei și de la cei dintii oameni au existat concomitent și se mai impun încă și azi istoriei.

Așadar, producerea vieții, atît a celei proprii, prin muncă, cît și a celei străine, prin procreare, apare dintr-o dată ca o dublă relație : pe de o parte ca relație naturală, iar pe de alta ca relație socială, în sensul că presupune colaborarea mai multor indivizi, indiferent în ce condiții, în ce mod și cu ce scop. De aici reiese că un anumit mod de producție sau o anumită treaptă industrială este totdeauna legată de un anumit mod de activitate comună, de o anumită treaptă socială — acest mod de colaborare fiind el însuși o „forță productivă” —, că totalitatea forțelor productive accesibile oamenilor condiționează starea socială și că deci „istoria omenirii” trebuie să fie totdeauna studiată și tratată în legătură cu istoria industriei și a schimbului. Este însă de asemenea limpede că în Germania e imposibil să scrii o asemenea istorie, dat fiind că germanilor le lipsește nu numai facultatea de înțelegere și materialul, ci și „certitudinea” senzorială, iar de cealaltă parte a Rinului nu se poate căpăta nici o experiență în această privință, deoarece acolo nu mai are loc nici un fel de istorie. Vedem deci din capul locului că între oameni există o interdependență materialistă, la fel de veche ca și oamenii înșiși, condiționată de necesități și de modul de producție, interdependență care îmbracă mereu alte forme și de aceea reprezintă o „istorie”, fără a mai avea nevoie de existența vreunui nonsens politic sau religios care să-i unească în plus pe oameni. —

Abia acum, după ce am examinat patru momente, patru laturi ale relațiilor istorice inițiale, constatăm că omul are și

simpul motiv că nu existau condițiile materiale pentru acest lucru. Organizarea unei gospodării comune presupune dezvoltarea mașinilor, a folosirii forțelor naturii și a multor alte forțe productive, de pildă a conductelor de apă, a iluminatului cu gaz aerian, a încălzirii centrale etc., înlăturarea [opoziției] dintre oraș și sat. Fără îndeplinirea acestor condiții, gospodăria comună nu ar fi, la rîndul ei, o forță productivă nouă, ar fi lipsită de orice bază materială, s-ar sprijini pe o bază pur teoretică, adică ar fi o simplă născocire și ar duce numai la o gospodărie de tipul celor din mănăstiri. — Tot ce s-a putut face este concentrarea la orașe și construirea de edificii comune cu destinații bine precizate (închisori, cazărmi etc.). Se înțelege de la sine că desființarea gospodăriei separate nu poate fi despărțită de desființarea familiei (Aufhebung der Familie).

„conștiință” *. Dar nici pe aceasta omul nu o posedă de la început ca conștiință „pură”. „Spiritul” poartă în sine de la bun început blestemul de a fi „împovărat” de materie, care aici apare sub formă de straturi de aer în mișcare, sunete, pe scurt sub formă de grai. Limba este la fel de veche ca și conștiința ; limba este conștiința reală, practică, existentă și pentru alți oameni, și numai astfel existentă și pentru mine însumi, și limba se naște, ca și conștiința, tocmai din nevoia, din necesitatea imperioasă de a comunica cu alți oameni** . Oriunde există o relație, ea există pentru mine ; animalul nu „are relații” cu nimic și în genere nu are relații. Pentru animal, relațiile sale cu alții nu există ca relații. Conștiința este deci din capul locului un produs social și rămîne un produs social atîta timp cît există în genere oameni. La început conștiința este, firește, numai conștiința celui mai apropiat mediu sensibil și a legăturii mărginite cu alte persoane și lucruri din afara individului pe cale de a deveni conștient de sine ; ea este totodată conștiință despre natură, care la început li se opune oamenilor ca o forță cu totul străină, atotputernică și de nebiruit, față de care oamenii se comportă întocmai ca animalele și căreia i se supun ca vitele ; prin urmare aceasta este o conștiință pur animalică despre natură (divinizarea naturii).

Aici se vede imediat că această divinizare a naturii sau această atitudine bine determinată față de natură este condiționată de forma societății, și invers. Aici, ca pretutindeni, identitatea dintre natură și om apare și în faptul că relațiile limitate dintre oameni și natură condiționează relațiile limitate ale oamenilor între ei, iar relațiile limitate ale oamenilor între ei condiționează relațiile limitate dintre ei și natură, tocmai pentru că natura aproape că nu a fost încă modificată de mersul istoriei ; iar pe de altă parte apare conștiința necesității de a intra în legătură cu indivizii din jur, adică începutul conștiinței faptului că în genere omul trăiește în societate. Acest început are un caracter tot atît de animalic ca și însăși viața socială de pe această treaptă ; este o simplă conștiință de turmă, iar omul se deosebește aici de berbec numai prin faptul că la el conștiința ține locul instinctului

* Oamenii au istorie deoarece trebuie să-și producă viața, și anume trebuie s-o producă într-un mod *determinat*. Acest lucru este condiționat de organizarea lor fizică, ca și conștiința lor.

** [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori:]
Relațiile mele cu mediul meu constituie conștiința mea.

sau că instinctul său este un instinct conștient. Această conștiință de berbec sau de trib se dezvoltă mai departe datorită creșterii productivității, înmulțirii necesităților și creșterii populației, care stă la baza primelor două. Totodată se dezvoltă diviziunea muncii, care inițial nu a fost altceva decât diviziunea muncii în actul sexual, apoi o diviziune a muncii ivită de la sine sau „în mod natural” datorită aptitudinilor naturale (de exemplu puterea fizică), datorită necesităților, întâmplării etc. etc. Diviziunea muncii devine o diviziune reală abia din momentul în care apare diviziunea dintre munca materială și cea spirituală *. Din acest moment conștiința își poate închipui, într-adevăr, că este altceva decât cunoașterea practicii existente, că își poate reprezenta *realmente* ceva fără să-și reprezinte ceva real, din acest moment conștiința este în stare să se emancipeze de lume și să treacă la construirea teoriei „pure”, a teologiei, filozofiei, moralei etc. „pure”. Dar chiar atunci când această teorie, teologie, filozofie, morală etc. intră în contradicție cu relațiile existente, acest lucru se poate întâmpla numai datorită faptului că relațiile sociale existente au intrat în contradicție cu forța de producție existentă. De altfel, într-o anumită sferă națională de relații, aceasta se poate întâmpla și datorită faptului că contradicția nu apare înăuntrul acestei sfere naționale, ci între conștiința națională respectivă și practica celorlalte națiuni, adică între conștiința națională și cea generală a unei națiuni **.

De altfel este complet indiferent ce întreprinde conștiința ca atare; din tot acest talmeș-balmeș deducem un singur lucru, și anume că aceste trei momente — forța de producție, condițiile sociale și conștiința — pot și trebuie să intre în contradicție între ele, deoarece *diviziunea muncii* face să fie posibil, ba chiar real faptul că activitatea spirituală și cea materială — plăcerea și munca, producția și consumația — revin unor indivizi diferiți, iar singura posibilitate ca ele să nu intre în contradicție o constituie numai suprimarea diviziunii muncii. Se înțelege, de altfel, de la sine că „fantomile”, „legăturile”, „ființa supremă”, „noțiunea”, „îndoiala” nu sînt decît expresia spirituală, idealistă, reprezentarea individului în aparență izolat, reprezentarea unor cătușe și bariere foarte

* [Notă marginală a lui Marx:] Cu aceasta coincide primul tip de ideologi, *popii*.

** [Notă marginală a lui Marx:] Religie. Germanii cu *ideologia* ca atare.

empirice înăuntrul cărora are loc mișcarea modului de producere a vieții și a formei corespunzătoare de relații.

O dată cu diviziunea muncii — diviziune care conține toate aceste contradicții și care, la rîndul ei, se bazează pe diviziunea naturală a muncii în familie și pe divizarea societății în familii izolate, opuse unele altora — este dată și *repartiția*, și anume repartiția *inegală*, atît cantitativă cît și calitativă, a muncii și a produselor ei, adică proprietatea, al cărei germen, a cărei primă formă apare chiar în familie, unde femeia și copiii sînt sclavii bărbatului. Sclavia în familie, ce-i drept încă foarte rudimentară și latentă, este prima proprietate, care de altfel, chiar în această formă, corespunde pe deplin definiției date de economiștii moderni, potrivit căreia proprietatea este dreptul de a dispune de forță de muncă străină. De altfel diviziunea muncii și proprietatea privată sînt expresii identice: într-una se spune cu privire la activitate ceea ce în cealaltă se spune cu privire la produsul activității.

Mai departe, o dată cu diviziunea muncii este dată și contradicția dintre interesul individului izolat sau al familiei izolate și interesul comun al tuturor indivizilor aflați în relații reciproce; acest interes comun nu există numai în imaginație ca „generalitate”, ci există în primul rînd în realitate ca dependență reciprocă a indivizilor între care este divizată munca. În sfîrșit, diviziunea muncii ne oferă și primul exemplu care arată că atîta timp cît oamenii trăiesc într-o societate care se dezvoltă în mod spontan, atîta timp deci cît există ruptura dintre interesul particular și cel general, cît împărțirea activității nu se face în mod voluntar, ci în mod spontan, activitatea proprie a omului devine pentru el o putere străină, opusă lui, care îl subjugă în loc ca el s-o stăpînească. Căci, de îndată ce apare diviziunea muncii, fiecare capătă un cerc de activitate exclusiv, bine determinat, care îi este impus și din care nu poate ieși; el este vînător, pescar sau păstor, ori critic critic, și trebuie să rămînă ceea ce este dacă nu vrea să rămînă fără mijloace de trai, în timp ce în societatea comunistă, în care nimeni nu este limitat la un cerc de activitate exclusiv, ci fiecare se poate perfecționa în orice ramură ar dori, societatea reglementează producția generală și tocmai prin aceasta îmi dă posibilitatea să fac azi un lucru și mâine altul, să vînez în cursul dimineții, să pescuiesc după amiază, să mă ocup cu creșterea vitelor seara și după cină să mă consacru criticii, după pofta inimii mele, fără să devin vreodată vînător, pescar, păstor sau critic. Această fixare a activității

sociale, această consolidare a propriului nostru produs într-o forță materială care ne domină, care scapă controlului nostru, care contravine așteptărilor noastre și zădărnicește planurile noastre este unul dintre momentele principale ale dezvoltării istorice de pînă acum. Tocmai din cauza acestei contradicții dintre interesul particular și cel obștesc, interesul obștesc, întruchipat în *stat*, capătă o formă de sine stătătoare, separată de adevăratele interese individuale și generale, și în același timp caracterul iluzoriu al unui interes comun. Dar aceasta are loc întotdeauna pe baza reală a legăturilor existente în fiecare conglomerat de familii sau de triburi, ca, de exemplu, legăturile de sînge, de limbă, legăturile decurgînd din diviziunea muncii pe scară mai largă și din alte interese, și mai ales, după cum vom arăta mai departe, pe baza intereselor claselor, care, determinate fiind de diviziunea muncii, se cristalizează înăuntrul fiecărui conglomerat uman de acest gen și dintre care una le domină pe toate celelalte. De aici rezultă că toate luptele dinăuntrul statului, lupta dintre democrație, aristocrație și monarhie, lupta pentru dreptul de vot etc. etc., nu sînt altceva decît forme iluzorii sub care se duc adevăratele lupte între diferitele clase (lucru despre care teoreticienii germani habar nu au, deși în „Deutsch-Französische Jahrbücher” și în „Sfinta familie”⁸ li s-au dat destule indicații în acest sens). Rezultă, de asemenea, că fiecare clasă care năzuiește spre dominație — chiar dacă dominația ei, așa cum este în cazul proletariatului, implică desființarea întregii societăți vechi și a dominației în genere — trebuie să cucerască mai întii puterea politică, pentru ca, la rîndul ei, această clasă să poată prezenta drept interes general interesul ei propriu, lucru pe care este nevoită să-l facă în primul moment. Tocmai pentru că indivizii urmăresc *numai* interesul lor particular, care pentru ei nu coincide cu interesul lor comun — de regulă generalul este o formă iluzorie a comunității —, ei consideră acest interes comun ca un interes „străin” și „independent” de ei, adică ca un interes „general” aparte și specific, sau, cum se întîmplă în cadrul democrației, indivizii înșiși trebuie să se miște în cadrul acestei discordanțe. Pe de altă parte, lupta *practică* a acestor interese particulare, care întotdeauna s-au manifestat *realmente* împotriva intereselor comune și celor aparent comune, face necesară intervenția *practică* a interesului „general” iluzoriu, care se prezintă în calitate de stat, în scopul frînării intereselor particulare. Forța socială, adică forța productivă multiplicată care ia

naștere din colaborarea diferiților indivizi, colaborare condiționată de diviziunea muncii, — această forță socială, ca urmare a faptului că însăși colaborarea nu ia naștere în mod voluntar, ci în mod spontan, le apare acestor indivizi nu ca propria lor forță unită, ci ca o putere străină, exterioară, despre care nu știu de unde provine și încotro se îndreaptă, care deci nu mai poate fi stăpînită de ei, ci, dimpotrivă, trece printr-un șir de faze și trepte de dezvoltare specifice, care sînt nu numai independente de voința și de activitatea oamenilor, ci dirijează chiar această voință și această activitate.

Acestei „înstrăinări”, ca să vorbim pe înțelesul filozofilor, i se poate pune capăt, firește, numai atunci cînd există următoarele două premise *practice*. Pentru a deveni o forță „insuportabilă”, adică o forță împotriva căreia se face revoluție, este necesar ca această înstrăinare să transforme masa omnirii în oameni cu totul „lipsiți de proprietate”, care în același timp să se afle în contradicție cu lumea existentă a bogăției și a culturii; or, aceste două condiții presupun o mare creștere a forței productive, un înalt grad de dezvoltare a acestei forțe. Pe de altă parte, această dezvoltare a forțelor productive (o dată cu care apare și existența empirică a oamenilor pe plan *istoric mondial* în locul celui local) este o premisă practică absolut necesară și din cauză că fără ea nu se obține decît o generalizare a *sărăciei*, iar o dată cu *mizeria crîncenă* ar trebui să reînceapă lupta pentru strictul necesar și ar trebui să repara toată vechea mîrșăvie. Premisa aceasta mai este necesară și din cauză că numai o dată cu această dezvoltare universală a forțelor productive se stabilesc legături *universale* între oameni, fapt datorită căruia, pe de o parte, fenomenul masei „lipsite de proprietate” apare simultan la toate popoarele (concurența generală), astfel încît fiecare dintre aceste popoare devine dependent de răsturnările care au loc la celelalte, și, în fine, locul indivizilor de factură locală mărginită îl iau indivizi de factură *istorică universală*, empiric universali. Fără această premisă 1) comunismul ar putea exista numai ca un fenomen local, 2) înseși *forțele* care stau la baza relațiilor dintre oameni nu s-ar putea dezvolta ca forțe *universale* și deci insuportabile; ele ar rămîne „împrejurări” locale, înconjurate de superstiții, și 3) orice lărgire a relațiilor dintre oameni ar suprima comunismul local. Din punct de vedere empiric, comunismul este posibil numai ca o acțiune a popoarelor dominante care s-ar produce „dintr-o dată”, simultan, ceea ce presupune dezvoltarea universală a forței

productive și a relațiilor mondiale legate de comunism⁹. Altfel, cum ar fi putut proprietatea, de pildă, să aibă în genere o istorie, să îmbrace diferite forme, și cum ar fi putut proprietatea funciară, de exemplu, să se dezvolte, în funcție de diferitele condiții date, în Franța de la forma parcelară la o centralizare în mâini puține, iar în Anglia de la centralizare în mâini puține la forma parcelară, așa cum se petrece într-adevăr acum? Sau cum se face că comerțul, care în fond nu este altceva decît schimbul de produse între diferiți indivizi și între diferite țări, domină întreaga lume prin raportul dintre cerere și ofertă — raport care, după cum spune un economist englez, atîrnă deasupra pămîntului asemenea destinului antic și, cu o mîină invizibilă, împarte între oameni fericirea și nenorocirea, creează și dărîmă imperii, cheamă la viață popoare sau le face să dispară —, în timp ce, o dată cu desființarea bazei, a proprietății private, odată cu reglementarea comunistă a producției care va înlătura înstrăinarea oamenilor de propriul lor produs, va dispărea și această dominație a raportului dintre cerere și ofertă, iar oamenii își vor subordona din nou schimbul, producția și modul lor de a se comporta unii față de alții?

Pentru noi comunismul nu este o *stare* care trebuie creată, un *ideal* căruia va trebui să i se conformeze realitatea. Noi numim comunism mișcarea *reală* care suprimă starea actuală. Condițiile acestei mișcări rezultă din premisa existentă în momentul de față. De altfel existența unei mase de oameni care trăiesc *numai* din munca lor, a unei mase de forță de muncă lipsită de capital sau de posibilitatea unei satisfaceri, fie și limitată, a nevoilor ei și care de aceea se caracterizează nu numai prin pierderea temporară a însăși acestei munci ca sursă de trai asigurată, ci și în genere prin situația ei nesigură, presupune, în virtutea concurenței, existența *pieței mondiale*. Proletariatul poate avea deci numai o existență *istorică mondială*, după cum comunismul, ca acțiune a proletariatului, este posibil numai ca existență „istorică mondială”. Existența istorică mondială a indivizilor înseamnă o existență a indivizilor care este legată direct de istoria mondială.

Forma de relații, care în toate stadiile istorice de pînă acum a fost condiționată de forțele de producție și care, la rîndul ei, condiționează aceste forțe constituie *societatea civilă*, care, așa cum reiese din cele de mai sus, are drept premisă și bază familia simplă și familia compusă, așa-numita alcătuire de trib, și ale cărei determinări mai apropiate sînt

cuprinse în cele spuse mai sus. Se vede deci de pe acum că această societate civilă este adevăratul focar și adevărata arenă a întregii istorii; se vede de asemenea cât de absurdă este concepția de pînă acum asupra istoriei, concepție care, limitîndu-se la acțiuni spectaculoase și răsunătoare, neglijează relațiile reale*.

Societatea civilă cuprinde toate relațiile materiale ale indivizilor în cadrul unui anumit stadiu de dezvoltare a forțelor de producție. Ea cuprinde întreaga viață comercială și industrială într-un anumit stadiu al acesteia, și din acest punct de vedere ea depășește cadrul statului și al națiunii, deși, pe de altă parte, ea trebuie să se afirme în afară ca naționalitate și să se organizeze în interior ca stat. Expresia „societate civilă” a apărut în secolul al XVIII-lea, cînd relațiile de proprietate se cristalizaseră din comunitatea [Gemeinwesen] antică și medievală. Societatea burgheză (bürgerliche Gesellschaft) ca atare se dezvoltă abia o dată cu burghezia; totuși, sub aceeași denumire** a fost desemnată întotdeauna organizarea socială care se dezvoltă direct din producție și din schimb și care formează în toate timpurile baza statului și a oricărei alte suprastructuri idealiste.

[2.] *Despre producerea conștiinței*

În istoria de pînă acum este, fără doar și poate, de asemenea un fapt empiric că, o dată cu lărgirea activității indivizilor și cu transformarea ei în activitate istorică universală, indivizii luați în parte cădeau tot mai mult sub dominația unei forțe străine lor (a cărei apăsare ei și-o reprezentau ca șicană a așa-numitului spirit universal etc.), a unei forțe care a căpătat din ce în ce mai mult caracter de masă și care în ultimă instanță se manifestă ca *piață mondială*. Dar tot așa de empiric este fundamentat și faptul că, o dată cu răsturnarea actualei orînduirii sociale prin revoluția comunistă (despre care vom vorbi mai jos), o dată cu desființarea proprietății private, ceea ce înseamnă același lucru, se desființează această forță atît de misterioasă pentru teoreticienii germani

* [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori:] Pînă în prezent ne-am ocupat în principal numai de o latură a activității omenești: *transformarea naturii* de către oameni. Cealaltă latură *transformarea oamenilor* de către oameni...

Originea statului și relația dintre stat și societatea civilă.

** Expresia „bürgerliche Gesellschaft” înseamnă „societate civilă”, precum și „societate burgheză”. — *Nota Trad.*

și se înfăptuiește eliberarea fiecărui individ în parte, în aceeași măsură în care istoria se transformă cu desăvârșire în istorie universală. Că adevărata bogăție spirituală a individului depinde în întregime de bogăția relațiilor sale reale reiese în mod clar din cele de mai sus. Abia prin aceasta indivizii sînt eliberați de diferitele bariere naționale și locale, capătă o legătură practică cu producția (inclusiv cea spirituală) pe scara întregii lumi și sînt puși în situația de a se putea folosi de această producție omnilaterală a întregului glob (de toate creațiile oamenilor). Dependența *omnilaterală*, această formă primitivă a colaborării *istorice mondiale* a indivizilor, este transformată, datorită revoluției comuniste, în controlul și în dominarea conștiință a acestor forțe, care, născute din acțiunea reciprocă a oamenilor, li se impuneau pînă acum ca forțe complet străine și în această calitate îi dominau. Această concepție poate fi, la rîndul ei, înțeleasă în mod speculativ-idealistic, adică fantastic, ca „generare spontană a speciei” („societatea ca subiect”), și astfel seriile succesive de indivizi aflați în legătură unii cu alții pot fi reprezentate ca un singur individ care săvîrșește misterul autoprocreei. Aici se vede că, deși indivizii se creează *unul pe celălalt* din punct de vedere fizic și spiritual, ei nu se creează singuri pe ei înșiși nici în înțelesul absurdității preconizate de sfîntul Bruno, nici în sensul „Unicului”, al omului „creat”.

Această concepție despre istorie constă, așadar, în a examina procesul real de producție, luînd ca punct de plecare producția materială a vieții nemijlocite și în a concepe forma de relații legată de acest mod de producție și generată de el, adică societatea civilă în diferitele ei stadii, ca bază a întregii istorii; ea constă, de asemenea, în a prezenta activitatea societății civile în sfera vieții de stat și a explica prin ea totalitatea diferitelor produse teoretice și forme de conștiință, ca religie, filozofie, morală etc. etc., precum și în a urmări procesul nașterii lor pe această bază, putîndu-se astfel prezenta procesul în ansamblul lui (deci și interacțiunea diferitelor sale laturi). Spre deosebire de concepția idealistică despre istorie, această concepție nu caută să găsească în fiecare perioadă o categorie, ci rămîne mereu pe *terenul* real al istoriei; ea nu explică practica prin idee, ci explică prin practica materială formarea ideilor și, în consecință, ajunge la rezultatul că nici una dintre formele și produsele conștiinței nu poate fi nimicită prin critică spirituală, prin dizolvare în „conștiința de sine” sau transformare în „năluci”, „fantome”, „trăsneli”

etc., ci numai prin răsturnarea practică a relațiilor sociale reale din care au izvorât aceste aiureli idealiste, că nu critica, ci revoluția este forța motrice a istoriei, ca și a religiei, a filozofiei și a oricărei teorii. Această concepție arată că istoria nu sfârșește prin a se dizolva în „conștiința de sine” ca „spirit din spirit”, ci, dimpotrivă, fiecare treaptă a ei găsește de-a gata un rezultat material dat, o sumă de forțe productive, raporturi istorice formate — între oameni și natură, ca și raporturi între indivizi, transmise fiecărei generații de generația precedentă, găsește o masă de forțe productive, capitaluri și împrejurări, care, deși pe de o parte sînt modificate de noua generație, pe de altă parte însă îi prescriu acesteia propriile ei condiții de viață și îi imprimă o anumită dezvoltare, un caracter aparte. Această concepție arată deci că împrejurările formează oamenii în aceeași măsură în care oamenii creează împrejurările. Această sumă de forțe de producție, capitaluri și forme de relații sociale pe care fiecare individ și fiecare generație o găsește ca pe ceva dat este temelia reală a ceea ce filozofii și-au închipuit a fi „substanța” și „esența omului”, a ceea ce ei au proslăvit și au combătut, este temelia reală ale cărei urmări și influențe asupra evoluției oamenilor nu sînt cîtuși de puțin stînjinite de faptul că, în calitate de „conștiință de sine” și de „Unici”, acești filozofi se revoltă împotriva ei. Aceste condiții de viață pe care diferitele generații le găsesc de-a gata hotărăsc de asemenea dacă zguduirile revoluționare care se repetă periodic în istorie vor fi sau nu destul de puternice pentru a răsturna temeliile a tot ce există ; iar dacă lipsesc aceste elemente materiale ale unei răsturnări totale — adică, pe de o parte anumite forțe de producție și, pe de altă parte, formarea unei mase revoluționare care să se răzvrătească nu numai împotriva unor anumite laturi ale societății de pînă acum, ci și împotriva modului însuși de pînă acum al „producerii vieții”, împotriva „activității totale” pe care ea, societatea, s-a bazat —, atunci, după cum o dovedește istoria comunismului, pentru dezvoltarea practică este absolut indiferent faptul că pînă acum *ideea* acestei revoluții a fost enunțată de sute de ori.

Întreaga concepție de pînă acum despre istorie ori trecea complet cu vederea această bază reală a istoriei, ori o considera cel mult ca un factor secundar care nu are nici o legătură cu procesul istoric. De aceea istoria trebuia scrisă întotdeauna după o schemă aflată în afara ei ; producerea reală a vieții apărea ca ceva preistoric, în timp ce istoria apărea ca

ceva despărțit de viața obișnuită, ca ceva situat în afara și deasupra lumii. Raportul dintre om și natură este astfel exclus din istorie, ceea ce creează o opoziție între natură și istorie. De aceea această concepție nu a putut vedea în istorie decît acțiuni politice spectaculoase, lupte religioase și în genere teoretice, și la tratarea fiecărei epoci istorice în parte a trebuit să împărtășească iluziile epocii respective. De pildă, dacă o epocă își închipuie că este determinată de motive pur „politice” sau „religioase”, cu toate că „religia” și „politica” sînt numai forme ale motivelor ei reale, istoricul ei își însușește această opinie. „Închipuirea”, „ideile” acestor oameni despre practica lor reală se transformă în singura forță determinată și activă care domină și determină practica acestor oameni. Dacă forma primitivă în care apare diviziunea muncii la hinduși și la egipteni generează sistemul castelor în statul și în religia acestor popoare, istoricul crede că sistemul castelor este forța care a dat naștere acestei forme sociale primitive. În timp ce francezii și englezii se lasă călăuziți cel puțin de iluzia politică, care este totuși cea mai apropiată de realitate, germanii se mențin în domeniul „spiritului pur” și fac din iluzia religioasă forța motrice a istoriei. Filozofia istoriei a lui Hegel este ultima consecință, redusă la „expresia” ei „cea mai pură”, a întregii acestei istoriografii germane, în care nu este vorba de interese reale și nici măcar de interese politice, ci de idei pure, care îi apar apoi și sfintului Bruno ca o înșiruire de „idei” ce se devoră reciproc și pînă la urmă dispar în „conștiința de sine”. Și mai consecvent este sfintul Max Stirner, care nu știe nimic despre istoria reală și căruia procesul istoric îi apare ca o simplă istorie cu „cavaleri”, tîlhari și fantome, de ale cărei viziuni el, firește, nu poate să scape decît prin „sacrilegiu” *. Această concepție este în realitate o concepție religioasă ; ea presupune că omul religios este omul originar de la care pornește întreaga istorie și în închipuirea ei așază producția de fantezii religioase în locul producției reale de mijloace de trai și al producerii vieții însăși. Toată această concepție despre istorie, împreună cu descompunerea ei și cu șovăielile și îndoielile care rezultă de aici, nu este decît o chestiune națională a germanilor și prezintă numai un interes local pentru Germania, cum este, de exemplu, importanța și în ultimul timp frecvent discutată problemă : cum se

* [Nota marginală a lui Marx:] Așa numita istoriografie obiectivă constă tocmai în a concepe relațiile istorice independent de activitate. Caracter reacționar.

poate ajunge propriu-zis „din împărăția lui Dumnezeu în împărăția oamenilor”, ca și cum această „împărăție a lui Dumnezeu” ar fi existat vreodată altundeva decât în fantezie, iar acești bărbați preînvățați nu ar fi trăit totdeauna, fără șoștie, în „împărăția oamenilor” spre care caută acum drumul, și ca și cum sarcina amuzamentului științific — căci altceva nu este decât un amuzament — care își propune să explice caracterul curios al formării acestor imperii teoretice de dincolo de nori nu ar consta, dimpotrivă, tocmai în a dovedi nașterea lor din relații reale pămîntești. În general, acești germani manifestă mereu tendințe de a reduce orice ineptie existentă la o altă ineptie, cu alte cuvinte ei presupun că toate aceste ineptii au într-adevăr un *sens* deosebit care trebuie dezvăluit, pe cîtă vreme în realitate se pune numai problema de a explica aceste fraze teoretice prin relațiile reale existente. Suprimarea reală, practică a acestor fraze, înlăturarea acestor reprezentări din conștiința oamenilor se înfăptuiește, după cum s-a spus mai sus, prin schimbarea împrejurărilor, și nu prin deducții teoretice. Pentru masa oamenilor, adică pentru proletariat, aceste reprezentări teoretice nu există, și, prin urmare, în ceea ce îl privește nu e nevoie să fie suprimate, iar dacă această masă a avut vreodată unele reprezentări teoretice, ca, de exemplu, religia, ele au fost de mult suprimate de împrejurări.

Caracterul pur național al acestor probleme și al soluțiilor lor se vedește și în faptul că acești teoreticieni cred cu toată seriozitatea că elucubrații ca „omul-dumnezeu”, „Omul” etc. ar fi prezidat desfășurarea diferitelor epoci ale istoriei; sfîntul Bruno merge chiar pînă la afirmația că numai „critica și criticii ar fi făcut istoria”. Iar atunci cînd acești teoreticieni se apucă de construcții istorice, ei sar cu cea mai mare grabă peste tot ce a fost înainte, trecînd direct de la „mongoli” la istoria „plină de conținut” propriu-zisă, adică la istoria publicațiilor „Hallische Jahrbücher” și „Deutsche Jahrbücher”¹⁶ și la istoria degenerării școlii hegeliene într-o ciorovăială generală. Toate celelalte națiuni, toate evenimentele reale sînt date uitării, theatrum mundi * este redus la limitele tîrgului de cărți din Lipsca și al certurilor dintre „Critică”, „Om” și „Unic”. Iar dacă teoreticienii noștri se apucă vreodată să trateze teme cu adevărat istorice, cum ar fi, de pildă, istoria secolului al XVIII-lea, ei nu redau decât istoria ideilor, ruptă de faptele și de procesele practice care stau la baza acestora,

* — arena mondială. — *Nota Trad.*

și chiar această istorie ei o expun numai cu scopul de a prezenta perioada respectivă drept o treaptă preliminară, nede-săvârșită, drept precursorare mărginită încă a adevăratei epoci istorice, adică a epocii luptei filozofice germane dintre 1840 și 1844. Potrivit cu acest scop — de a scrie o istorie a timpurilor trecute pentru a prezenta într-o strălucire deosebită gloria unui personaj neistoric oarecare și a fanteziilor sale — ei nu pomenesc cîtuși de puțin evenimentele cu adevărat istorice, nici chiar cazurile de imixtiune cu adevărat istorică a politicii în desfășurarea istoriei, oferindu-ne în schimb o expunere bazată nu pe studii, ci pe construcții arbitrare și pe bîrfeli literare, așa cum a făcut sfîntul Bruno în a sa de mult uitată „Istorie a secolului al XVIII-lea”¹¹. Acești pompoși și aroganți negustori de idei, care se cred infinit mai presus de orice prejudecăți naționale, sînt în realitate mult mai măr-giniți — din punct de vedere național — decît filistinii de prin berării care visează la unificarea Germaniei. Ei nu recunosc drept istorice faptele altor popoare ; ei trăiesc în Germania și numai pentru Germania ; ei transformă cîntecul Rinului¹² într-o cantată religioasă și cuceresc Alsacia și Lorena, prădînd filozofia franceză în loc să prade statul francez, germanizînd ideile franceze în locul provinciilor franceze. Domnul Venedey este un cosmopolit în comparație cu sfinții Bruno și Max, care, proclamînd dominația mondială a teoriei, proclamă implicit dominația mondială a Germaniei.

Din cele expuse se vede de asemenea cît de mult se înșală Feuerbach atunci cînd („Wigand's Vierteljahrsschrift”, 1845, vol. 2)¹³, cu ajutorul determinării „om social”, se declară comunist, transformînd această determinare într-un predicat al „Omului” și considerînd, prin urmare, că poate să transforme într-o simplă categorie cuvîntul „comunist”, care în lumea actuală desemnează pe adeptul unui anumit partid revoluționar. Întreaga deducție a lui Feuerbach în problema relațiilor dintre oameni nu urmărește decît să dovedească că oamenii au și *au avut întotdeauna* nevoie unul de altul. El vrea să stabilească conștiința acestui fapt ; el vrea deci, la fel ca ceilalți teoreticieni, să obțină numai înțelegerea justă a unui fapt *existent*, în timp ce sarcina adevăratului comunist este de a răsturna această realitate existentă. De altfel noi recunoaștem pe de-a-ntregul că Feuerbach, atunci cînd se străduiește să statornicească conștiința *acestui* fapt, merge atît de departe cît poate să meargă în genere un teoretician fără a înceta să fie teoretician și filozof. Caracteristic este

însă că sfinții Bruno și Max pun în locul comunistului real ideea lui Feuerbach despre comunist, lucru pe care ei îl fac în parte și pentru a putea combate comunismul ca „spirit din spirit”, ca o categorie filozofică, ca pe un adversar de aceeași speță, și pe care sfinții Bruno îl face și din interese pragmatice. Ca exemplu care ilustrează recunoașterea și totodată neînțelegerea realității existente, ceea ce este comun încă lui Feuerbach și adversarilor noștri, amintim pasajul din „Filozofia viitorului” unde el demonstrează că existența unui lucru sau a unui om este în același timp și esența sa, că condițiile de existență determinate, modul de viață determinat și activitatea determinată a unui animal sau a unui individ uman sînt ceea ce procură „esenței” sale sentimentul satisfacerii. Orice excepție este privită aici în mod categoric ca un accident, ca o anomalie care nu poate fi schimbată. Prin urmare, dacă milioane de proletari nu sînt cîtuși de puțin satisfăcuți de condițiile lor de viață, dacă „existența” lor [...] *

[...] în realitate și pentru materialistiții *practici*, adică pentru *comuniști*, întreaga problemă este de a revoluționa lumea existentă, de a ataca și de a schimba în mod practic starea de lucruri dată. Dacă la Feuerbach se găsesc pe alocuri asemenea vederi, ele nu depășesc niciodată cadrul unor ipoteze rătăcite și au asupra concepției sale generale o influență mult prea mică pentru a le putea privi altfel decît ca simpli germeni capabili de a se dezvolta. „Concepția” lui Feuerbach despre lumea sensibilă se reduce, pe de o parte, la simpla contemplare a acestei lumi, iar pe de altă parte la senzație; el vorbește despre „omul ca atare”, și nu despre „oamenii istorici reali”. „Omul ca atare” este în realitate „germanul”. În primul caz, în *contemplarea* lumii sensibile el se izbește în mod necesar de lucruri care vin în contradicție cu conștiința și cu simțirea sa și care tulbură armonia pe care el o presupune între toate părțile lumii sensibile, și îndeosebi armonia dintre om și natură **. Pentru a înlătura acest obstacol, el este nevoit să caute scăpare într-o dublă contemplare, care ocupă o situație intermediară între contemplarea obișnuită, care nu vede decît ceea ce „sare în ochi”, și contem-

* Aici manuscrisul se întrerupe. — *Nota Red.*

** N. B. Greșeala lui Feuerbach nu constă în faptul că el subordonează ceea ce sare în ochi, adică *aparența* sensibilă, realității sensibile, constatată printr-o cercetare mai minuțioasă a faptelor sensibile, ci în faptul că în ultimă analiză el nu se poate descurca cu senzualitatea fără s-o privească cu „ochii” *filozofului*, adică prin „ochelarii” lui.

plarea superioară, filozofică, care vede „adevărata esență” a lucrurilor. El nu vede că lumea sensibilă care îl înconjură nu este ceva dat din veci, în mod nemijlocit, mereu identic cu sine însuși, ci un produs al industriei și al stării societății, și anume un produs istoric, rezultatul activității unui șir întreg de generații; fiecare din aceste generații s-a sprijinit pe umerii generației anterioare, a continuat să dezvolte industria acesteia și ansamblul relațiilor ei și a modificat orînduirea ei socială în conformitate cu nevoile schimbate. El nu vede că pînă și obiectele celei mai simple „certitudini senzoriale” îi sînt date numai datorită dezvoltării sociale, datorită industriei și relațiilor comerciale. După cum se știe, cireșul, ca mai toți pomii fructiferi, a început să fie cultivat în zona noastră abia acum cîteva secole, datorită comerțului, și de aceea numai datorită acestei activități a unei anumite societăți dintr-o anumită perioadă, el a putut deveni „certitudine senzorială” pentru Feuerbach.

De altfel, în cadrul acestui mod de a înțelege lucrurile, cînd acestea sînt luate așa cum sînt și cum au luat naștere în realitate, orice problemă filozofică profundă se reduce — după cum vom arăta și mai clar în cele ce urmează — pur și simplu la un fapt empiric. De exemplu, importanta problemă a raportului dintre om și natură (sau chiar, după cum spune Bruno (pag. 110) ¹⁴, „antagonismele din natură și din istorie”, ca și cînd acestea ar fi două „lucruri” despărțite unul de altul, ca și cînd omul nu ar avea mereu în față o natură istorică și o istorie naturală), problemă care a generat toate „operele nespuse de mărețe” ¹⁵ despre „substanță” și „conștiință de sine”, cade de la sine dacă ținem seama de faptul că mult trîmbițata „unitate dintre om și natură” a existat dintotdeauna în industrie, schimbîndu-și aspectul în fiecare epocă în funcție de dezvoltarea mai mică sau mai mare a industriei, la fel cum a existat și „lupta” omului împotriva naturii, care duce la dezvoltarea forțelor sale productive pe o bază corespunzătoare. Industria și comerțul, producția și schimbul de mijloace necesare traiului condiționează repartitia, delimitarea diferitelor clase sociale și, la rîndul lor, sînt condiționate de acestea în formele mișcării lor. Așa se face că la Manchester, de pildă, unde acum 100 de ani nu erau decît roți de tors și războaie de țesut, Feuerbach vede azi numai fabrici și mașini sau că în Campagna di Roma el găsește numai pășuni și mlaștini, în timp ce în epoca lui August ar fi găsit acolo numai vii și vile aparținînd capitaliștilor romani. Feuerbach vorbește mereu

despre contemplare în științele naturii și pomeneste de mistere care nu se dezvăluie decît fizicianului și chimistului ; dar ce-ar fi științele naturii fără industrie și comerț? Chiar și aceste științe „pure” ale naturii își dobîndesc atît scopul cît și materialul abia prin comerț și industrie, prin activitatea sensibilă a oamenilor. Această activitate, această neîncetată muncă și creație sensibilă, această producție este în așa măsură temelia întregii lumi sensibile, în forma în care ea există azi, încît, dacă ar înceta fie și numai pentru un singur an, Feuerbach ar vedea enorme schimbări nu numai în lumea naturii, dar foarte curînd ar dispărea și întreaga omenire, propria lui facultate de contemplare și chiar propria lui existență. Aici se menține, desigur, prioritatea naturii exterioare, și toate acestea nu se aplică, desigur, primilor oameni, născuți prin generatio aequivoca * ; dar această discriminare are sens numai în măsura în care omul este privit ca ceva diferit de natură. De altfel această natură care precede istoria omenirii nu este natura în care trăiește Feuerbach ; este o natură care nu mai există astăzi nicăieri, decît, poate, ca excepție, pe cițiva atoli australieni de origine mai recentă, și ca atare nu există nici pentru Feuerbach.

Este avărat că Feuerbach are față de materialistii „puri” marele avantaj de a înțelege că și omul este un „obiect sensibil” ; dar, fără să mai vorbim de faptul că el îl înțelege numai ca „obiect sensibil”, nu ca „activitate sensibilă” — deoarece și aici Feuerbach se menține în domeniul teoriei și consideră pe oameni nu în conexiunea lor socială dată, nu în cadrul condițiilor lor de viață existente, care au făcut din ei ceea ce sînt —, fără să mai vorbim de acest fapt, el nu ajunge niciodată pînă la oamenii reali, activi, ci se oprește la abstracția „om”, mărginindu-se să recunoască în domeniul simțirii pe „omul real, individual, corporal”, ceea ce înseamnă că el nu cunoaște alte „relații omenești” ale „omului față de om” în afară de dragoste și de prietenie, și chiar și pe acestea numai într-o formă idealizată. El nu face o critică a relațiilor de viață actuale. Prin urmare, el nu ajunge niciodată să conceapă lumea sensibilă ca ansamblul *activității* vii, sensibile a indivizilor care o compun, și de aceea, cînd vede de exemplu în loc de oameni sănătoși o gloată de înfometați scrofuloși, sleiți de muncă și tuberculoși, el este nevoit să recurgă la „contemplarea superioară” și la ideala „nivelare în cadrul

* — generație spontanee. — Nota Trad.

speciei", deci să cadă din nou în idealism tocmai acolo unde materialistul comunist vede necesitatea și în același timp condiția unei transformări atât a industriei cât și a structurii sociale.

În măsura în care Feuerbach e materialist, istoria nu există pentru el, iar în măsura în care ia în considerație istoria, el nu e materialist. La el materialismul și istoria sînt cu totul rupte unul de altul, ceea ce de altfel reiese din cele spuse mai sus*.

Istoria nu este altceva decît succesiunea diferitelor generații; fiecare dintre ele folosește materialele, capitalurile, forțele de producție transmise de toate generațiile precedente; în virtutea acestui fapt, fiecare generație, pe de o parte, continuă în împrejurări complet schimbate activitatea moștenită, iar pe de altă parte modifică vechile împrejurări printr-o activitate complet schimbată. Dar în reprezentarea speculativ denaturată lucrurile sînt înfățișate în așa fel ca și cum istoria ulterioară ar constitui scopul istoriei anterioare, ca și cum, de pildă, descoperirea Americii ar fi avut drept scop să contribuie la izbucnirea revoluției franceze; prin aceasta istoria capătă scopuri speciale și devine o „ființă alături de alte ființe” (cum ar fi „Conștiința de sine, Critica, Unicul” etc.). În realitate însă, ceea ce se desemnează prin cuvintele „menirea”, „scopul”, „germenul”, „ideea” istoriei anterioare nu este altceva decît o abstracție scoasă din istoria ulterioară, o abstracție provenită din influența activă pe care istoria anterioară o exercită asupra celei ulterioare.

Cu cît cercurile care se influențează reciproc se largesc mai mult în cursul acestei dezvoltări, cu cît izolarea inițială a diferitelor naționalități este în mai mare măsură desființată prin perfecționarea modului de producție, prin dezvoltarea legăturilor și prin diviziunea muncii între diferitele națiuni, diviziune produsă în mod spontan datorită acestor factori, cu atît mai mult istoria devine istorie universală. Astfel, dacă, de pildă, în Anglia se inventează o mașină care lasă fără lucru nenumărați muncitori din India și din China și revoluționează întreaga formă de existență a acestor state, această invenție devine un fapt istoric de însemnătate mondială. Sau un alt

* [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autor:] Dacă aici ne oprim totuși mai amănunțit asupra istoriei, o facem numai pentru că prin cuvintele „istorie” și „istoric” germanii înțeleg tot ce vreți, în afară de realitate. Un exemplu strălucit în această privință ne oferă sfîntul Bruno cu mieroasa lui „elocință popească”.

exemplu: zahărul și cafeaua și-au dovedit în secolul al XIX-lea importanța lor istorică mondială prin aceea că lipsa lor, provocată de sistemul continental¹⁶ al lui Napoleon, i-a făcut pe germani să se răzvrătească împotriva lui Napoleon și în felul acesta a devenit baza reală a glorioaselor războaie de eliberare din 1813. De aici rezultă că această transformare a istoriei în istorie universală nu e o simplă acțiune abstractă a „conștiinței de sine”, a spiritului universal sau a vreunei alte fantome metafizice, ci, dimpotrivă, este un fapt absolut material, care poate fi stabilit în mod empiric și pe care îl dovedește prin existența sa orice individ așa cum este el în viață, așa cum mănîncă, bea și se îmbracă.

Ideile clasei dominante sînt în fiecare epocă ideile dominante, ceea ce înseamnă că clasa care reprezintă forța *materială* dominantă a societății este totodată și forța ei *spirituală* dominantă. Clasa care dispune de mijloacele de producție materială dispune totodată și de mijloacele de producție spirituală, așa încît, datorită acestui fapt, îi sînt în general subordonate totodată ideile acelorora cărora le lipsesc mijloacele de producție spirituală. Ideile dominante nu sînt altceva decît expresia ideală a relațiilor materiale dominante sau, cu alte cuvinte, relațiile materiale dominante exprimate sub formă de idei; ele sînt deci expresia relațiilor care fac ca o anumită clasă să fie dominantă și, prin urmare, sînt ideile dominației ei. Indivizii care alcătuiesc clasa dominantă posedă, printre altele, și conștiință și, prin urmare, gîndesc; întrucît ei domină ca clasă și determină întregul cuprins al epocii istorice respective, se înțelege de la sine că ei fac acest lucru în toate domeniile, prin urmare ei domină și ca oameni care gîndesc, ca producători de idei și reglementează producția și repartiția ideilor epocii lor, ceea ce înseamnă că ideile lor sînt ideile dominante ale epocii. De exemplu, într-o epocă și într-o țară în care regalitatea, aristocrația și burghezia își dispută puterea și în care, prin urmare, dominația este împărțită, se afirmă ca idee dominantă teoria separației puterilor, despre care se vorbește ca despre o „lege eternă”.

Diviziunea muncii, despre care am constatat mai sus (pag. [31—33]) că este una dintre forțele principale ale istoriei de pînă acum, se manifestă și în sînul clasei dominante, și anume prin separarea muncii intelectuale de cea materială, astfel încît, în cadrul acestei clase, o parte se prezintă ca gînditori ai acestei clase (ideologii ei activi, capabili de generalizări,

care au făcut din elaborarea iluziilor acestei clase despre ea însăși principalul lor mijloc de trai), pe cînd ceilalți se comportă mai mult pasiv și receptiv față de aceste idei și iluzii, pentru că în realitate ei sînt membrii activi ai acestei clase și au mai puțin timp să-și facă iluzii și idei despre ei înșiși. Înăuntrul acestei clase, scindarea poate evolua chiar pînă la o oarecare opoziție și dușmănie între cele două părți, dar această dușmănie dispăre de la sine în orice ciocnire concretă, cînd pericolul amenință clasa însăși, cînd dispăre pînă și aparența că ideile dominante nu ar fi ideile clasei dominante și că ar poseda o putere diferită de puterea acestei clase. Existența unor idei revoluționare într-o anumită epocă presupune mai întîi existența unei clase revoluționare, despre ale cărei premise s-au spus mai sus cele necesare (pag. [33—36]).

Atunci însă cînd în examinarea procesului istoric despărțim ideile clasei dominante de însăși această clasă, cînd le atribuim o existență de sine stătătoare, cînd fără a ține seama de condițiile în care au fost produse aceste idei și de producătorii lor ne oprim asupra faptului că în cutare epocă au fost dominante cutare sau cutare idei, cînd, prin urmare, lăsăm la o parte baza acestor idei, adică indivizii și situația istorică, atunci putem spune, de exemplu, că în timpul dominației aristocrației au dominat noțiunile de onoare, credință etc., iar în timpul dominației burgheziei noțiunile de libertate, egalitate etc. * În general, însăși clasa dominantă își creează asemenea iluzii. Acest mod de a concepe istoria, care este comun tuturor istoricilor, mai ales începînd din secolul al XVIII-lea înoace, se va izbi în mod necesar de fenomenul că devin dominante idei din ce în ce mai abstracte, adică idei care iau din ce în ce mai mult forma generalității. Într-adevăr, orice clasă nouă, care ia locul clasei dominante dinaintea ei, este nevoită, chiar și numai pentru a-și atinge scopul, să prezinte interesele ei ca interese comune ale tuturor membrilor societății, adică — abstract vorbind — să dea ideilor ei forma generalității, să le înfățișeze ca singurele raționale, general valabile. Clasa re-

* [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori:] Aceste „noțiuni dominante” vor avea o formă cu atît mai generală și mai cuprinzătoare, cu cît clasa dominantă este nevoită să prezinte interesul ei drept interes comun al tuturor membrilor societății. Clasa dominantă își închipuie în general că aceste noțiuni ale ei au dominat și în trecut și le deosebește de noțiunile dominante ale perioadelor anterioare numai prin aceea că le prezintă pe cele dintîi drept adevăruri eterne.

voluționară, prin însuși faptul că se opune unei alte *clase*, se prezintă de la bun început nu ca clasă, ci ca reprezentantă a întregii societăți; ea se prezintă ca masa întreagă a societății în opoziție cu clasa unică, dominantă. Ea poate să facă acest lucru, deoarece la început interesele ei sînt într-adevăr mai legate de interesele comune ale tuturor celorlalte clase nedominante și deoarece, sub presiunea relațiilor de pînă atunci, interesele ei nu au putut încă să se dezvolte ca interese aparte ale unei clase aparte *. Din această cauză, victoria ei folosește și multor indivizi din celelalte clase care nu vin la putere, dar numai în măsura în care îi pune pe acești indivizi într-o situație care le permite să se ridice în rîndurile clasei dominante. Cînd burghezia franceză a răsturnat dominația aristocrației, ea a dat multor proletari posibilitatea de a se ridica deasupra proletariatului, dar numai în măsura în care ei deveneau burghezi. Orice clasă nouă își realizează deci dominația pe o bază mai largă decît aceea a clasei dominante anterioare; în schimb, mai tîrziu, antagonismul dintre clasa nedominantă și aceea care a devenit acum dominantă se dezvoltă devenind cu atît mai ascuțit și mai profund. Aceste două împrejurări fac ca lupta pe care clasa nedominantă trebuie s-o ducă împotriva acestei noi clase dominante să fie îndreptată, la rîndul ei, spre o negare mai hotărîtă și mai radicală a orînduirii sociale de pînă atunci decît au putut s-o facă toate clasele care au năzuit pînă atunci spre dominație.

Toată această aparență că dominația unei anumite clase ar fi numai dominația unor anumite idei va dispărea, firește, de la sine de îndată ce dominația claselor va înceta în genere de a mai fi forma orînduirii sociale, de îndată ce, prin urmare, va dispărea necesitatea de a înfățișa un interes particular ca general sau „generalul” ca dominant.

După ce ideile dominante au fost separate de indivizii dominanți și mai ales de relațiile care izvorăsc dintr-un anumit stadiu al modului de producție, și după ce în felul acesta s-a ajuns la concluzia că în istorie ar domina totdeauna ideile, este foarte ușor ca de la aceste idei diverse să se ajungă prin abstracție la „Idea” („*der Gedanke*”), idea etc. ca factor dominant în istorie, și astfel toate aceste idei și concepte să fie

* [Notă marginală a lui Marx:] Caracterul de generalitate corespunde: 1) clasei împotriva stării, 2) concurenței, relațiilor mondiale etc., 3) forței numerice a clasei dominante, 4) iluziei intereselor *comune* (la început această iluzie e adevărată), 5) autoînșelării ideologilor și diviziunii muncii.

concepute ca „autodeterminări” ale conceptului care se dezvoltă în istorie. În acest caz este și firesc ca toate relațiile oamenilor să poată fi deduse din noțiunea de om, din omul imaginat, din esența omului, din „Om”. Lucrul acesta l-a și făcut filozofia speculativă. La sfârșitul „Filozofiei istoriei”, Hegel însuși mărturisește că „a luat în considerare numai mișcarea progresivă a *conceptului*” și că în istorie a prezentat „o adevărată *teodicee*” (pag. 446). Și acum se poate reveni la producătorii „conceptului”, la teoreticienii, ideologii și filozofii, și să se tragă concluzia că filozofii, gânditorii ca atare, au dominat dintotdeauna în istorie, concluzie care, după cum vedem, a fost enunțată chiar de Hegel. Așadar, toată scamatoria cu ajutorul căreia se dovedește, pe baza materialului istoriei, supremația spiritului (ierarhie la Stirner) se reduce la următoarele trei procedee.

Nr. 1. Ideile indivizilor dominanți, și anume dominanți în virtutea unor rațiuni empirice, în condiții empirice și în calitate de indivizi materiali, trebuie să fie despărțite de acești indivizi dominanți și astfel să se ajungă la constatarea că în istorie domină ideile sau iluziile.

Nr. 2. Trebuie să se pună ordine în această dominație a ideilor, să se dovedească existența unei legături mistice între ideile dominante care se succed. La acest rezultat se ajunge prin aceea că ideile sînt concepute ca „autodeterminări ale conceptului” (acest lucru este posibil, deoarece ideile acestea se înlănțuie într-adevăr prin intermediul bazei lor empirice și pentru că, înțelese *numai* ca idei, ele devin autodiferențieri, distincții făcute de gândire).

Nr. 3. Pentru a se înlătura aspectul mistic al acestui „concept care se determină pe sine”, el este transformat într-o ființă — „conștiința de sine” — sau, pentru a apărea într-o lumină cît mai materialistă, într-o serie de ființe care reprezintă în istorie „conceptul”, și anume în „gînditori”, „filozofi”, ideologi, care la rîndul lor sînt concepuți ca fabricanți ai istoriei, ca „consiliu al străjuitorilor”, ca dominanți *. Prin acest procedeu se înlătură din istorie toate elementele materialiste și se poate da frîu liber propriului Pegas speculativ.

În timp ce în viața obișnuită orice băcan știe foarte bine să deosebească între ceea ce pretinde cineva a fi și ceea ce este el în realitate, istoriografia noastră nu a ajuns încă la

* [Notă marginală a lui Marx :] *Omul ca atare* = „spiritul uman care gîndește”.

această cunoaștere banală. Ea crede pe cuvînt tot ce spune și ce își închipuie despre ea însăși orice epocă.

Această metodă de cercetare istorică, care a dominat în Germania, și cauza pentru care ea a dominat prin excelență în Germania trebuie să fie explicate prin legătura ei cu iluziile ideologilor în genere, de pildă cu iluziile juriștilor, ale oamenilor politici (inclusiv oamenii de stat practicieni), prin închipuirile și denaturările dogmatice ale acestor indivizi. Poziția lor în viața practică, ocupația lor și diviziunea muncii explică cît se poate de simplu această metodă.

[B. Baza reală a ideologiei]

[1.] *Relațiile și forța productivă*

Cea mai mare diviziune a muncii materiale și spirituale este separarea orașului de sat. Opoziția dintre oraș și sat începe o dată cu trecerea de la barbarie la civilizație, de la orînduirea de trib la stat, de la mărginire locală la națiune, și străbate întreaga istorie a civilizației pînă în ziua de azi (Anti-corn-law-league¹⁷). — O dată cu orașul s-a ivit necesitatea administrației, a poliției, a impozitelor etc., într-un cuvînt necesitatea organizării politice comunale și deci a politicii în general. Aici s-a manifestat pentru prima oară împărțirea populației în două mari clase, împărțire bazată nemijlocit pe diviziunea muncii și pe uneltele de producție. Orașul reprezintă faptul concentrării populației, a uneltelor de producție, a capitalului, a necesităților și a mijloacelor de a le satisface, în timp ce satul ilustrează tocmai faptul opus, izolarea și fărîmițarea. Opoziția dintre oraș și sat poate exista numai în condițiile proprietății private. Ea exprimă în forma cea mai crasă subordonarea individului față de diviziunea muncii, față de o anumită activitate care i-a fost impusă, subordonare care face dintr-unul un animal urban mărginit, iar din celălalt un animal rural mărginit, și care reproduce zilnic opoziția de interese dintre ei. Și aici munca este lucrul principal, forța care stă *deasupra* indivizilor, și atîta timp cît această forță există, trebuie să existe și proprietatea privată. Desființarea opoziției dintre oraș și sat este una dintre primele condiții ale unității societății, condiție care, la rîndul ei, depinde de un șir de premise materiale și care, după cum se vede de la prima ochire, nu poate fi înfăptuită numai prin

voință. (Aceste condiții trebuie să fie examinate mai pe larg). Separarea orașului de sat poate fi privită și ca separare a capitalului de proprietatea funciară, ca începutul existenței și dezvoltării unui capital independent de proprietatea funciară, adică a unei proprietăți bazate numai pe muncă și pe schimb.

În orașele pe care evul mediu nu le-a moștenit de la istoria anterioară și care au apărut ca orașe noi, create de șerbi eliberați, felul specific de muncă al fiecărui individ constituia singura lui proprietate, dacă nu socotim micul capital pe care îl aducea cu sine și care consta aproape exclusiv din cele mai necesare unelte meșteșugărești. Concurența șerbilor fugiți care veneau neconținut spre oraș, războiul neîncetat dus de sat împotriva orașului și, de aici, necesitatea unei forțe militare orașenești organizate, legătura pe care o constituia proprietatea comună asupra unui anumit fel de muncă, necesitatea unor clădiri comune pentru vânzarea mărfurilor lor — pe vremea aceea meseriașii erau totodată și negustori — și, implicit, neadmiterea celor neautorizați în aceste clădiri, opoziția de interese dintre diferitele meserii, necesitatea de a proteja meșteșugul învățat cu atâta trudă, precum și organizarea feudală a întregii țări, toate acestea au fost cauzele unirii în bresle a lucrătorilor din fiecare meserie. Nu este cazul să insistăm aici asupra multiplelor modificări survenite în sistemul breslelor ca urmare a dezvoltării istorice ulterioare. Fuga șerbilor spre orașe a continuat fără întrerupere în tot cursul evului mediu. Acești șerbi, persecutați la țară de stăpînii lor, veneau la oraș unul cîte unul și aici găseau o comună organizată, în fața căreia erau neputincioși și în cadrul căreia erau nevoiți să accepte o situație determinată de măsura în care era cerută munca lor și de interesele concurenților lor organizați de la orașe. Acești lucrători care veneau unul cîte unul la oraș nu puteau nicicînd să devină o forță, deoarece, dacă munca lor era o organizație în breaslă și trebuia învățată, meșterii breslași și-i subordonau și îi organizau potrivit intereselor lor; dacă însă munca lor nu trebuia învățată și deci nu era organizată în breaslă, ci o muncă de salahor, ei nu ajungeau niciodată să se organizeze în vreun fel oarecare și rămîneau plebei neorganizată. Necesitatea muncii de salahor la orașe a creat plebea.

Aceste orașe erau adevărate „asociații”, create de necesitatea imediată, de grija pentru ocrotirea proprietății și pentru multiplicarea mijloacelor de producție și a mijloacelor de apărare ale diferiților săi membri. Plebea acestor orașe era

cu totul neputincioasă datorită faptului că era alcătuită din oameni străini unul de altul, veniți acolo unul câte unul, care se aflau neorganizați în fața unei forțe organizate, echipate militărește, care îi supraveghea cu strășnicie. În cadrul fiecărui meșteșug, calfele și ucenicii erau organizați așa cum o cereau interesele meșterilor ; relațiile patriarhale dintre ei și meșterii lor dădeau acestora din urmă o putere îndoită : pe de o parte, meșterii exercitau o influență directă asupra întregii vieți a calfelor, iar pe de altă parte între calfele care lucrau la același meșter exista o legătură reală care îi unea împotriva calfelor celorlalți meșteri și îi separa de acestea ; în fine, calfele erau legate de orînduirea existentă chiar prin interesul lor de a deveni la rîndul lor meșteri. De aceea, în timp ce plebea se răscula, cel puțin uneori, împotriva întregii orînduiri orășenești — răscoale care de altfel, datorită neputinței plebei, nu dădeau nici un rezultat, — calfele se mărgineau la mici ciocniri în cadrul diferitelor bresle, ciocniri indisolubil legate de însăși existența sistemului de breaslă. Marile răscoale ale evului mediu au pornit toate de la sate, dar au rămas fără nici un rezultat tocmai din cauza fărîmițării și stării de înapoiere a țăranilor, rezultată din această fărîmițare.

La orașe, diviziunea muncii între diferitele bresle era încă [cu totul primitivă], iar în cadrul aceleiași bresle, între diferiți lucrători, ea nici nu se practica. Fiecare lucrător trebuia să cunoască o serie întreagă de operații și să știe să facă tot ce trebuia făcut cu uneltele lui ; caracterul limitat al comerțului și legătura slabă dintre orașe, raritatea populației și caracterul mărginit al nevoilor împiedica dezvoltarea diviziunii muncii, astfel încît cine voia să devină meșter trebuia să-și stăpînească meseria, în întregime. Din această cauză, meșteșugarii din evul mediu mai aveau interes să se perfecționeze în profesia lor, să devină iscusiți în meșteșugul lor, interes care se putea ridica pînă la nivelul unui anumit simț artistic primitiv. Din aceeași cauză fiecare meșteșugar din evul mediu era în întregime absorbit de munca sa, manifesta față de ea un devotament nemărginit și îi era mult mai subordonat decît muncitorul modern, căruia munca sa îi este indiferentă.

În aceste orașe, capitalul era un capital format pe cale naturală ; el consta din locuință, unelte, precum și din clientela formată pe cale naturală, moștenită ; din pricina schimbului nedezvoltat și a circulației defectuoase, el nu putea fi

realizat și de aceea era transmis din tată în fiu. Capitalul acesta, spre deosebire de cel modern, nu se evalua în bani, în care caz este indiferent dacă el se află concretizat într-un obiect sau altul, ci era un capital legat direct de munca specifică a posesorului, inseparabil de ea, și ca atare un capital de tip feudal.

Extinderea următoare pe care a căpătat-o diviziunea muncii a constat în separarea producției de circulație, în formarea unei clase aparte de negustori, separare care a fost moștenită în orașele rămase din trecutul istoric (între altele împreună cu populația evreiască) și care a apărut foarte curînd și în orașele nou formate. Astfel a fost creată posibilitatea unor legături comerciale care să depășească împrejurimile imediate, posibilitate a cărei realizare depindea de mijloacele de comunicație existente, de starea securității publice pe drumuri, care era condiționată de situația politică (se știe că în tot evul mediu negustorii călătoreau în caravane înarmate) și de gradul de dezvoltare a nevoilor în regiunile accesibile circulației, nevoi condiționate, la rîndul lor, de nivelul de cultură respectiv.

O dată cu concentrarea legăturilor comerciale în mîinile unei clase aparte, o dată cu extinderea pe care, datorită negustorilor, a luat-o comerțul, trecînd dincolo de împrejurimile imediate ale orașului, apare și interacțiunea dintre producție și circulație. Orașele intră în legătură între ele, se aduc noi unelte de muncă dintr-un oraș în altul, iar separarea producției de circulație provoacă o nouă diviziune a producției între diferitele orașe, astfel încît fiecare dintre ele se specializează în curînd în exploatarea unei ramuri de industrie predominante. Mărginirea locală inițială începe să dispară treptat.

În evul mediu, orășenii din fiecare oraș erau nevoiți să se unească împotriva nobilimii rurale pentru a-și putea apăra viața. Extinderea comerțului și crearea comunicațiilor au făcut ca orașele să cunoască alte orașe, care apărau aceleași interese în lupta împotriva aceluiași adversar. Din numeroasele uniuni locale de orășeni, din diferite orașe s-a născut treptat *clasa* orășenilor, a bürgerilor. Datorită opoziției față de relațiile existente și față de forma de muncă condiționată de aceste relații, condițiile de viață ale diferiților orășeni au devenit condiții comune tuturor și independente de fiecare orășean în parte. Orășenii au creat aceste condiții în măsura în care s-au rupt de sistemul feudal ; la rîndul lor, ei înșiși au

fost creați de aceste condiții în măsura în care au fost condiționați de opoziția lor față de feudalitatea existentă. O dată cu crearea legăturilor dintre diferite orașe, aceste condiții comune s-au dezvoltat, devenind condiții de clasă. Aceleași condiții, același antagonism, aceleași interese trebuiau să genereze în linii mari peste tot aceleași moravuri. Burghezia însăși nu se dezvoltă decît treptat, o dată cu condițiile existentei sale ; la rîndul ei, în funcție de diviziunea muncii, ea se scindează în diferite grupuri și, pe măsură ce toată proprietatea existentă este transformată în capital industrial sau comercial, absoarbe pînă la urmă toate clasele posedante care au existat înainte de ea * (în același timp burghezia transformă majoritatea claselor lipsite de proprietate care au existat înaintea ei și o parte a claselor posedante de mai înainte într-o nouă clasă, proletariatul). Indivizii izolați formează o clasă numai în măsura în care trebuie să ducă o luptă comună împotriva unei alte clase ; în celelalte privințe ei își sînt reciproc ostili în calitate de concurenți. Pe de altă parte, și clasa, la rîndul ei, devine de sine stătătoare față de indivizi, astfel încît aceștia din urmă găsesc dinainte statornicite condițiile lor de viață ; clasa determină poziția indivizilor în viață și totodată soarta lor personală ; ea și-i subordonează. Este un fenomen asemănător cu subordonarea diferiților indivizi față de diviziunea muncii și el poate fi înlăturat numai prin desființarea proprietății private și a muncii însăși **. Am arătat în repetate rînduri cum această subordonare a indivizilor față de clasă se dezvoltă totodată într-o subordonare față de tot felul de idei etc.

Numai de extinderea legăturilor depinde dacă forțele productive create într-o localitate, în special invențiile, rămîn sau nu pierdute pentru dezvoltarea ulterioară. Atîta timp cît legăturile se limitează la vecinătatea imediată, fiecare invenție trebuie să fie făcută din nou în fiecare localitate în parte ; sînt suficiente simple evenimente accidentale, ca năvăliri ale unor popoare barbare sau chiar războaie obișnuite, pentru ca o țară cu forțe productive și necesități dezvoltate să fie pusă în situația de a trebui să reia totul de la capăt. La începutul istoriei, fiecare invenție trebuia să fie făcută

* [Notă marginală a lui Marx :] Ea absoarbe în primul rînd domeniile de muncă aparținînd direct statului, pe urmă toate păturile ± [mai mult sau mai puțin] ideologice.

** În ceea ce privește semnificația expresiei „desființarea muncii”, vezi volumul de față, pag. 66—71, 79, 199. — Nota Red.

din nou în fiecare zi și în mod independent în fiecare localitate în parte. Cît de slab asigurate împotriva pieirii totale sînt forțele productive dezvoltate, chiar în cazul unui comerț relativ întins, o dovedesc fenicienii, ale căror invenții s-au pierdut în cea mai mare parte pentru multă vreme din cauza înlăturării acestei națiuni din comerț, a cuceririi ei de către Alexandru și a decadenței ei, care a urmat după aceasta. La fel s-a întîmplat cu pictura pe sticlă din evul mediu. Abia cînd schimbul devine schimb mondial și se bazează pe marea industrie, cînd toate națiunile sînt atrase în lupta de concurență, abia atunci este asigurată păstrarea forțelor productive create.

Diviziunea muncii între diferite orașe a avut drept consecință nașterea manufacturilor, ramuri de producție care au depășit stadiul breslelor. Cea dintîi înflorire a manufacturii — în Italia și mai tîrziu în Flandra — a avut drept premisă istorică schimbul cu națiunile străine. În alte țări, în Anglia și în Franța de pildă, manufacturile s-au limitat la început la piața internă. În afară de premisele arătate, manufacturile mai au drept premisă o concentrare sporită a populației, în special la sate, precum și a capitalului, care a început să se acumuleze în diferite mîini, parte în bresle, în pofida legilor care reglementau activitatea breslelor, parte la negustori.

Felul de muncă care era din capul locului legat de folosirea unei mașini, fie cît de rudimentară încă, s-a dovedit foarte curînd a fi cel mai apt de dezvoltare. Țesutul, practicat pînă atunci la țară de către țărani ca îndeletnicire secundară menită să le asigure îmbrăcăminte necesară, a fost primul fel de muncă care, datorită extinderii schimbului, a primit un imbold spre dezvoltare continuă. Țesătoria a fost cea dintîi dintre manufacturi și a rămas cea mai importantă dintre ele. Cererea de țesături pentru îmbrăcăminte care a sporit o dată cu înmulțirea populației, acumularea și mobilizarea capitalului natural care încep ca urmare a circulației accelerate, nevoia de articole de lux generată de aceasta și stimulată de extinderea treptată a schimbului în general, toate acestea au dat țesătoriei, atît cantitativ cît și calitativ, un imbold care a smuls-o din forma de producție de pînă atunci. Pe lîngă țărani care țeseau pentru uzul propriu și care au continuat și continuă încă s-o facă și astăzi a apărut la orașe o nouă clasă de țesători, ale căror țesături erau destinate întregii piețe interne, iar de cele mai multe ori chiar piețelor externe.

Țesutul, această muncă care în cele mai multe cazuri nu cere o îndemînare deosebită și care foarte curînd s-a împărțit în nenumărate ramuri, se opunea prin întreaga sa natură cătușelor breslei. De aceea țesutul a fost practicat de cele mai multe ori la sate și în târguri, în care nu exista organizarea de breaslă și care au devenit treptat orașe, în scurt timp chiar cele mai înfloritoare orașe din fiecare țară.

O dată cu apariția manufacturii libere de cătușele breslei s-au schimbat și relațiile de proprietate. Primul pas înainte față de capitalul natural de tip feudal a fost determinat de apariția negustorilor, al căror capital era de la bun început mobil, era capital în sensul modern al cuvîntului, în măsura în care se poate vorbi despre acest lucru în condițiile de atunci. Al doilea pas înainte a fost apariția manufacturii, care la rîndul ei a mobilizat o masă de capital natural și a sporit în genere masa capitalului mobil în comparație cu aceea a capitalului natural.

Manufactura a devenit în același timp un refugiu pentru țăranii care nu erau primiți în bresle sau erau prost plătiți de către acestea, așa cum înainte orașele, cu breslele lor, serviseră de refugiu pentru țăranii (asupriți de nobilimea rurală).

Concomitent cu apariția manufacturilor a început o perioadă de vagabondaj, provocată de desființarea cetelor feudale și a armatelor de strînsură care serviseră regilor împotriva vasalilor, de ameliorarea agriculturii și de transformarea în pășuni a unor mari întinderi de pămînt arabil. Chiar de aici se vede că acest vagabondaj era strîns legat de descompunerea feudalismului. Încă în secolul al XIII-lea au fost perioade de vagabondaj de felul acesta, dar abia la sfîrșitul secolului al XV-lea și la începutul secolului al XVI-lea el devine un fenomen general și permanent. Vagabonzii aceștia, care erau atît de numeroși încît numai Henric al VIII-lea al Angliei a pus să fie spînzurați 72.000 dintre ei, numai cu foarte mare greutate și abia după o îndelungată împotrivire din partea lor au putut fi determinați să muncească, după ce fuseseră aduși în stare de mizerie extremă. Manufacturile, care au înflorit rapid, în special în Anglia, i-au absorbit treptat.

O dată cu apariția manufacturii, diferitele națiuni au intrat în relații de concurență, în luptă comercială, care era dusă prin războaie, tarife vamale protecționiste și prohibiții, în timp ce înainte, în măsura în care întrețineau legături re-

ciproce, națiunile practicau între ele un schimb pașnic. De acum încolo comerțul capătă o însemnătate politică.

O dată cu apariția manufacturii s-au schimbat și relațiile dintre muncitor și patron. În bresle au existat relații patriarhale între calfe și meșteri; în manufactură locul acestor relații îl iau relațiile bănești dintre muncitor și capitalist. Dacă la sate și în orașele mici aceste relații au păstrat o nuanță patriarhală, în orașele mai mari, cu adevărat manufacturiere, acest colorit patriarhal a dispărut cu desăvârșire chiar în perioada inițială.

Manufactura și, în genere, dezvoltarea producției au luat un avânt enorm, datorită extinderii schimbului în urma descoperirii Americii și a căii maritime spre Indiile orientale. Noile produse importate din aceste țări, mai ales marile cantități de aur și de argint intrate în circulație care au schimbat radical relațiile dintre clase și au dat o grea lovitură proprietății feudale funciare și oamenilor muncii, expedițiile puse la cale de aventurieri, colonizarea și, în primul rând, lărgirea piețelor și transformarea lor într-o piață mondială, lucru care a devenit posibil acum și care se realiza în proporții din ce în ce mai mari, toate acestea au generat o nouă fază a dezvoltării istorice, asupra căreia nu e locul să ne oprim aici amănunțit. Prin colonizarea noilor pământuri descoperite, lupta comercială dintre națiuni a fost din nou alimentată și, în consecință, a luat o amploare mai mare și a devenit mai înverșunată.

Extinderea comerțului și a manufacturii a grăbit acumularea capitalului mobil, pe când în bresle, care nu primiseră nici un stimulent pentru sporirea producției, capitalul natural a rămas stabil sau chiar a scăzut. Comerțul și manufactura au creat marea burghezie, pe când în bresle s-a concentrat mica burghezie, care acum, spre deosebire de ceea ce a fost înainte, nu mai domina în orașe, ci, dimpotrivă, trebuia să se supună dominației marilor negustori și proprietari de manufacturi*. De aici decăderea breslelor de îndată ce au venit în atingere cu manufactura.

În epoca despre care vorbim, relațiile dintre națiuni au luat două forme diferite. La început, proporțiile infime ale cantităților de aur și de argint care se aflau în circulație au dus la interzicerea exportului acestor metale; pe de altă

* [Notă marginală a lui Marx:] Micul burghez — starea de mijloc — marea burghezie.

parte, industria, mai întotdeauna importată din străinătate și devenită indispensabilă în legătură cu necesitatea de a se da de lucru populației crescînde a orașelor, nu se putea lipsi de privilegiile care-i puteau fi acordate, bine înțeles, nu numai împotriva concurenței interne, ci mai ales împotriva celei din afară. Prin aceste prohibiții inițiale, privilegiile locale de breaslă au fost extinse asupra întregii națiuni. Tarifele vamale își au obârșia în dările pe care seniorii feudali le percepeau de la negustori, la trecerea acestora prin domeniile lor, pentru a nu-i jefui, dări care mai târziu au fost percepute și de orașe și care la apariția statelor moderne au constituit pentru fisc cel mai comod mijloc de a-și procura bani.

Apariția aurului și argintului american pe piețele europene, dezvoltarea treptată a industriei, avîntul rapid al comerțului și, ca urmare, înflorirea burgheziei neîncadrate în bresle și răspîndirea banilor au dat acestor măsuri o altă semnificație. Statul, care pe zi ce trecea avea tot mai multă nevoie de bani, a menținut din considerente fiscale interdicția de a exporta aur și argint; burghezi, pentru care aceste noi mase de bani aruncate pe piață au constituit obiectul principal al acaparării, au fost pe deplin mulțumiți de aceste măsuri; vechile privilegii au devenit o sursă de venituri pentru guvern și se vindeau pe bani; în legislația vamală au apărut taxele de export, care nu făceau decît să frîneze industria și nu aveau decît scopuri pur fiscale.

A doua perioadă începe la mijlocul secolului al XVII-lea și durează aproape pînă la sfîrșitul secolului al XVIII-lea. Comerțul și navigația se extind mai repede decît manufactura, care joacă un rol secundar; coloniile devin mari consumatori; în urma unor lupte îndelungate, națiunile și-au împărțit piața mondială nou formată care lise deschisese. Perioada aceasta începe cu legile de navigație¹⁸ și monopoliurile coloniale. Concurența dintre națiuni se înlătura pe cît posibil prin tarife, prohibiții, tratate; în ultimă instanță însă lupta de concurență se ducea și se decidea cu ajutorul războaielor (în special războaie navale). Cea mai puternică națiune maritimă, Anglia, obține preponderența în domeniul comerțului și al manufacturii. Aici are loc concentrarea lor într-o singură țară.

Manufactura s-a bucurat mereu de ocrotire: pe piața internă prin tarife vamale protecționiste, pe piața colonială prin monopoliuri, iar pe piața externă, pe cît posibil, prin tarife vamale diferențiale¹⁹. Prelucrarea materiei prime produse

în țară era ocrotită (lână și pînză de in în Anglia, mătase în Franța), exportul de materie primă produsă în țară era interzis (lîna în Anglia), prelucrarea materiei prime importate era neglijată sau chiar cu totul interzisă (bumbacul în Anglia). Națiunea dominantă în comerțul maritim și care avea cele mai multe colonii își asigura, firește, și cea mai mare dezvoltare — cantitativă și calitativă — a manufacturii. În genere, manufactura nu se putea dispensa de măsuri de ocrotire, deoarece la cea mai mică schimbare care se producea în alte țări ea risca să-și piardă piața și să se ruineze; dacă existau condiții cît de cît favorabile, ea putea fi cu ușurință introdusă într-o țară sau alta, dar tocmai de aceea putea fi distrusă cu ușurință. În același timp, datorită modului ei de organizare, în special în cursul secolului al XVIII-lea la sate, ea s-a împletit în așa măsură cu condițiile de existență ale unei mase mari de indivizi, încît nici o țară nu poate îndrăzni să-i pună în joc existența, îngăduind libera concurență. De aceea, în măsura în care reușește să-și exporte produsele, manufactura depinde în întregime de extinderea sau de restrîngerea comerțului și, la rîndul ei, exercită [asupra lui] o influență relativ neînsemnată. Prin aceasta se explică [importanța] ei secundară și influența negustorilor în secolul al XVIII-lea. Negustorii și în special armatorii au fost aceia care au insistat cel mai mult asupra protecționismului de stat și asupra monopolurilor; este adevărat că și proprietarii de manufacturi au cerut și au obținut protecție, dar în ceea ce privește importanța politică ei au rămas întotdeauna în urma negustorilor Orașele comerciale, în special cele maritime, au atins un oarecare nivel de civilizație și au căpătat caracterul unor orașe în care s-a dezvoltat marea burghezie, pe cînd în orașele industriale continua să domine cel mai pronunțat spirit mic-burghez. Comp. Aikin etc. Secolul al XVIII-lea a fost secolul comerțului. Pinto spune răsPICat²⁰: „Le commerce fait la marotte du siècle” * și „Depuis quelque temps il n'est plus question que de commerce, de navigation et de marine” **.

* — „Comerțul este calul de bătaie al secolului”. — *Nota Trad.*

** — „De la un timp incoace nu se vorbește decît despre comerț, navigație și marină” — *Nota Trad.*

Mișcarea capitalului, deși considerabil accelerată, era totuși încă relativ înceată. Fărîmițarea pieței mondiale în părți izolate — fiecare dintre aceste părți fiind exploatată de o altă națiune —, excluderea concurenței dintre națiuni, caracterul greoi al producției însăși și faptul că sistemul bănesc se afla de-abia în primele sale stadii au frînat foarte mult circulația. De aici a rezultat spiritul mercantil, mur-

Această perioadă este caracterizată de asemenea prin ridicarea interdicției asupra exportului de aur și de argint, prin apariția comerțului cu bani, a băncilor, a datoriei publice, a banilor de hîrtie, a speculațiilor cu acțiuni și hîrtii de valoare, a agiotajului pe toate liniile ; ea se caracterizează de asemenea prin dezvoltarea sistemului bănesc în general. Capitalul a pierdut din nou o bună parte din caracterul său natural inițial de care mai era legat.

Dezvoltarea impetuoasă a concentrării comerțului și a manufacturii într-o singură țară — Anglia — în cursul secolului al XVII-lea a creat treptat pentru ea o piață mondială relativă și, prin aceasta, o cerere pentru produsele manufacturate ale acestei țări, cerere care nu mai putea fi satisfăcută de forțele de producție industriale de pînă atunci. Această cerere, care depășea forțele de producție, a fost forța motrice care a determinat apariția celei de-a treia perioade în dezvoltarea proprietății private de la evul mediu încoace, dînd naștere mării industrii : folosirea forțelor naturii în scopuri industriale, producția mașinistă și cea mai dezvoltată diviziune a muncii. Celelalte condiții ale acestei noi faze — libertatea concurenței înăuntru țării, crearea mecanicii teoretice (mecanica, desăvîrșită de Newton, a fost în general în secolul al XVIII-lea cea mai populară știință în Franța și în Anglia) etc. — existau deja în Anglia. (Pretutindeni libertatea concurenței înăuntru țării a trebuit să fie cucerită prin revoluție : 1640 și 1688 în Anglia, 1789 în Franța). Cîrînd concurența a silit fiecare țară care nu voia să-și piardă rolul istoric să-și protejeze manufacturile prin noi măsuri vamale (vechile tarife vamale nu mai erau eficace în lupta împotriva mării industrii), iar scurt timp după aceea să introducă marea industrie, protejînd-o cu ajutorul tarifelor vamale. În pofida acestor măsuri de protecție, marea industrie a universalizat concurența (aceasta din urmă reprezintă libertatea comerțului în practică ; în cadrul ei protecția vamală este numai un paliativ, o măsură de apărare în cadrul libertății comerțului), a creat mijloacele de comunicație și piața mondială modernă, și-a subordonat comerțul, a transformat tot capitalul în capital industrial și a generat astfel circulația ra-

dar și meschin, propriu tuturor negustorilor și tuturor metodelor de negoț de atunci. În comparație cu proprietarii de manufacturi și mai cu seamă cu meseriașii, ei au fost, desigur, mari burghezi ; în comparație însă cu negustorii și cu industriașii din perioada următoare, ei au rămas mic-burghezi. Comp. A. Smith ²¹.

pidă (sistemul bănesc dezvoltat) și centralizarea capitalurilor. Cu ajutorul concurenței universale ea a silit pe toți indivizii să-și încordeze la maximum energia. Oriunde a putut, ea a desființat ideologia, religia, morala etc., iar acolo unde nu a putut, le-a transformat în minciuni vădite. Ea a creat pentru prima oară istoria universală, în sensul că a pus în dependență de întreaga lume satisfacerea nevoilor fiecărei națiuni civilizate și ale fiecărui individ din cadrul acesteia și că a distrus izolarea naturală de pînă atunci a diferitelor națiuni. Ea a subordonat capitalului științele naturii și a răpit diviziunii muncii orice urmă de caracter natural. Ea a distrus în genere legăturile naturale, în măsura în care acest lucru este posibil în cadrul muncii, și a redus toate relațiile naturale la relații bănești. În locul orașelor de altădată, care s-au dezvoltat în mod natural, ea a creat marile orașe industriale moderne, care au apărut peste noapte. Oriunde a pătruns, ea a distrus meseriile și în genere toate treptele anterioare ale industriei. Ea a desăvîrșit victoria orașului comercial asupra satului. [Cea dintîi premisă a ei] este sistemul automat. [Dezvoltarea mării industrii] a creat uriașe forțe productive, pentru care [proprietatea] privată a devenit o cătușă, așa cum breasla devenise o cătușă pentru manufactură și mica producție de la sate pentru meseriile în dezvoltare. Sub domnia proprietății private aceste forțe productive nu cunosc decît o dezvoltare unilaterală, devin pentru majoritate forțe destructive, iar o sumedenie de astfel de forțe productive nici nu-și pot găsi întrebuințare în condițiile proprietății private. Marea industrie a produs peste tot, în linii generale, aceleași relații între clasele societății și prin aceasta a nimicit particularitățile diverselor naționalități. Și, în sfîrșit, în timp ce burghezia fiecărei națiuni mai păstrează încă interesele sale naționale speciale, marea industrie a creat o clasă care la toate națiunile are aceleași interese și care s-a dezbărat de particularismul național, o clasă care este realmente detașată de întreaga lume veche și îi este totodată opusă. Marea industrie face insuportabile pentru muncitor nu numai relațiile sale cu capitalistul, ci și munca însăși.

Se înțelege că marea industrie nu atinge același nivel de dezvoltare în toate localitățile unei țări. Aceasta însă nu ține în loc mișcarea de clasă a proletariatului, căci proletarii generați de marea industrie pășesc în fruntea acestei mișcări și atrag după ei întreaga masă, iar muncitorii neatrași în sfera mării industrii sînt puși de ea într-o situație și mai rea decît

muncitorii ocupați în cadrul ei. În același mod acționează țările cu o mare industrie dezvoltată asupra țărilor plus ou moins* neindustriale, în măsura în care, datorită comerțului mondial, acestea din urmă sînt atrase în lupta de concurență universală**.

Aceste forme diferite sînt tot atîtea forme de organizare a muncii și, prin urmare, a proprietății. În toate perioadele a avut loc o grupare a forțelor productive existente, în măsura în care nevoile o făceau necesară.

[2.] *Raportul dintre stat și proprietate și dintre drept și proprietate*

Atît în lumea antică cît și în evul mediu, prima formă de proprietate este proprietatea de trib, a cărei existență este determinată la romani în special de război, iar la germani de creșterea vitelor. Ca urmare a faptului că într-un oraș conclocuirea mai multe triburi, proprietatea de trib are la popoarele antice forma proprietății de stat, iar dreptul fiecăruia asupra acestei proprietăți se limitează la simplă posesiune (possessio), care însă se extinde, ca și proprietatea de trib în general, numai asupra proprietății funciare. Proprietatea privată propriu-zisă apare la antici, ca și la popoarele moderne, o dată cu proprietatea mobilă. — (Sclavagism și comunitate [Gemeinwesen]) (dominium ex jure Quiritum***). La popoarele care își au originea în evul mediu, proprietatea de trib se dezvoltă trecînd prin diferite trepte — proprietate funciară feudală, proprietate mobilă corporativă, capital manufacturier — pînă ce devine capitalul modern, generat de marea industrie și de concurența universală, proprietate privată pură care a dezbrăcat orice aparență de comunitate

* — mai mult sau mai puțin. — *Nota Trad.*

** Concurența izolează pe indivizi unul de altul; ea îi izolează nu numai pe burghezi, ci și mai mult încă pe proletari, deși tot ea îi strînge laolaltă. De aceea trece mult timp pînă ce acești indivizi se pot uni, fără să mai vorbim de faptul că pentru această unire — dacă este vorba să nu fie pur locală — este necesar ca marea industrie să creeze în prealabil mijloacele necesare: marile orașe industriale și comunicațiile rapide și ieftine. De aceea orice putere organizată, opusă acestor indivizi izolați care trăiesc în condiții care reproduc zilnic această izolare, poate fi învinsă abia după lupte îndelungate. A cere contrarul ar echivala cu a cere ca în această perioadă determinată a istoriei să nu existe concurență sau ca indivizii să nu se mai gîndească la relațiile asupra cărora, din cauza izolării lor, nu au nici un control.

*** — proprietatea unui cetățean roman. — *Nota Trad.*

(Gemeinwesen) și a înlăturat orice influență a statului asupra dezvoltării proprietății. Acestei proprietăți private moderne îi corespunde statul modern, care prin impozite a fost cum-părat treptat de proprietarii privați și care prin sistemul datoriilor publice a încăput complet pe mîna lor; pe de altă parte, prin urcarea și scăderea efectelor publice la bursă, însăși existența acestui stat a ajuns să depindă complet de creditul comercial pe care i-l acordă proprietarii privați, burghezii. Nemaifiind o *stare socială*, ci o *clasă*, burghezia e nevoită acum să se organizeze nu pe scară locală, ci pe scară națională, și să dea o formă generală intereselor ei comune. Prin emanciparea proprietății private de comunitate (Gemeinwesen), statul a căpătat o existență de sine stătătoare, alături de societatea civilă și în afara ei; în fapt însă statul nu este altceva decît forma de organizare pe care burghezii au trebuit s-o adopte în mod necesar pentru a-și garanta reciproc, atît în interior cît și în afară, proprietatea și interesele lor. În zilele noastre statul mai posedă independență numai în țările în care stările sociale încă nu s-au dezvoltat complet și încă nu au devenit clase, în care stările sociale, desființate în țările mai înaintate, continuă să joace un anumit rol, formînd un amestec nedeterminat, și în care de aceea nici o parte a populației nu poate ajunge să le domine pe celelalte. Acesta este în special cazul Germaniei. Exemplul cel mai desăvîrșit de stat modern este America de Nord. Autorii francezi, englezi și americani contemporani se pronunță toți în sensul că statul există numai pentru proprietatea privată, astfel încît această idee a pătruns și în conștiința comună.

Intrucît statul este forma în care indivizii aparținînd clasei dominante își promovează interesele comune și în care își găsește expresia concentrată întreaga societate civilă din epoca respectivă, rezultă că toate instituțiile comune se manifestă prin mijlocirea statului, capătă o formă politică. De aici iluzia că legea ar avea la bază voința, și chiar voința ruptă de baza ei reală, voința *liberă*. Tot astfel dreptul e redus apoi la noțiunea de lege.

Dreptul privat se dezvoltă concomitent cu proprietatea privată, ca rezultat al procesului de descompunere a formelor naturale de comunitate (Gemeinwesen). La romani, dezvoltarea proprietății private și a dreptului privat a rămas fără alte urmări în domeniul industriei și comerțului, deoarece întregul lor mod de producție a rămas neschimbat*. Pentru

* [Notă marginală a lui Engels:] (Cămătăria !),

popoarele moderne, la care industria și comerțul au descompus forma feudală de comunitate (Gemeinwesen), o dată cu apariția proprietății private și a dreptului privat a început o fază nouă, care s-a dovedit capabilă să se dezvolte mai departe. Amalfi ²², primul oraș care în evul mediu a făcut comerț maritim pe scară largă, a fost acela care a elaborat și dreptul maritim. Îndată ce industria și comerțul au dezvoltat mai departe proprietatea privată — la început în Italia, iar mai târziu în alte țări — principiile dreptului privat roman, minuțios elaborate, au fost restabilite și ridicate din nou la rangul de principii călăuzitoare. Mai târziu, când burghezia s-a întărit în așa măsură încât monarhii au început să-i apere interesele pentru a doborî cu ajutorul ei nobilimea feudală, a început în toate țările — în Franța în secolul al XVI-lea — dezvoltarea propriu-zisă a dreptului, dezvoltare care s-a desfășurat în toate țările, cu excepția Angliei, pe baza codului roman. Dar și în Anglia a fost necesar să se recurgă la principiile dreptului roman pentru a face posibilă dezvoltarea dreptului privat (în special în ceea ce privește proprietatea mobilă). (Nu trebuie să se uite că, la fel ca și religia, dreptul nu are o istorie proprie).

În dreptul privat, relațiile de proprietate existente sînt exprimate ca rezultat al voinței generale. Însuși jus utendi et abutendi * exprimă, pe de o parte, faptul că proprietatea privată a devenit absolut independentă de comunitate (Gemeinwesen), iar pe de altă parte iluzia că proprietatea privată însăși s-ar baza exclusiv pe voința privată, pe posibilitatea de a dispune în mod arbitrar de obiect. În practică, abuti ** are pentru proprietarul privat limite economice foarte precise, dacă acesta nu vrea ca proprietatea sa, și o dată cu ea jus abutendi de care el dispune, să treacă în alte mîini, deoarece în genere obiectul, considerat numai în raport cu voința proprietarului, nici nu este obiect; el devine obiect, proprietate reală, abia în procesul schimbului și independent de drept (o relație, adică ceea ce filozofii numesc o idee) ***.

În dezvoltarea ulterioară a relațiilor de proprietate, această iluzie juridică în virtutea căreia dreptul se reduce la voință pură duce în mod necesar la situația că cineva poate avea un titlu juridic asupra unui obiect fără a avea în realitate obiec-

* — dreptul de a uza și de a abuza. — *Nota Trad.*

** — a abuza. — *Nota Trad.*

*** Pentru filozofi, relația = idee. Ei cunosc numai relația „Omului” cu sine însuși, și de aceea pentru ei toate relațiile reale devin idei.

tul. Dacă, de pildă, din pricina concurenței un teren încetează să producă rentă, proprietarul acestuia își păstrează titlul juridic asupra lui, inclusiv jus utendi et abutendi. Dar el nu poate să facă nimic cu titlul ; ca proprietar funciar el nu posedă nimic, dacă nu are, în afară de aceasta, destul capital pentru a-și cultiva pământul. Prin aceeași iluzie a juriștilor se explică și împrejurarea că pentru ei, ca și pentru orice cod în genere, este cu totul întâmplător faptul că indivizii intră în relații reciproce, de pildă faptul că încheie contracte ; tot prin ea se explică și împrejurarea că aceste relații sînt considerate, atît de juriști, cît și de cod, ca relații în care, după vrere, intri sau nu intri și al căror conținut depinde în întregime de bunul plac al contractanților.

Ori de cîte ori dezvoltarea industriei și a comerțului a creat noi forme de relații, de exemplu societăți de asigurare etc., dreptul a fost nevoit să le accepte de fiecare dată ca noi moduri de a dobîndi proprietatea.

[3. *Unelte de producție apărute pe cale naturală și create de civilizație și formele de proprietate*]

[...] * Din primul rezultă premisa unei dezvoltate diviziuni a muncii și a unui comerț întins, din al doilea mărghinirea locală. În primul caz indivizii trebuie să fie adunați laolaltă, în al doilea caz ei se află alături de unealta de producție existentă în calitate de unelte de producție. Aici apare, așadar, deosebirea dintre uneltele de producție apărute pe cale naturală și cele create de civilizație. Ogorul (apa etc.) poate fi considerat ca unealtă de producție apărut pe cale naturală. În primul caz, cînd este vorba de unelte de producție apărute pe cale naturală, indivizii sînt subordonați naturii, în al doilea caz unui produs al muncii. De aceea, în primul caz, proprietatea (proprietatea funciară) apare și ea ca o dominație directă, apărută pe cale naturală, iar în cel de-al doilea ca o dominație a muncii, în special a muncii acumulate, a capitalului. Primul caz presupune că indivizii sînt uniți printr-o legătură oarecare, fie de familie, fie de trib, fie teritorială etc. ; cazul al doilea însă presupune că ei sînt independenți unul de altul și legați numai prin intermediul schimbului. În primul caz schimbul este mai ales un schimb între om și natură, un schimb în care munca omului este schimbată pe produsele naturii ; în cel de-al doilea el este prin excelență un schimb

* Aici lipsesc patru pagini de manuscris. — *Nota Red.*

între oameni. În primul caz este suficient bunul simț obișnuit; activitatea fizică și cea spirituală încă nu sînt cîtuși de puțin despărțite; în al doilea caz despărțirea dintre munca intelectuală și cea fizică trebuie să fi fost înfăptuită în practică. În primul caz dominația proprietarului asupra celor lipsiți de proprietate poate să se sprijine pe relații personale, pe cutare sau cutare gen de comunitate (Gemeinwesen); în al doilea caz ea trebuie să fi luat o înfățișare materială, exprimîndu-se printr-un al treilea element, prin bani. În primul caz există mica industrie, însă subordonată folosirii uneltelor de producție apărute pe cale naturală și deci fără diviziunea muncii între diferiții indivizi; în al doilea caz industria se bazează pe diviziunea muncii și există numai prin ea.

Pînă acum am pornit de la uneltele de producție, și chiar aici s-a văzut că, pe anumite trepte de dezvoltare industrială, proprietatea privată constituie o necesitate. În industria extractivă, proprietatea privată mai coincide încă întru totul cu munca; în mica industrie și, pînă acum, pretutindeni în agricultură, proprietatea este consecința necesară a uneltelor de producție date. În marea industrie, contradicția dintre uneltele de producție și proprietatea privată apare pentru prima oară ca un produs propriu mării industrii, pentru a cărui generare ea trebuie să atingă un înalt nivel de dezvoltare. Prin urmare, abia o dată cu marea industrie devine posibilă și desființarea proprietății private.

În marea industrie și în lupta de concurență, toate condițiile de existență, toate condiționările și toată unilateralitatea indivizilor s-au contopit în cele două forme simple: proprietatea privată și munca. Datorită banilor, orice formă de relații și relațiile înseși devin pentru indivizi ceva întimplător. Prin urmare, din însăși natura banilor decurge faptul că toate relațiile de pînă acum au fost numai relații între indivizi în condiții determinate, iar nu între indivizi ca indivizi. Aceste condiții se reduc la două: munca acumulată, respectiv proprietatea privată, și munca reală. Dacă una dintre ele încează, stagnează și relațiile. Economiiști moderni, de pildă Sismondi, Cherbuliez etc., opun asocierii capitalurilor asocierea indivizilor. Pe de altă parte, indivizii înșiși sînt complet subordonați diviziunii muncii, și de aceea puși într-o stare de cea mai deplină dependență unii față de alții. În măsura în care, în cadrul muncii, proprietatea privată se află în opoziție cu munca, ea se dezvoltă din necesitatea acumulării. La început ea continuă să păstreze de cele mai multe ori forma

comunității (Gemeinwesen), dar în dezvoltarea ei ulterioară se apropie tot mai mult de forma modernă a proprietății private. Diviziunea muncii implică de la bun început și diviziunea *condițiilor* de muncă, a uneltelor de muncă și a materialelor, deci și fărîmîțarea capitalului acumulat și însușirea lui de către diferiți proprietari, ceea ce implică separarea capitalului de muncă, precum și forme diferite ale proprietății. Cu cît se dezvoltă diviziunea muncii și cu cît crește acumularea, cu atît mai puternic se dezvoltă și această separare. Munca însăși poate exista numai în condițiile acestei separări.

Aici se vădesc, așadar, două lucruri *. În primul rînd, forțele productive apar ca fiind cu totul independente și rupte de indivizi, ca o lume aparte alături de ei, și aceasta din cauză că indivizii, cărora le aparțin aceste forțe, sînt răslețiți și se află în opoziție unii față de alții, în timp ce forțele productive devin forțe reale numai în cadrul relațiilor și al legăturilor dintre acești indivizi. Deci, pe de o parte, un ansamblu de forțe productive care au îmbrăcat oarecum o formă materială și nu mai [sînt] pentru indivizi forțe ale indivizilor, ci forțe ale proprietății private; prin urmare ele sînt forțe ale indivizilor numai în măsura în care aceștia sînt proprietari privați. În nici o perioadă anterioară forțele productive nu au îmbrăcat această formă indiferentă față de relațiile dintre indivizi *ca atare*, și aceasta pentru că înseși relațiile dintre indivizi erau încă limitate. De cealaltă parte, în fața acestor forțe productive se află majoritatea indivizilor, de care aceste forțe s-au rupt; din care cauză acești indivizi, pierzînd orice conținut real de viață, au devenit indivizi abstracți, dar tocmai și numai de aceea ei capătă posibilitatea de a intra în legătură unii cu alții *în calitate de indivizi*.

Singura legătură în care ei se mai află cu forțele productive și cu propria lor existență, munca, a pierdut la ei orice aparență de autoactivitate (Selbstbetätigung) și le menține viața numai mutilînd-o. În timp ce în perioadele anterioare autoactivitatea și producerea vieții materiale erau separate între ele datorită faptului că reveneau unor persoane diferite, iar producerea vieții materiale era considerată, în virtutea mărginirii indivizilor înșiși, drept un gen secundar de autoactivitate, acum ele s-au despărțit atît de mult una de alta, încît în genere viața materială apare ca scop, iar pro-

* [Notă marginală a lui Engels :] Sismondi,

ducerea acestei vieți materiale, munca (în prezent singura formă posibilă, dar, după cum vedem, negativă, de autoactivitate), apare ca mijloc.

Prin urmare, lucrurile au ajuns acum într-un punct în care indivizii trebuie să-și însușească totalitatea existentă a forțelor productive nu numai pentru a putea avea o autoactivitate, ci și în genere pentru a-și asigura existența. Această însușire este condiționată în primul rând de obiectul care urmează să fie însușit, de forțele productive care s-au dezvoltat ca o totalitate și există numai în cadrul unor relații universale. Această însușire trebuie să aibă deci, datorită chiar și numai acestui fapt, un caracter universal, corespunzător forțelor productive și relațiilor. Însușirea acestor forțe nu este în sine altceva decât dezvoltarea aptitudinilor individuale, corespunzătoare uneltelor de producție materiale. Prin însuși faptul acesta, însușirea unui ansamblu de unelte de producție înseamnă dezvoltarea unui ansamblu de aptitudini la indivizii respectivi. Apoi această însușire este condiționată de indivizii care o realizează. Numai proletarii moderni, cu desăvârșire excluși de la orice autoactivitate, sînt în stare să realizeze o autoactivitate deplină, care să nu mai fie limitată și care să conștina în însușirea unui ansamblu de forțe productive și în dezvoltarea unui ansamblu de aptitudini, dezvoltare care decurge din această însușire. Toate acțiunile anterioare de însușire revoluționară au avut un caracter limitat. Indivizii, a căror autoactivitate era încătușată de unelte de producție limitate și de relații limitate, își însușeau aceste unelte de producție limitate și de aceea nu făceau decât să ajungă la o nouă limitare. Uneltele lor de producție deveneau proprietatea lor, dar ei înșiși rămîneau subordonați diviziunii muncii și propriilor lor unelte de producție. În toate acțiunile de însușire de pînă acum, o masă de indivizi rămînea subordonată unei singure unelte de producție; în acțiunea proletară de însușire, o masă de unelte de producție trebuie să fie subordonată fiecărui individ, iar proprietatea trebuie să fie subordonată tuturor. Relațiile universale moderne nu pot fi subordonate indivizilor în alt fel decât subordonîndu-le tuturor.

Însușirea este condiționată și de felul în care urmează să fie înfăptuită. Ea nu poate să fie înfăptuită decât printr-o asociere, care la rîndul ei, dat fiind caracterul proletariatului, nu poate fi decât o asociere universală, și printr-o revoluție în care, pe de o parte, este răsturnată puterea modului ante-

rior de producție și de schimb, precum și a structurii sociale anterioare, iar pe de altă parte se dezvoltă caracterul universal al proletariatului și energia de care are el nevoie pentru a înlăptui această însușire. În cursul acestei revoluții, proletariatul se dezbară de tot ce i-a mai rămas din starea sa socială anterioară.

Abia pe această treaptă autoactivitatea coincide cu viața materială, ceea ce corespunde dezvoltării indivizilor și transformării lor în indivizi întregi și înlăturării oricărei spontaneități. În același mod transformarea muncii în autoactivitate corespunde transformării vechilor relații impuse în relații între indivizi ca atare. O dată cu însușirea totalității forțelor productive de către indivizii asociați, proprietatea privată încetează să mai existe. În timp ce, în istoria de pînă acum, cutare sau cutare condiție particulară apărea întotdeauna ca întimplătoare, acum devine întimplătoare izolarea indivizilor, profesiunea particulară a fiecărui individ în parte.

În indivizii care nu mai sînt subordonați diviziunii muncii, filozofii au văzut un ideal pe care l-au denumit „Omul” și întregul proces descris de noi a fost înlăptșat de ei ca un proces de dezvoltare „a Omului”; în acest scop, în locul indivizilor care au existat pe fiecare treaptă a istoriei ei au pus „Omul”, prezentîndu-l drept forța motrice a istoriei. În felul acesta întregul proces istoric a fost prezentat ca un proces de autoînstrăinare „a Omului”. Aceasta se explică, în fond, prin faptul că în locul individului de pe treapta anterioară ei au pus întotdeauna individul mijlociu de pe treapta ulterioară, atribuind indivizilor anteriori o conștiință ulterioară. Prin această inversare, care din capul locului face abstracție de condițiile reale, a devenit posibilă transformarea întregii istorii într-un proces de dezvoltare a conștiinței.

*
* *

În sfîrșit, din concepția istorică expusă de noi mai deducem următoarele concluzii: 1) în dezvoltarea lor, forțele productive ating o treaptă pe care apar forțe productive și mijloace de schimb care în cadrul relațiilor existente aduc numai nenorociri și care nu mai sînt forțe productive, ci forțe distructive (mașinile și banii). O dată cu aceasta apare o clasă care este nevoită să poarte pe umerii săi toate poverile societății, fără a avea parte de binefacerea ei, și care, fiind eliminată din societate, intră inevitabil în cea mai hotărîtă

opozitie cu toate celelalte clase ; această clasă cuprinde majoritatea membrilor societății și de la dînsa pornește conștiința că este necesară o revoluție radicală, conștiința comunistă, care, ca o consecință a înțelegerii situației acestei clase, poate, firește, să se dezvolte și la alte clase ; 2) condițiile în care pot fi folosite anumite forțe productive sînt condițiile dominației unei anumite clase sociale, a cărei putere socială, decurgînd din situația ei materială, își găsește de fiecare dată expresia *practic-ideal*istă în forma de stat corespunzătoare. De aceea orice luptă revoluționară se îndreaptă împotriva clasei care a dominat pînă atunci * ; 3) în toate revoluțiile de pînă acum, caracterul activității a rămas întotdeauna neatins, întotdeauna fiind vorba numai de o altă distribuire a acestei activități, de o nouă repartizare a muncii între alte persoane, în timp ce revoluția comunistă se ridică împotriva *caracterului* de pînă acum al activității, înlătură *munca* ** și desființează dominația oricăror clase împreună cu clasele înseși, deoarece această revoluție este înfăptuită de clasa care în societate nu mai este considerată drept clasă, nu este recunoscută drept clasă, ci este expresia descompunerii tuturor claselor, naționalităților etc. înăuntrul societății actuale ; și 4) atît generarea în masă a acestei conștiințe comuniste cît și înfăptuirea cauzei înseși presupun o schimbare în masă a oamenilor, care nu poate avea loc decît în cadrul unei mișcări practice, în cadrul unei *revoluții* ; revoluția este deci necesară nu numai pentru că clasa *dominantă* nu poate fi răsturnată în nici un alt mod, ci și pentru că numai în cursul unei revoluții clasa *care răstoarnă* ordinea existentă poate să se descolorosească de întregul putregai vechi și să devină capabilă să creeze temeliile unei societăți noi ***.

* [Notă marginală a lui Marx :] acești oameni au interesul să mențină starea actuală a producției.

** [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori :]... forma contemporană de activitate, în care dominația...

*** [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori :] În timp ce comuniștii de pretutindeni, atît cei din Franța cît și cei din Anglia și Germania, sînt de mult de acord asupra necesității revoluției, sfîntul Bruno continuă să viseze liniștit și își închipuie că „umanismul real”, cu alte cuvinte comunismul, este pus „în locul spiritualismului” (care nu ocupă nici un loc) numai pentru a fi onorat cum se cuvine. Apoi, visează el în continuare, „va veni în sfîrșit mîntuirea, iar cerul va coborî pe pămînt”. (Teologul nicidecum nu poate să uite cerul), „Atunci bucuria și fericirea vor răsuna deapururi în suave armonii cerești” (pag. 140). Sfîntul părinte al bisericii va fi, desigur, foarte mirat cînd, pe neașteptate pentru el, va veni ziua judecării de apoi în care se vor săvîrși toate

[C.] *Comunism*
Producerea formei de relații

Comunismul se deosebește de toate mișcările anterioare prin aceea că revoluționează însăși baza tuturor relațiilor de producție și de schimb de pînă acum și că pentru prima oară consideră în mod conștient drept creații ale generațiilor precedente toate premisele apărute în mod spontan, dezbrăcîndu-le de caracterul lor spontan și subordonîndu-le puterii indivizilor uniți. De aceea instaurarea comunismului are în fond un caracter economic; ea înseamnă crearea condițiilor materiale ale acestei uniri; ea transformă condițiile existente în condiții ale unirii. Rînduiețile pe care le creează comunismul formează tocmai baza reală menită să excludă tot ce există independent de indivizi, în măsura în care rînduiețile existente nu sînt nici ele altceva decît un produs al relațiilor de pînă acum dintre indivizi. Așadar, în practică, comuniștii tratează ca neorganice condițiile create de producția și de relațiile de pînă acum, fără să-și închipuie totuși că intenția sau menirea generațiilor anterioare ar fi fost să le furnizeze lor materialul și fără să creadă că aceste condiții ar fi fost neorganice pentru indivizii care le-au creat. Distincția dintre individ ca persoană și individ ca ceva întîmplător nu este o distincție logică, ci un fapt istoric. Această distincție are un sens diferit în diferite epoci. Astfel, în secolul al XVIII-lea, starea socială și, plus ou moins *, familia însăși au fost pentru individ ceva întîmplător. E o distincție pe care nu noi trebuie s-o facem pentru fiecare epocă; o face însăși epoca respectivă între elementele pe care le găsește de-a gata, și o face pornind nu de la logică, ci silită de conflictele materiale ale vieții. Printre toate lucrurile care în ochii epocii de mai tîrziu, spre deosebire de epoca precedentă, apar ca ceva întîmplător,

acestea, zi care se va naște în zorile de flăcări ale orașelor incendiate, cînd printre „armoniile cerești” va răsuna melodia Marsiliezei și a Carmagnolei cu acompaniamentul inevitabilului bubuit de tunuri, în timp ce ghilotina va bate tactul, cînd „masa” cea nelegiuită va urla ca ira, ca ira și va suprima „conștiința de sine” cu ajutorul stîlpului de felinar²³. Sfințul Bruno are cele mai puține motive să vadă în culori trandafirii tabloul „bucuriei și fericirii veșnice”. Ne abținem de la plăcerea de a construi apriori comportarea sfințului Bruno în ziua judecării de apoi. Este de asemenea greu de spus dacă proletarii aflați în revoluție trebuie să fie concepuți ca „substanță”, ca „masă” care vrea să detroneze critica sau ca „emanație” a spiritului căreia îi lipsește consistența necesară pentru asimilarea ideilor baueriene.

* — mai mult sau mai puțin. — *Nota Trad.*

deci și printre elementele moștenite de la epoca anterioară, există și o formă de relații care a corespuns unei anumite trepte de dezvoltare a forțelor productive. Raportul dintre forțele de producție și forma de relații este raportul dintre forma de relații și acțiunile sau activitatea indivizilor. (Forma de bază a acestei activități este, firește, cea materială, de care depind toate celelalte : cea spirituală, politică, religioasă etc. Diferitele moduri de organizare a vieții materiale depind, firește, întotdeauna de necesitățile dezvoltate pînă în momentul respectiv, iar apariția acestor necesități, ca și satisfacerea lor, constituie un proces istoric pe care nu îl întîlnim nici la oi și nici la cîini (principalul argument susținut cu îndărătnicie de Stirner *adversus hominem* *), deși oile și cîinii, în forma lor actuală, sînt fără îndoială — ce-i drept, malgré eux ** — produsul unui proces istoric). Cît timp nu a apărut încă contradicția arătată mai sus, condițiile în care au loc relațiile dintre indivizi țin de individualitatea lor și nu reprezintă pentru ei ceva exterior ; ele sînt singurele condiții în care acești indivizi determinați, care există în cadrul unor relații determinate, își pot produce viața lor materială și ceea ce ține de ea ; ele sînt, prin urmare, condițiile autoactivității acestor indivizi și sînt produse de această autoactivitate ***. Așadar, cît timp nu a apărut încă contradicția arătată mai sus, condițiile determinate în care ei produc, corespund condiționării lor reale, existenței lor unilaterale, unilaterialitate care se manifestă abia prin apariția contradicției și există, prin urmare, numai pentru generațiile ulterioare. Aceste condiții par atunci cătușe întîmplătoare, iar conștiința că ele constituie cătușe este atribuită și epocii anterioare.

Aceste diverse condiții, care la început au fost condiții ale autoactivității, iar mai tîrziu s-au dovedit a fi cătușe ale acesteia, alcătuiesc în tot cursul dezvoltării istorice un șir continuu de forme de relații ; legătura dintre aceste forme constă în faptul că locul formei anterioare de relații, devenită o cătușă, îl ia o formă nouă, care corespunde forțelor productive mai dezvoltate, deci unui fel mai avansat de autoactivitate a indivizilor, și care, à son tour ****, devine o cătușă și este înlocuită apoi cu altă formă. Deoarece pe fiecare treaptă de dezvoltare istorică aceste condiții corespund dezvoltării

* — împotriva omului. — *Nota Trad.*

** — împotriva voinței lor. — *Nota Trad.*

*** [Notă marginală a lui Marx :] Producerea formei relațiilor.

**** — la rîndul său. — *Nota Trad.*

corespunzătoare a forțelor productive, istoria lor este totodată istoria forțelor productive care se dezvoltă și sînt preluate de fiecare generație nouă, și deci istoria dezvoltării forțelor indivizilor înșiși.

Deoarece această dezvoltare are loc în mod spontan, adică nu este subordonată unui plan de ansamblu conceput de indivizi liber asociați, ea emană de la diferite localități, triburi, națiuni, ramuri de muncă etc., fiecare dintre acestea dezvoltîndu-se la început independent de celelalte și intrînd numai treptat în legătură cu celelalte. Apoi, acest proces de dezvoltare se desfășoară cu foarte mare încetineală; diferitele trepte și interese nu sînt niciodată în întregime învinse, ci numai subordonate interesului învingător și vegetează secole de-a rîndul alături de acesta. De aici rezultă că, chiar în cadrul aceleiași națiuni, indivizii, chiar dacă facem abstracție de relațiile lor materiale, se dezvoltă în mod cu totul diferit; rezultă de asemenea că un interes anterior, chiar atunci cînd forma de relații corespuzătoare lui a fost înlăturată de o altă formă care corespunde unui interes ulterior, mai continuă mult timp, în virtutea tradiției, să dispună de putere sub forma unei comunități iluzorii (statul, dreptul), devenită de sine stătătoare față de indivizi, putere care în ultimă instanță nu poate fi sfărîmată decît prin revoluție. Aceasta explică și faptul că, în unele probleme care permit o generalizare mai largă, conștiința poate părea uneori mai înaintată decît relațiile empirice care îi sînt contemporane, așa încît în luptele dintr-o epocă mai tîrzie se poate invoca autoritatea unor teoreticieni din trecut.

Dimpotrivă, în țări care, asemenea Americii de Nord, își încep dezvoltarea într-o epocă istorică mai tîrzie, dezvoltarea merge foarte repede. Astfel de țări nu au alte premise apărute în mod natural în afară de indivizii care se stabilesc acolo, siliți de faptul că formele de relații din vechile lor țări nu corespund necesităților lor. Ele își încep deci dezvoltarea, dispunînd de indivizii cei mai avansați din vechile țări și, prin urmare, de formele de relații cele mai dezvoltate, corespuzătoare acestor indivizi, încă înainte ca aceste forme de relații să se fi putut impune în vechile țări*. Așa se în-

* Energia personală a indivizilor diferitelor națiuni — germani și americani — energie datorită încrucișării raselor — de aceea germanii sînt cretini; în Franța, Anglia etc. popoare străine s-au așezat pe un teren evoluat, în America pe un teren cu totul nou, în Germania însă populația inițială a rămas pe loc.

tîmplă în toate coloniile, în măsura în care ele nu sînt simple baze militare sau comerciale. Cartagina, coloniile grecești și Islanda în secolele al XI-lea și al XII-lea constituie exemple în această privință. Un proces similar are loc și în cazul cuceririlor, atunci cînd în țara cucerită este transpusă de-a gata o formă de relații dezvoltată pe un alt teren. În timp ce în patria ei această formă mai este împovărată de interese și relații moștenite de la epocile precedente, aici ea poate și trebuie să fie impusă în întregime și fără piedici, fie și numai pentru a asigura cuceritorilor o dominație îndelungată. (Anglia și Neapole după cucerirea normandă, în urma căreia au căpătat cea mai desăvîrșită formă de organizare feudală).

Nimic mai obișnuit decît ideea că în istorie totul s-ar fi redus pînă acum la *acaparare*. Barbarii *acaparează* imperiul roman, și prin faptul acestei acaparări este explicată în mod obișnuit trecerea de la lumea antică la feudalitate. Dar în cazul acaparării de către barbari totul depinde de împrejurarea dacă națiunea cucerită dispunea în acel moment de forțe productive industriale dezvoltate, cum se întîmplă la popoarele moderne, sau dacă forțele ei productive se bazează mai ales pe unirea ei și pe forma existentă de comunitate (*Gemeinwesen*). Caracterul acaparării mai este condiționat și de obiectul ei. Averele, constînd din hîrtii, a unui bancher nu poate fi acaparată dacă acaparatorul nu se supune condițiilor de producție și de circulație din țara cucerită. Același lucru se poate spune și despre întregul capital industrial al unei țări industriale moderne. Și, în fine, foarte curînd acapararea are peste tot un sfîrșit, iar cînd nu mai este nimic de acaparat trebuie să se treacă la producție. Din această necesitate de a produce, care se ivește foarte curînd, rezultă că forma de orînduire socială adoptată de cuceritorii stabiliți în țările cucerite trebuie să corespundă treptei de dezvoltare a forțelor productive pe care aceștia le-au găsit, sau, dacă această concordanță nu există din capul locului, forma orînduirii sociale trebuie să se schimbe potrivit caracterului forțelor productive. Așa se explică și faptul observat pretutindeni în epoca următoare migrațiunii popoarelor, și anume că sclavul a devenit stăpîn și că foarte curînd cuceritorii au preluat limba, cultura și obiceiurile învinșilor.

Feudalismul nu a fost adus de-a gata din Germania ; el își are originea în organizarea militară pe care cuceritorii au avut-o în timpul cuceririi, organizare care a evoluat și s-a transformat în feudalism propriu-zis abia după cucerire, dato-

rită influenței forțelor productive găsite în țările cucerite. În ce măsură această formă a fost determinată de forțele productive ne-o arată încercările nereușite de a impune alte forme, izvorite din reminiscentele antichității romane (Carol cel Mare etc.).

Prin urmare, în concepția noastră, toate ciocnirile din istorie își au originea în contradicția dintre forțele productive și forma relațiilor. De altfel, pentru a duce la coliziuni într-o țară sau alta, nu e necesar ca această contradicție să ajungă la extrem chiar în acea țară. Concurența provocată de lărgirea relațiilor internaționale cu țări mai dezvoltate din punct de vedere industrial este suficientă pentru a produce o contradicție asemănătoare și în țările cu industrie mai puțin dezvoltată (de exemplu, concurența industriei engleze a scos la iveală existența unui proletariat latent în Germania).

Această contradicție dintre forțele productive și forma de relații, contradicție care, după cum am văzut, a mai apărut de multe ori în istoria de pînă acum, fără însă a-i periclita temeliile, a trebuit să răbufnească de fiecare dată sub forma unei revoluții, îmbrăcînd totodată diverse forme secundare, ca ansamblu de ciocniri, ca ciocniri între diferite clase, ca contradicție a conștiinței, ca luptă de idei etc., luptă politică etc. Dacă se adoptă un punct de vedere mărginit, oricare dintre aceste forme secundare poate fi luată aparte și considerată drept bază a acestor revoluții, lucru cu atît mai ușor cu cît indivizii care au săvîrșit aceste revoluții și-au făcut ei înșiși, în funcție de gradul lor de cultură și de treapta de dezvoltare istorică, tot felul de iluzii asupra propriei lor activități.

Transformarea forțelor (a relațiilor) personale în forțe ale unor lucruri prin diviziunea muncii nu poate fi suprimată prin aceea că oamenii își vor scoate din cap ideea generală a acestei transformări, ci numai prin aceea că indivizii își vor subordona din nou aceste forțe, devenite forțe ale unor lucruri, și vor desființa diviziunea muncii *. Acest lucru nu poate fi înfăptuit fără colectivitate. Numai în cadrul colectivității individul capătă mijloacele care îi dau posibilitatea unei dezvoltări multilaterale a aptitudinilor sale ; prin urmare, numai în cadrul colectivității devine posibilă libertatea personală. În surogatele de colectivități de pînă acum, în stat etc., libertatea personală a existat numai pentru indivizii care s-au dezvoltat în cadrul clasei dominante și numai în măsura

* [Notă marginală a lui Engels :] (Feuerbach : existență și esență).

în care au fost indivizi ai acestei clase. Colectivitatea aparentă în cadrul căreia se uneau indivizii pînă acum li se opunea întotdeauna ca ceva de sine stătător și, fiind produsul unirii unei clase împotriva alteia, a fost pentru clasa subordonată nu numai o colectivitate cu totul iluzorie, ci chiar o nouă cătușă. În condițiile unei colectivități reale, indivizii își dobîndesc libertatea în cadrul asociației lor și prin intermediul ei.

Din întreaga expunere de mai sus rezultă că relațiile sociale în care intrau indivizii unei clase și care erau condiționate de interesele lor comune opuse unei alte clase au constituit întotdeauna o colectivitate căreia acești indivizi îi aparțineau numai ca indivizi în general, numai în măsura în care ei trăiau în condițiile de existență ale clasei lor; ei se aflau în aceste relații nu ca indivizi, ci ca membri ai clasei. Exact invers stau lucrurile în colectivitatea proletarilor revoluționari care iau sub controlul lor atît condițiile lor de existență cît și condițiile de existență ale tuturor membrilor societății: la această colectivitate indivizii participă ca indivizi. Ea este tocmai acea formă de asociere a indivizilor (firește, pe baza unor forțe de producție deja dezvoltate în acel moment) care pune sub controlul lor condițiile dezvoltării și mișcării libere a indivizilor, condiții care pînă acum erau lăsate la voia întîmplării și erau opuse diferiților indivizi — atît ca urmare a separării lor unii de alții ca indivizi, cît și ca urmare a asocierii lor, impusă de diviziunea muncii, dar devenită, datorită separării indivizilor, o legătură străină lor — ca ceva de sine stătător. Asocierea de pînă acum a fost numai expresia unui acord (nicidecum arbitrar, cum e prezentat, de exemplu, în „Contrat social”²⁴, ci necesar) asupra condițiilor în cadrul cărora indivizii căpătau apoi posibilitatea de a folosi în interesul lor accidentalul (compară, de exemplu, formarea statului nord-american și a republicilor sud-americane). Acest drept de a te folosi de accidental în mod nestingherit în cadrul anumitor condiții se numea pînă acum libertate personală. — Aceste condiții de existență nu sînt, firește, decît respectivele forțe de producție și forme de relații.

Dacă privim din punct de vedere *filozofic*, această dezvoltare a indivizilor în cadrul condițiilor de existență comune ale stărilor sociale și claselor care s-au succedat în istorie, precum și în cadrul reprezentărilor generale impuse lor ca urmare a acestui fapt, este, firește, lesne să ne închipuim că

în acești indivizi s-a dezvoltat Specia sau Omul, sau că ei au dezvoltat Omul, adică să ne închipuim ceva care constituie o batjocorire a istoriei *. După aceasta, diferitele stări sociale și clase pot fi considerate ca specificări ale expresiei generale, ca subîmpărțiri ale speciei, ca faze de dezvoltare ale omului.

Această încadrare a indivizilor în anumite clase nu poate fi suprimată atîta timp cît nu s-a format o clasă care nu mai are de promovat împotriva clasei dominante nici un interes special de clasă.

Indivizii au pornit întotdeauna de la ei înșiși, dar, bineînțeles, de la ei înșiși așa cum existau în cadrul condițiilor și al relațiilor lor istorice date, și nu de la individul „pur” în sensul ideologilor. Dar în cursul dezvoltării istorice și tocmai datorită faptului că relațiile sociale devin ceva de sine stătător, lucru inevitabil în cadrul diviziunii muncii, apare o deosebire între viața personală a fiecărui individ și viața lui în măsura în care este subordonată unei ramuri de muncă oarecare și condițiilor corespunzătoare acesteia. (Acest lucru nu trebuie să fie interpretat în sensul că rentierul, capitalistul etc., de exemplu, ar înceta de a mai fi persoane, ci în sensul că persoana lor este condiționată și determinată de relații de clasă bine determinate și că această deosebire se manifestă abia în opoziția lor față de o altă clasă, iar pentru ei înșiși abia atunci cînd dau faliment). În cadrul stării sociale (și mai mult încă în cadrul tribului) acest fapt este încă ascuns; astfel, un nobil rămîne întotdeauna nobil, un roturier ** rămîne întotdeauna roturier, această calitate fiind, independent de celelalte condiții de viață ale lor, inseparabil legată de individualitatea lor. Deosebirea dintre individ ca persoană și individ ca element component al clasei, caracterul întîmplător pe care îl au pentru individ condițiile sale de viață se ivesc abia o dată cu apariția clasei care este ea însăși un produs al burgheziei. Abia concurența și lupta dintre indivizi generează și dezvoltă acest caracter întîmplător ca atare. De aceea, sub dominația burgheziei, indivizii apar în reprezentare mai liberi ca înainte, deoarece pentru ei condițiile lor

* Teza des întîlnită la sfîntul Max că fiecare devine ceea ce este grație statului echivalează în fond cu teza că burghezul este numai un exemplar al speciei burgheze; o teză care presupune că *clasa* burghezilor ar fi existat înainte de indivizii care o compun. [Scris pe margine de mina lui Marx :] *Preexistența* clasei la filozofi.

** — om de rînd. — *Nota Trad.*

de viață sînt întîmplătoare ; în realitate însă ei sînt, firește, mai puțin liberi, deoarece sînt mai subordonați unei forțe obiective. Deosebirea față de ceea ce se întîmplă în cadrul stărilor sociale iese în evidență mai ales în antagonismul dintre burghezie și proletariat. Cînd orașenii, corporațiile etc. s-au ridicat împotriva nobilimii rurale, condițiile lor de existență — proprietatea mobilă și munca meșteșugărească, care existaseră în stare latentă încă înaintea desprinderii lor de sistemul feudal — au apărut ca ceva pozitiv, ca ceva pe care ei îl opuneau proprietății funciare feudale și care de aceea a și luat curînd tot forma feudală, dar într-un fel specific. Este drept că iobagii fugiți de pe moșii considerau fosta lor stare de iobăgie ca ceva întîmplător pentru persoana lor. Dar în această privință ei procedau exact ca orice clasă care se liberează de cătușele ei ; în afară de aceasta, ei nu se eliberau ca clasă, ci ca persoane izolate. Apoi, ei nu ieșeau din cadrul orînduirii bazate pe împărțirea în stări sociale, ci formau numai o nouă stare socială, păstrîndu-și și în noua lor situație felul anterior de muncă pe care l-au perfecționat, eliberîndu-l de cătușele de pînă atunci, care nu [mai] corespundeau gradului de dezvoltare atins de ei *.

Pentru proletarii însă, propria lor condiție de viață, munca, și, o dată cu ea, condițiile de existență ale întregii societăți actuale au devenit ceva întîmplător, asupra căruia proletarii luați în parte nu au nici un control și asupra căruia nici o organizare socială nu le poate da vreun control. Contradicția dintre persoana proletarului luat în parte și munca, această condiție de viață care îi este impusă, devine acum vădită pentru el însuși, cu atît mai mult cu cît încă din tinerețe el este o victimă și cu cît în cadrul clasei sale el nu are șanse de a-și crea condiții care să facă posibilă trecerea lui în altă clasă.

Prin urmare, dacă iobagii fugiți nu urmăreau decît să-și dezvolte liber și să-și consolideze condițiile lor de viață exis-

* N.B. Nu trebuie să uităm că însăși necesitatea de a menține existența iobagului și faptul că marea gospodărie devenise cu neputință, ceea ce a dus la împărțirea de allotments [loturi] la iobagi, au redus foarte curînd obligațiile iobagilor față de stăpînul feudal la o medie de dări în natură și de prestații sub formă de clăci care a dat iobagului posibilitatea de a acumula bunuri mobiliare ; lucrul acesta îi ușura fuga de pe proprietatea stăpînului, îi dădea posibilitatea de a-și cîștiga existența ca tîrgoveț și totodată genera diferențieri între iobagi, astfel încît iobagii fugiți de pe moșii erau deja pe jumătate burghezi. Este de asemenea evident că țărani iobagi care cunoșteau o meserie aveau cele mai multe șanse să agonisească o avere mobilă.

tente și de aceea ajungeau în ultimă instanță să-și asigure numai posibilitatea unei munci libere, în schimb proletarii, pentru a-și afirma personalitatea, trebuie să desființeze (aufheben) propria lor condiție de existență de pînă acum, care este totodată condiția de existență a întregii societăți de pînă acum, adică trebuie să desființeze munca. Iată de ce ei se află în opoziție directă față de forma în care indivizii care compun societatea s-au manifestat pînă acum ca totalitate, adică față de stat, și trebuie să răstoarne statul pentru a-și afirma personalitatea.

Conciliul de la Leipzig ²⁵

În numărul al III-lea al revistei „Wigand's Vierteljahrschrift” pe 1845 are loc efectiv bătălia hunilor, pe care Kaulbach a înfățișat-o cu simț profetic ²⁶. Spiritele celor răpuși, a căror minie nu se potolește nici după moarte, umplu văzduhul cu răcnete și fac un vacarm îngrozitor ; în urechi răsună larma bătăliei și strigăte războinice, zăngănit de spade, scuturi și care de fier. Dar aici lupta nu se dă pentru lucruri pămîntești. Războiul sfînt a fost dezlănțuit nu pentru tarife vamale protecționiste, pentru constituție sau pentru boala cartofului, pentru bănci sau căi ferate, ci pentru cele mai sacre interese ale spiritului, pentru „Substanță”, „Conștiință de sine”, „Critică”, „Unic” și pentru „Omul adevărat”. Ne aflăm la un conciliu al părinților bisericii. Deoarece acești părinți sînt ultimele exemplare din specia lor și deoarece, după cum sperăm, aici se pledează pentru ultima oară cauza ființei supreme, alias absolutul, merită osteneala să întocmim un proces-verbal al dezbaterilor.

Iată-l mai întii pe *sfîntul Bruno*, care poate fi lesne recunoscut după *ciomagul* său („fă-te senzualitate, fă-te ciomag”, Wigand, pag. 130). El poartă în jurul capului aureola „criticii pure” și, plin de dispreț față de lume, se învăluie în a sa „conștiință de sine”. El „a sfărîmat religia în totalitatea ei și statul în fenomenele sale” (pag. 138), violînd conceptul de „substanță” în numele prea sfîntei conștiințe de sine. Ruinele bisericii și „dărîmăturile” statului zac la picioarele lui, în timp ce privirea sa „preface” în pulbere „masa”. El este asemenea lui Dumnezeu : nu are nici tată, nici mamă, e „propria sa creatură, propria sa plăsmuire” (pag. 136). Într-un cuvînt, el e un „Napoleon” al spiritului, e „Napoleon” în spirit. Exercițiile sale spirituale constau în faptul că el mereu „caută să se priceapă pe sine și această autoprîncepere îi dă un

îmbold spre autodeterminare" (pag. 136) ; ca urmare a acestei încordate autoînregistrări, el slăbește văzînd cu ochii. El „caută să se priceapă" nu numai pe sine însuși ; din timp în timp el „caută să priceapă", după cum vom vedea, și revista „*Westphälisches Dampfboot*" ²⁷.

În fața lui stă *sfîntul Max*, ale cărui merite față de împărăția lui Dumnezeu constau în faptul că, după spusele lui, el și-ar fi stabilit și și-ar fi dovedit — pe circa 600 de pagini de tipar — identitatea propriei sale persoane și că ar fi demonstrat că el nu e un oarecare, nu e „Stan sau Bran", ci chiar *sfîntul Max* în persoană. Despre aureola sa și despre celelalte semne distinctive ale sale se poate spune numai că sînt „obiectul și deci proprietatea sa", că sînt „unice" și „incomparabile" și că „nu pot fi redată prin nume" (pag. 148). El e în același timp „frază" și „proprietarul frazei", în același timp *Sancho Panza* și *Don Quijote*. Exercițiile sale ascetice constau în etalarea unor idei înăcrite despre lipsa de idei, în umplerea unor pagini întregi cu îndoieli asupra neîndoielnicului, în sfințirea nesfințeniei. De altfel nu este nevoie să-l laudăm atîta, deoarece despre toate însușirile care i se atribuie, chiar dacă ar fi mai multe decît denumirile lui Dumnezeu la mahomedani, el are obiceiul să spună : eu sînt Totul și chiar ceva mai mult. Eu sînt Totul acestui Nimic și Nimicul acestui Tot. Față de posacul său rival, el este avantajat prin faptul că posedă un anumit fel înălțător de a fi „*ușuratic*" și că din timp în timp își întrerupe gravele sale meditații printr-un „*chiot critic*".

În fața acestor doi mari maeștri ai sfintei inchiziții este citat ereticul Feuerbach pentru a răspunde la grava acuzație de gnosticism. Ereticul Feuerbach, rostește „cu glas tunător" *sfîntul Bruno*, ține în mâinile sale hyle*, substanța, și refuză s-o predea, pentru ca nu cumva infinita mea conștiință de sine să se poată oglindi în ea. Conștiința de sine este nevoită să rățăcească ca o fantomă, pînă ce va reabsorbi în sine toate lucrurile care purced de la ea și tind către ea. Ea a și înghițit lumea întreagă, cu excepția acestei hyle, a substanței, pe care gnosticul Feuerbach o ține ferecată și nu vrea s-o predea.

Sfîntul Max formulează împotriva gnosticului acuzația că acesta pune la îndoială dogma revelată prin gura lui, a *sfîntului Max*, dogmă potrivit căreia „orice gîscă, orice cîine,

* — materie primară, informă. — *Nota Trad.*

orice cal" ar fi „omul desăvîrșit, iar dacă cineva preferă superlativul, omul cel mai desăvîrșit" (Wigand, pag. 187²⁸: „Acestui etc. nu-i lipsește nici o iotă din ceea ce îl face pe om să fie om. De altfel *același lucru* se poate spune și despre orice gîscă, despre orice cîine și despre orice cal").

Pe lângă dezbaterile acestor importante acuzații se rostesc și sentințe în procesul intentat de acești doi sfinți lui Moses Hess și în cel intentat de sfîntul Bruno autorilor „Sfinței familii". Deoarece însă în acest timp inculpații arătați aici sînt ocupați cu „treburile acestei lumi" și de aceea nu pot să compară în fața acestei Santa Casa²⁹, ei sînt condamnați în contumacie la izgonirea veșnică din împărăția spiritului pe toată durata vieții lor pămîntești.

În încheiere, cei doi mari maeștri se apucă iar să urzească întrigi ciudate, atît împreună cît și unul împotriva celuilalt*.

* [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori:] În fund apare Dottore Grasiano³⁰, alias Arnold Ruge, sub înfățișarea unui „cap politic și deosebit de deștept" (Wigand, pag. 192).

II

Sfintul Bruno

1. „Campania” împotriva lui Feuerbach

Înainte de a începe să urmărim confruntarea solemnă a conștiinței de sine a lui Bauer cu sine însăși și cu lumea, trebuie să divulgăm un secret. Sfântul Bruno a scos un strigăt de luptă și a dezlănțuit războiul numai pentru că a trebuit „să ferească” de uitarea ingrată a publicului atât propria sa persoană cât și Critica sa stătută și răsuflată, numai pentru că a trebuit să arate că și în condițiile schimbate ale anului 1845 Critica a rămas mereu identică cu sine însăși și neschimbată. El a scris volumul al doilea al „Cauzei drepte și al propriei sale cauze”³¹; el își apără propriul său teritoriu, el luptă pro aris et focus*. Dar, ca un adevărat teolog, el ascunde acest scop egoist sub aparența că ar vrea „să-l caracterizeze” pe Feuerbach. Bietul Bruno fusese cu desăvîrșire uitat, cum a dovedit-o cel mai bine polemica dintre Feuerbach și Stirner, în care persoana lui nici nu a fost luată în seamă. Tocmai de aceea el se agață de această polemică, pentru ca, în opoziție cu cei doi oponenți, să se poată proclama pe sine însuși ca fiind unitatea lor superioară — sfântul spirit.

Sfântul Bruno își începe „campania” printr-un foc de artilerie îndreptat împotriva lui Feuerbach, c'est-à-dire** prin reeditarea, îmbunătățită și completată, a unui articol care a mai apărut în „Norddeutsche Blätter”³². Feuerbach e ridicat la rangul de cavaler al „substanței”, pentru ca în felul acesta să iasă și mai mult în relief „conștiința de sine” a lui Bauer. În fața acestei transsubstanțieri a lui Feuerbach, dovedită, chipurile, prin toate scrierile acestuia, sfântul nostru sare de la scrierile lui Feuerbach despre Leibniz și Bayle de-a dreptul la „Esența creștinismului”, omițînd articolul din „Hallische Jahrbücher”³³ împotriva „filozofilor pozitivi”, „Omisiunea”

* — pentru casă și cămin. — *Nota Trad.*

** — adică. — *Nota Trad.*

aceasta își are „tîlcul” ei. Într-adevăr, în acest articol Feuerbach a dezvăluit, în opoziție cu reprezentanții pozitivi ai „substanței”, toată așa-zisa înțelepciune a „conștiinței de sine” într-un moment cînd sfântul Bruno se mai deda la speculații asupra imaculatei concepții.

Credem de prisos să menționăm că sfântul Bruno continuă să călărească ducipalul vechiului hegelianism. Ascultați acum primele fraze ale celor mai recente revelații ale sale din împărăția lui Dumnezeu :

„Hegel a contopit substanța lui Spinoza cu Eul fichteian; unitatea amîndurora, imbinarea acestor sfere opuse etc. constituie interesul specific pe care îl prezintă filozofia hegeliană, dar în același timp și slăbiciunea ei. [...] Această contradicție în cadrul căreia rătăcea sistemul hegelian a trebuit să fie rezolvată și nimicată. El nu a putut realiza acest lucru decît făcînd pentru totdeauna cu neputință punerea problemei : în ce raport se află *conștiința de sine* față de *spiritul absolut*?... Și acest lucru putea fi făcut numai în două feluri. Sau conștiința de sine trebuie să ardă din nou în văpaia substanței, adică trebuie stabilită și păstrată substanțialitatea pură, sau trebuie să se demonstreze că persoana este autorul atributelor și al esenței sale, că în *genere* e inerent *conceptului* de personalitate să se afirme pe sine” („conceptul” sau „personalitatea” ?) „într-o formă mărginită și apoi să suprimă din nou această mărginire, pe care personalitatea o afirmă în virtutea *esenței* sale *generale*, deoarece însăși această esență nu este altceva decît *rezultatul autodiferențierii ei interioare*, al activității ei” (Wigand, pag. [86.] 87, 88).

În „*Sfînta familie*”, pag. 220 *, filozofia hegeliană a fost înfățișată ca fiind unitatea dintre Spinoza și Fichte și totodată a fost scoasă în evidență contradicția pe care o conține această unitate. Caracteristic pentru sfântul Bruno este faptul că, spre deosebire de autorii „Sfîntei familii”, el consideră că problema raportului dintre conștiința de sine și substanță nu este o „problemă litigioasă în cadrul speculației hegeliene”, ci o problemă istorică universală, ba chiar o problemă absolută. E singura formă în care el poate exprima coliziunea prezentului. El crede într-adevăr că biruința conștiinței de sine asupra substanței are cea mai covârșitoare influență nu numai asupra echilibrului european, ci și asupra întregii evoluții viitoare a problemei Oregonului ³⁴. Pînă acum nu ni se spune decît foarte puțin în ce măsură depinde de acest lucru abrogarea legilor cerealelor în Anglia.

Expresia abstractă și eterică în care s-a reflectat la Hegel, în mod denaturat, o coliziune reală reprezintă pentru acea-

* Vezi K. Marx și F. Engels, Opere, vol. 2, E.S.P.L.P. 1948, pag. 155—156.
— Nota Red.

stă minte „critică” însăși coliziunea reală. Sfântul Bruno acceptă contradicția *speculativă* și opune laturile ei una alteia. *Frazeologia* filozofică despre problema reală este pentru el problema reală însăși. Pe de o parte, deci, în locul oamenilor reali și al conștiinței lor reale despre relațiile lor sociale, care li se opun ca fiind în aparență de sine stătătoare, găsim la el expresia abstractă și goală *conștiința de sine*, după cum în locul producției reale el pune *activitatea, devenită de sine stătătoare, a acestei conștiințe de sine*; iar pe de altă parte, în locul naturii reale și al relațiilor sociale existente în mod real el pune sintetizarea filozofică a tuturor categoriilor filozofice sau a denumirilor filozofice ale acestor relații, cuprinsă în expresia *substanță*; aceasta deoarece, asemenea tuturor filozofilor și ideologilor, Bruno consideră concepțiile, ideile, expresia abstractă — devenită de sine stătătoare — a lumii existente drept bază a acestei lumi existente. Se înțelege de la sine că cu aceste două abstracții, devenite lipsite de sens și de conținut, el poate executa acum tot felul de scamatorii, fără să știe ceva despre oamenii reali și despre relațiile dintre ei. (Vezi, în afară de aceasta, ce se spune despre substanță în capitolul despre Feuerbach și ce se spune despre „liberalismul uman” și despre „Sacru” în capitolul despre sfântul Max). Așadar, propunându-și să rezolve contradicțiile speculației, el nu părăsește terenul speculativ; el manevrează rămânând pe acest teren și *el însuși* mai stă încă atât de trainic pe terenul specific hegelian, încât raportul dintre „conștiința de sine” și „spiritul absolut” continuă să-î tulbure liniștea. Într-un cuvânt, avem aici în fața noastră acea *filozofie a conștiinței de sine* care a fost anunțată în „Critica sinopticilor”, dezvoltată în „Creștinismul dezvăluit”³⁵ și, din păcate, de mult anticipată în „Fenomenologia” lui Hegel. Această nouă filozofie a lui Bauer a fost analizată sub toate aspectele în „Sfânta familie”, pag. 220 și urm. și 304—307*. Aici însă Sfântul Bruno reușește să ne mai înfățișeze o caricatură a propriei sale persoane, introducând prin contrabandă „personalitatea”, pentru ca împreună cu *Stirner* să-l poată prezenta pe omul izolat drept „propria” sa „creatură”, iar pe *Stirner* drept o *creatură a lui Bruno*. Acest pas înainte merită să fie relevat pe scurt.

Înainte de toate îl invităm pe cititor să compare această caricatură cu originalul, cu explicarea conștiinței de sine în „Creștinismul dezvăluit”, pag. 113, iar după aceea să com-

* Op. cit., pag. 156—157.

pare această explicație cu prototipul, cu „Fenomenologia” lui Hegel, pag. 575, 583 și altele. (Ambele pasaje sînt reproduse în „Sfînta familie”, pag. 221, 223, 224 *). Și acum să vedem caricatura! „Personalitate în genere”! „Concept”! „Esență generală”! „A se afirma pe sine într-o formă mărginită și a suprima apoi această mărginire!” „Autodiferențiere interioară”! Ce „rezultate” strașnice! „Personalitatea în genere” este sau „în genere” o absurditate, sau conceptul abstract de personalitate. Prin urmare, „conceptul” conceptului de personalitate implică faptul că aceasta „se afirmă pe sine într-o formă mărginită”. Această mărginire cuprinsă în „conceptul” conceptului de personalitate este apoi imediat afirmată de personalitate „în virtutea esenței ei generale”. Și după ce, la rîndul ei, ea a suprimat această mărginire, se dovedește că „tocmai această esență” nu este altceva decît „*rezultatul* autodiferențierii interioare a personalității”. Întregul rezultat măreț al acestei întortocheate tautologii se reduce, așadar, la scamatoria hegeliană, de mult cunoscută, a autodiferențierii omului în gîndire, autodiferențiere pe care bietul Bruno ne-o înfățișează cu perseverență ca unica activitate a „personalității în genere”. De mult i s-a explicat sfîntului Bruno că o „personalitate” a cărei activitate se mărginește la aceste salturi logice, devenite banale, nu folosește la nimic. În același timp pasajul citat conține mărturisirea naivă că esența „personalității” baueriene este conceptul unui concept, abstracția unei abstracții.

În măsura în care critica lui Bruno împotriva lui Feuerbach este nouă, ea se mărginește să prezinte în mod ipocrit drept reproșuri ale lui Bauer la adresa lui Feuerbach reproșurile lui Stirner la adresa lui Feuerbach și a lui Bauer. Așa, de pildă, el afirmă că „esența omului ar fi esență în genere și ceva sacru”, că „omul ar fi pentru om dumnezeu”, că specia umană ar fi „absolutul”, că Feuerbach scindează omul, văzînd în el „un Eu esențial și un Eu neesențial” (deși Bruno declară întotdeauna că abstractul coincide cu esențialul și, creînd opoziția dintre Critică și masă, el își închipuie această scindare într-o formă și mai monstruoasă decît și-o închipuie Feuerbach), că lupta trebuie să fie dusă împotriva „predicatelor lui dumnezeu” etc. Polemizînd cu Feuerbach în problema dragostei egoiste și a celei neegoiste, Bruno copiază din Stirner, aproape cuvînt cu cuvînt, trei pagini în șir (pag.

* Op. cit., pag. 215—218.

133—135), după cum copiază, foarte stîngaci de altfel, și frazele lui Stirner : „Fiecare om este propria sa creatură”, „adevărul este o fantomă” etc. În plus, la Bruno „creatura” se transformă în „produs”. Mai încolo vom reveni la această chestiune, arătînd cum sfîntul Bruno îl exploatează pe Stirner.

Așadar, primul lucru pe care l-am constatat la sfîntul Bruno este permanenta sa dependență de Hegel. Nu vom mai insista, firește, asupra observațiilor pe care le-a copiat de la Hegel ; vom mai spicui numai cîteva fraze din care se va vedea cît de nestrămutată este credința lui în puterea filozofilor și că el împărtășește iluzia lor că o conștiință schimbată, apariția unei noi nuanțe în interpretarea relațiilor existente ar putea revoluționa întreaga lume de pînă acum. Pătruns de această credință, sfîntul Bruno pune pe un elev de-al său să certifice, în numărul al IV-lea al publicației trimestriale a lui Wigand, pag. 327, că frazele sale de mai sus despre personalitate, proclamate în numărul al III-lea, ar fi „idei care revoluționează lumea”.³⁶

Sfîntul Bruno spune (Wigand, pag. 95) :

„Filozofia nu a fost niciodată altceva decît teologia redusă la forma ei cea mai generală, la expresia ei cea mai rațională”.

Această frază, îndreptată împotriva lui Feuerbach, este copiată aproape cuvînt cu cuvînt din „Filozofia viitorului” a lui Feuerbach, pag. 2 :

„Filozofia speculativă este teologia adevărată, consecventă, rațională”.

Bruno continuă :

„Filozofia, în alianță cu religia, a urmărit întotdeauna să realizeze dependența absolută a individului și a realizat într-adevăr această dependență prin faptul că a cerut și a admis dizolvarea vieții individuale în viața generală, a accidentului în substanță, a omului în spiritul absolut”.

Ca și cînd „filozofia” lui Bruno, „în alianță cu” filozofia lui Hegel și în continua sa legătură nepermisă cu teologia, nu „ar cere”, deși nu ar „admite”, „dizolvarea omului” în reprezentarea unuia dintre „accidente” sale, a conștiinței de sine, ca „substanță” ! De altfel, din întregul pasaj se vede cu cîtă bucurie și cu cîtă elocință acest părinte al bisericii continuă să-și mărturisească credința „revoluționară” în pu-

terea misterioasă a sfinților teologi și filozofi. Firește, în interesul „cauzei drepte a libertății și al propriei sale cauze”.

La pag. 105, acest om cu frica lui Dumnezeu are nerușinarea să-i reproșeze lui Feuerbach faptul că

„Feuerbach a făcut din individ, din omul dezumanizat al creștinismului nu un om, nu un om adevărat” (!), „real” (!!), „personal” (!!!) (aceste predicte își au originea în „Sfânta familie” și la Stirner), „ci un om emasculat, un sclav” —

și să susțină astfel, printre altele, absurditatea că el, sfântul Bruno, ar putea face oameni cu *mintea*.

Tot acolo citim :

„La Feuerbach individul trebuie să fie subordonat speciei, să-i slujească. Specia de care vorbește Feuerbach este absolutul lui Hegel ; nici ea nu există nicăieri”.

Aici, ca și în toate celelalte pasaje, sfântul Bruno s-a aco-perit de glorie, făcând ca relațiile reale dintre indivizi să de-pindă de interpretarea lor filozofică. El habar n-are în ce corelație cu lumea existentă se află ideea hegeliană a „spir-ritului absolut” și cea feuerbachiană a „speciei”.

La pag. 104 sfântul părinte se arată foarte scandalizat de erezia cu ajutorul căreia Feuerbach transformă trinitatea di-vină a rațiunii, dragostei și voinței în ceva care „există în indivizi și-i *domină* pe indivizi” ; ca și cum în zilele noastre orice aptitudine, orice impuls, orice nevoie nu se afirmă ca o forță care „există în individ și-l *domină* pe individ” atunci când împrejurările împiedică satisfacerea lor. Dacă sfântul părinte Bruno va simți că-i este foame, dar nu va avea mijloa-cele necesare pentru a o potoli, atunci chiar stomacul său va deveni o forță care „există în el și-l *domină* pe el”. Greșeala lui Feuerbach nu constă în enunțarea acestui fapt, ci în aceea că în mod idealist i-a atribuit o existență de sine stătătoare, în loc de a-l concepe ca produs al unei anumite trepte de dezvoltare istorică, treaptă care poate fi depășită.

Pag. 111 :

„Feuerbach este un rob și firea sa de rob nu-i permite să înfăptuiască opera unui om, să cunoască esența religiei” (frumoasă „operă a unui om” !)... „El nu ajunge să cunoască esența religiei, fiindcă nu cunoaște *puntea* pe care se ajunge la *izvorul* religiei”.

Sfântul Bruno crede încă cu toată seriozitatea că religia are o „esență” proprie. Cît despre „puntea” „pe care” se

ajunge la „izvorul religiei”, această punte a măgarului * trebuie să fie neapărat un *apeduct*. Totodată sfintul Bruno își arogă rolul unui ciudat Charon³⁷ modernizat, care din cauza podului a fost scos la pensie ; în calitate de tollkeeper **, el cere jumătatea de penny ce i se cuvine de la fiecare trecător care traversează podul ce duce spre împărăția fantomatică a religiei.

La pag. 120 sfintul observă :

„Cum ar putea exista Feuerbach dacă nu ar exista adevăr și dacă acest adevăr ar fi altceva decât o *fantomă*” (ajutor, Stirner!) „de care omul s-a temut până acum” ?

„Omul” care se teme de „fantoma” „adevărului” nu este nimeni altul decât însuși venerabilul Bruno. Cu zece pagini mai sus, la pag. 110, el a scos în fața „fantomiei” adevărului următorul țipăt de spaimă care a zguduit lumea :

„Adevărul, care ca atare nu se întilnește nicăieri ca un obiect ga'a existent și care numai prin dezvoltarea personalității se dezvoltă și se ridică la unitate”.

Așadar, nu numai că am transformat aici această fantomă, adevărul, într-o persoană care se dezvoltă și se ridică la unitate, dar pe deasupra am realizat această scamatorie — asemenea viermilor intestinali — în interiorul unei terțe persoane. În ce privește vechea legătură de dragoste dintre sfintul nostru și adevăr, pe vremea când sfintul era tânăr și când poftele trupești clocoteau cu putere într-însul, vezi „Sfânta familie”, pag. 115 și urm.***.

Cît de purificat este acum sfintul nostru de toate poftele trupești și de jinduiriile lumești, ne-o arată polemica sa vehementă împotriva *senzualismului* lui Feuerbach. Bruno nu atacă cîtuși de puțin modul foarte limitat în care Feuerbach recunoaște *senzualismul*. Încercarea nereușită a lui Feuerbach, prin simplul fapt că este o încercare de a evada din ideologie, este în ochii lui un ...*păcat*. Firește ! *Senzualismul* înseamnă desfătarea ochilor, desfătarea trupului și trufie, iar acestea sînt oroare și grozăvie în fața Domnului. Nu știți voi oare că pornirile trupești înseamnă moarte, în timp ce preo-

* Joc de cuvinte intraductibil : Eselsbrücke (puntea măgarului) înseamnă și mijloc folosit de școlarii leneși sau proști (un fel de „fițuică”). — *Nota Trad.*

** — vameș. — *Nota Trad.*

*** Op. cit., pag. 85 și urm.

cupările spirituale înseamnă viață și pace ; căci pornirile trupești înseamnă vrajbă față de critică, iar tot ce e trupesc ține de această lume ; și nu știți voi oare că este scris : De altă parte, faptele trupului sînt cunoscute, ca unele ce sînt desfrînarea, necurătenia, destrăbălarea, slujirea la idoli, fermecătoria, vrăjile, sfada, zulia, mîniile, gilcevile, dezbinările, deosebirile, pizmuirile, bețiile, chefurile și cele asemenea acestora, despre care vă spun dinainte, precum dinainte am și spus, că cei ce fac unele ca acestea nu vor moșteni împărăția Criticii. Dimpotrivă... Vai lor, că au umblat în calea lui Cain și, pentru plată, s-au dat cu totul în rătăcirea lui Balaam și au pierit ca în răzvrătirea lui Core. Aceștia sînt petele de necurătenie de la mesele voastre obștești, ospătînd fără sfială împreună cu voi, pășunîndu-se pe ei înșiși, nori fără de apă, purtați de vînturi, pomi tomnatici, fără rod, de două ori uscați și dezrădăcinați, valuri sălbatice ale mării care își spumegă a lor rușine, stele rătăcitoare cărora întunericul li se păstrează în veșnicie. Căci noi am citit că în zilele cele din urmă vor veni timpuri grozave, vor veni oameni care se cred cineva, profanatori, desfrînați, care iubesc voluptatea mai mult decît Critica, căpetenii de cete, într-un cuvînt robi ai trupului. Pe aceștia nu poate să-i sufere sfîntul Bruno, care are preocupări spirituale și care urăște mantia impură a trupului ; și de aceea îl condamnă pe Feuerbach — pe care îl consideră căpetenia cetei — să rămînă pe din afară, acolo unde stau cîinii și vrăjitorii, curvarii și ucigașii. „Senzualism” — piei drace ! Senzualismul nu numai că îi provoacă sfîntului părinte al bisericii cele mai cumplite spasme și convulsii, dar îl face chiar să cînte ; într-adevăr, la pag. 121 el cîntă „cîntecul sfîrșitului și sfîrșitul cîntecului”. Senzualism ! Știi tu cel Țuțin, nefericitule, ce este senzualismul ? Senzualismul este... „un ciomag”, pag. 130. Pradă convulsiilor sale, sfîntul Bruno se luptă o dată chiar cu una dintre tezele sale, precum odinioară s-a luptat Iacob cu dumnezeu, cu singura deosebire că lui Iacob dumnezeu i-a scrîntit numai un șold, în timp ce sfîntul nostru epileptic scrîntește toate membrele tezei sale și îi rupe toate ligamentele, și astfel elucidează prin mai multe exemple izbitoare identitatea dintre subiect și obiect :

„De aceea, orice ar spune Feuerbach..., adevărul este că el îl *distruge*” (!) „pe Om... fiindcă transformă *cuvîntul* om într-o *vorbă* goală..., fiindcă nu-l face” (!) „și nu-l creează” (!) „pe Om întreg, ci înalță întreaga omenire pînă la absolut, fiindcă, în plus, el declară drept organ al abso-

lutului nu omenirea, ci mai degrabă simțurile, și consideră drept absolut, drept neîndoielnic și nemijlocit autentic obiectul simțurilor, al intuiției, al percepției, într-un cuvânt sensibilul". După părerea sfântului Bruno, cu aceasta Feuerbach „poate, ce-i drept, să zguduie straturi de aer, dar nu poate să zdrobească fenomenele esenței omenești, deoarece esența sa cea mai intimă" (!) „și sufletul său dătător de viață [...] distruge chiar și sunetul din afară" (!) „și îl fac găunos și sforăitor" (pag. 121).

Sfântul Bruno ne dă el însuși lămuriri decisive, deși misterioase, asupra cauzelor adversității sale față de simțuri :

„Ca și când eul meu nu ar avea și acest sex determinat, *unic în comparație cu toate celelalte*, și aceste unice organe sexuale determinate !"

(Afară de „organele sale sexuale unice", onorabilul mai are și un „sex unic" aparte !) Acest sex unic este explicat la pag. 121 prin aceea că

„senzualismul sugerează ca un vampir toată măduva și singele *vieții* omenești, că este o barieră de netrecut de care, izbîndu-se, omul își dă inevitabil o *lovitură* de moarte".

Dar nici cei mai sfinți nu sînt neprihăniți ! Ei sînt cu toții păcătoși și lipsiți de gloria pe care ar fi trebuit s-o aibă în fața „conștiinței de sine". Sfântului Bruno, care în miez de noapte se luptă în chilia sa singuratică cu „substanța", scrierile ușuratică ale ereticului Feuerbach îi sugerează gînduri despre femeie și despre frumusețea feminină. Deodată privirile lui se întunecă ; neprihănită conștiința de sine este pîngărită, iar păcătoasa fantezie senzuală îl asaltează pe înfricoșatul critic cu imagini lascive. Spiritul e vioi, dar trupul e becnic. Bruno se împleticește, cade, uită că el e puterea care „cu tăria ei leagă și dezleagă și stăpînește lumea", că aceste himere ale fanteziei sale sînt „spirit din spiritul său" ; el pierde orice „conștiință de sine" și îngăimează vrăjit un ditiramb la adresa frumuseții feminine, întruchipată „în ceea ce e gingaș, molatic, feminin", la adresa „formelor pline și rotunde" și a „trupului șerpuitor, clocotitor, fremătător, înfocat și unduitor"³⁸ al femeii. Dar nevinovăția se trădează întotdeauna, chiar și atunci cînd păcătuiește. Cine nu știe că un „*trup șerpuitor, clocotitor, unduitor*" este un lucru pe care nu l-a văzut niciodată ochiul și pe care nici vreo ureche nu l-a auzit vreodată ? De aceea liniștește-te, suflete drag, spiritul va triumfa curînd asupra trupului rebel și va pune în calea poftelor clocotitoare și debordante o „barieră" de netrecut, „de care", izbîndu-se, ele își vor da curînd „o lovitură de moarte".

„Feuerbach“ — și aici a ajuns sfântul, în cele din urmă, printr-o înțelegere critică a „Sfintei familii“ — „este materialistul îmbibat cu umanism și descompus de acesta, adică un materialist care nu poate suporta traiul pe pământ și pe existența acestuia“ (sfântul Bruno cunoaște o existență a pământului deosebită de pământ și știe cum trebuie să procedeze cineva pentru „a suporta traiul pe existența pământului“ !), „ci vrea să se spiritualizeze și să se întoarcă în cer. El este un umanist care nu poate gândi și nu poate construi o lume spirituală, ci se îmbibă de materialism etc.“ (pag. 123).

Așa cum la sfântul Bruno umanismul constă, după spusele lui, în „gîndire“ și în „construirea unei lumi spirituale“, tot așa materialismul constă în următoarele :

„Materialistul recunoaște numai esența prezentă, reală, *materia*“ (ca și cum omul, cu toate însușirile sale, inclusiv gîndirea, nu ar fi o „esență prezentă, reală“), „iar pe aceasta o recunoaște ca ceva care se desfășoară și se realizează activ în multiplicitate, *natura*“ (pag. 123).

La început *materia* este o esență prezentă, reală, dar numai în sine, în mod ascuns ; abia cînd „se desfășoară și se realizează activ în multiplicitate“ (o „esență prezentă, reală“ „se realizează“ !!), abia atunci ea devine *natură*. La început există *conceptul* materie, abstracția, ideea, iar aceasta din urmă se realizează în natura reală. Este cuvînt cu cuvînt teoria hegeliană a preexistenței categoriilor creatoare. Din acest punct de vedere devine perfect explicabil faptul că sfântul Bruno ia în mod greșit frazele filozofice ale materialiştilor despre materie drept miezul și conținutul real al concepției lor despre lume.

2. Considerațiile sfîntului Bruno despre lupta dintre Feuerbach și Stirner

După ce în felul acesta i-a spus lui Feuerbach cîteva vorbe cu miez, sfîntul Bruno își ațîntește privirile asupra luptei dintre acesta și Unic. Primul lucru prin care el își manifestă interesul față de această luptă este un triplu zîmbet, ridicat la rangul de metodă.

„Sigur de victorie, criticul își urmează neclintit și victorios drumul ales. E calomniat : el *zîmbește*. E acuzat de erezie : el *zîmbește*. Vechea lume pornește o cruciadă împotriva lui : el *zîmbește*“.

Așadar, sfîntul Bruno — am auzit-o chiar acum — își urmează drumul ales, dar nu păsește ca ceilalți oameni ; el are

un mers critic, el îndeplinește această treabă importantă cu *zîmbetul pe buze*.

„El zîmbește, și pe fața lui zîmbetul sapă linii mai numeroase decît cele de pe harta lumii cu cele două Indii. Domnișoara o să-l pălmuiască, iar dacă o va face, el va zîmbi și va considera acest lucru drept o mare artă”³⁹,

ca Malvoglio la Shakespeare.

Sfîntul Bruno nu mișcă un deget pentru a-i combate pe cei doi adversari ai săi; el cunoaște un mijloc mai bun de a se descotorosi de ei, și anume îi lasă — *divide et impera* * — să se ciorovăiască între ei. Lui Stirner el îi opune pe Omul lui Feuerbach (pag. 124), iar lui Feuerbach pe Unicul lui Stirner (pag. 126 și urm.); el știe că ei sînt tot așa de înverșunați unul împotriva celuilalt ca și cele două pisici din Kilkenny (Irlanda) care s-au devorat în întregime una pe alta, pînă nu au rămas din ele decît cozile. Asupra acestor cozi sfîntul Bruno își rostește sentința, declarînd că ele ar fi „*substanță*” și deci blestemate pe veci.

Opunîndu-l pe Feuerbach lui Stirner, el repetă ceea ce Hegel a spus despre Spinoza și Fichte, prezentînd, după cum se știe, Eul redus la un punct drept una dintre laturile substanței, și anume drept cea mai trainică latură a ei. Dacă mai înainte el tuna și fulgera împotriva egoismului, înfierîndu-l chiar ca odor specificus ** al maselor, acum îl vedem la pag. 129 că preia de la Stirner egoismul, cu condiția ca acesta „să nu fie” egoismul lui „Max Stirner”, ci, firește, cel al lui Bruno Bauer. El înfierează egoismul stirnerian pentru deficiență morală, pentru faptul „că Eul său nu-și poate sprijini egoismul decît recurgînd la ipocrizie, la minciună, la violență exterioară”. În rest, el crede (vezi pag. 124) în minunile critice ale sfîntului Max și vede în lupta acestuia (pag. 126) „un efort real de a nimici din rădăcină substanța”. În loc să examineze în fond critica lui Stirner la adresa „criticii pure” baueriene, el afirmă la pag. 124 că critica lui Stirner îl poate atinge tot atît de puțin ca și oricare alta, „deoarece *el, Bauer, este criticul însuși*”.

În încheiere, sfîntul Bruno îi combate pe amîndoi, pe sfîntul Max și pe Feuerbach, aplicînd lui Feuerbach și lui

* — dezbină și stăpînește. — *Nota Trad.*

** — miros specific. — *Nota Trad.*

Stirner aproape cuvînt cu cuvînt o antiteză pe care Stirner o construiește între criticul Bruno Bauer și dogmatic.

Wigand, pag. 138 :

„Feuerbach se opune pe sine Unicului și *prin aceasta* (1) „îi este opus. El este și vrea să fie *comunist* ; Unicul este și trebuie să fie *egoist* ; primul e *sfîntul*, al doilea *profanul* ; primul e *binele*, al doilea *răul* ; primul e dumnezeu, al doilea omul. Dar amîndoi sînt *dogmatici*”.

Prin urmare, esențialul este aici că amîndurora el le re-proșează dogmatismul.

„Unicul și proprietatea sa”, pag. 194 :

„Criticul se teme să nu devină dogmatic sau să emită dogme. Firește, din critic el s-ar transforma astfel în contrarul său, adică în dogmatic ; el, care în calitate de critic a fost *bun*, ar deveni *rău*, sau din *altruist*” (comunist) „ar deveni *egoist* etc. Jos dogmele — iată dogma lui”.

3. Sfîntul Bruno contra autorilor „Sfintei familii”

După ce în modul arătat mai sus sfîntul Bruno le-a venit de hac adversarilor săi Feuerbach și Stirner, după ce „i-a tăiat Unicului orice posibilitate de dezvoltare”, el se îndreaptă acum împotriva comuniștilor germani, care, pretinde el, „se sprijină pe Feuerbach”, și în special împotriva autorilor „Sfintei familii”. Cuvîntul „umanism real”, pe care l-a întîlnit în prefața acestei lucrări polemice, constituie principala temelie a ipotezei sale. El își va aminti de următorul pasaj din Biblie :

„Ci eu, fraților, n-am putut să vă vorbesc ca unor oameni duhovnicești, ci ca unora trupești” (în cazul nostru a fost exact invers), „ca unor prunci în Hristos. Cu lapte v-am hrănit, nu cu bucate, căci nu puteați mînca” (1 Cor., 3, 1-2) *.

Prima impresie pe care „Sfînta familie” a produs-o asupra venerabilului părinte al bisericii a fost aceea de adîncă mîhnire și de durere profundă, sinceră. Singura parte bună a cărții — aceea că

„a arătat ce *ar fi trebuit* să devină Feuerbach și ce poziție *poate* să adopte filozofia lui dacă *vrea* să lupte împotriva criticii” (pag. 138),

că a îmbinat, așadar, într-un mod atît de firesc pe „a voi” cu „a putea” și „a trebui” — nu compensează, totuși, numeroa-

* „Epistola către corinteni a apostolului Pavel”, cap. 3, versetele 1—2.
— Nota Trad.

sele părți regretabile. Filozofia feuerbachiană, luată aici în mod ridicol ca premisă,

„nu *cutează* și nu *poate* să-l înțeleagă pe critic ; ea nu *cutează* și nu *poate* să cunoască și să înțeleagă critica în dezvoltarea ei ; ea nu *cutează* și nu *poate* să știe că, față de tot ce e transcendent, critica înseamnă luptă și izbândă permanentă, nimicire și creare neincetată, este *unicul* (!) „principiu creator și productiv. Ea nu *cutează* și nu *poate* să știe cum a lucrat și cum continuă să lucreze criticul pentru a defini și a face” (!) „din forțele transcendente, care au ținut pînă acum sub călcii omenirea și nu au lăsat-o să respire și să trăiască, ceea ce ele *sînt în realitate*, adică spirit din spirit, miez din miez, ceva propriu” (!), „răsărit din și pe terenul propriu, roade și creații ale conștiinței de sine. Ea nu *cutează* și nu *poate* să știe că singur criticul, și numai el, a sfărîmat religia în totalitatea ei și statul în diferitele sale manifestări etc.” (pag. 138, 139).

Nu seamănă el leit cu bătrînul Iehova, care, alergînd după poporul său ademenit de zeii mai veseli ai păgînilor, strigă :

„Ascultă-mă, Izraele, și nu-ți astupa urechile, Iuda ! Nu sînt eu domnul dumnezeuul tău care te-am scos din țara Egiptului și te-am dus în țara unde curge lapte și miere, și, iată, ați fost făptuind fărădelegi înaintea mea din tinerețea voastră, ba mai virtos, ați ațîțat minia mea prin lucrurile miinilor mele și mi-ați întors spatele, iar nu fața, cu toate că vă învățam cu rivnă, și ați așezat idoli voștri în templul închinat numelui meu, ca să-l pingărească, și ați zidit temple pe locuri înalte lui Baal, în valea Benhinom, ceea ce eu nu v-am poruncit și nici prin gînd nu mi-a trecut că ați putea săvîrși asemenea ticăloșii ; și v-am trimis pe slujitorul meu Ieremia, către care a fost cuvîntul meu începînd dintr-al treisprezecelea an al domniei lui Iosia, fiul lui Amon, și a dăinuit pînă în ziua aceasta ; iar el propovăduitu-va cu rivnă douăzeci și trei de ani, dar voi niciodată nu i-ați dat ascultare. Deci iată ce zice domnul dumnezeu ; cine a auzit vreodată una ca asta ? Fecioara lui Izrael a săvîrșit o faptă foarte uricioasă. Căci poporul meu mă uită mai repede decît seacă apele ploilor. O, țară ! O, țară ! O, țară, ascultă cuvîntul domnului !”

Așadar, într-o lungă cuvîntare consacrată noțiunilor „a cuteza” și „a putea”, sfîntul Bruno afirmă că adversarii săi comuniști l-ar fi înțeles greșit. Modul cum prezintă el de astă dată critica în această cuvîntare, cum transformă în forțe „transcendente” forțele de pînă acum care au ținut sub călcii „viața omenirii”, făcînd apoi din aceste forțe transcendente „spirit din spirit”, modul cum prezintă el „Critica” drept singura ramură de producție, modul acesta dovedește totodată că pretinsa neînțelegere nu este decît o înțelegere care nu-i convine lui Bauer. Noi am dovedit că critica baueriană este sub orice critică, și din această cauză am fost încadrați, bineînțeles, în categoria dogmaticilor. El ne reproșează chiar cu toată seriozitatea că am avut nerușinarea să nu credem în

frazele sale răsuflate. Întreaga mitologie a noțiunilor independente, în frunte cu Zeus, stăpînul norilor, adică cu conștiința de sine, defilează din nou în fața noastră cu „clinetul de fraze al unei orchestre turcești de categorii obișnuite” (Lit. Ztg. ⁴⁰, comp. „Sfînta familie”, pag. 234 *). În frunte, bineînțeles, pășește mitul despre facerea lumii, adică mitul „*m u n c i i*” grele a criticului, care — muncă — este „unicul principiu creator și productiv, o luptă și o izbîndă permanentă, o neîncetată nimicire și creare”, „muncă în prezent” și „muncă în trecut”. Mai mult chiar, venerabilul părinte îi reproșează „Sfîntei familii” pînă și faptul că ea a înțeles „critica” așa cum o înțelege el însuși în replica de față. După ce a readus și a *repudiat* „substanța” „în țara ei de baștină, adică în conștiința de sine, în omul care critică, precum și” (după apariția „Sfîntei familii”) „în omul criticat” (conștiința de sine pare să țină aici locul unei hale de vechituri ideologice), el continuă :

„Ea” (presupusa filozofie a lui Feuerbach) „nu cutează să știe că, în tot timpul existenței” (!) lor, „critica și criticii au cîrmuit și au făcut istoria, că înșiși adversarii lor și toate mișcările și frămîntările prezentului sînt opera lor, că ei sînt singurii care țin în *mîinile lor puterea, pentru că forța rezidă în conștiința lor și pentru că ei sorb puterea din ei înșiși, din faptele lor, din critică, din adversarii lor, din creațiile lor; că abia prin actul criticii este eliberat omul și, prin aceasta, Oamenii (die Menschen), este creat” (!) „omul, și, prin aceasta, oamenii”.*

Așadar, critica și criticii sînt la început două subiecte cu totul deosebite, care se situează și acționează unul în afara celuilalt. Criticul e alt subiect decît critica, după cum critica e alt subiect decît criticul. Această critică personificată, critica ca subiect, este tocmai „critica critică”, împotriva căreia s-a ridicat „Sfînta familie”. „În tot timpul existenței lor, critica și criticii au cîrmuit și au făcut istoria”. E clar că ei nu au putut face acest lucru „în tot timpul” cînd nu „au existat”, și e tot așa de clar că, „în tot timpul existenței lor”, „au făcut istorie” în felul lor. În cele din urmă, sfîntul Bruno ajunge „să cuteze și să poată” să ne dea o explicație dintre cele mai profunde asupra puterii criticii de a submina statul, și anume explicația că „critica și criticii țin în *mîinile lor puterea pentru că*” (cum vă place acest „pentru că” ?) „*forța rezidă în conștiința lor*” și, în al doilea rînd, că acești mari fabricanți de istorie „țin în mîinile lor puterea” pentru că ei „sorb puterea din ei înșiși

* Vezi K. Marx și F. Engels, Opere, vol. 2, E.S.P.L.P. 1958, pag. 165. — Nota Red.

și din critică" (deci tot din ei înșiși), cu care prilej, din păcate, tot nu ni s-a dovedit că de acolo dinăuntru, din „ei înșiși”, din „critică”, se poate „sorbi” ceva. În orice caz, chiar din spusele criticii trebuie să deducem că de acolo ar fi greu „să sorbi” altceva decît categoria „substanței” care a fost „repudiată” acolo. În încheiere, critica mai „soarbe” „din critică” „forța” de a rosti un oracol extraordinar. Ea ne dezvăluie taina, necunoscută părinților și bunicilor noștri, că „abia prin actul criticii este creat omul și, prin aceasta, oamenii”, în timp ce pînă acum se considera în mod greșit că critica este un act al oamenilor, care, la rîndul lor, există înaintea ei datorită cu totul altor acte. De aici ar rezulta că și sfîntul Bruno a venit „în lume, din lume și pe lume” datorită „criticii”, deci prin generatio aequivoca *. De altfel nu este exclus ca toate acestea să nu fie decît o altă interpretare a următorului pasaj din cartea Facerii : Și Adam a cunoscut, adică a criticat, pe Eva, femeia sa, și ea a rămas însărcinată etc. etc.

Vedem, așadar, apărînd încă o dată, cu toate coțcăriile ei și ca și cum nu s-ar fi întîmplat nimic, arhicunoscuta critică așa cum am caracterizat-o îndeajuns în „Sfînta familie”. Acest lucru nu trebuie să ne mire, căci însuși sfîntul nostru se tînguiește la pag. 140 că „Sfînta familie” „taie criticii orice posibilitate de dezvoltare”. Indignat la culme, sfîntul Bruno reproșează autorilor „Sfîntei familii” că, printr-un proces chimic de evaporare, ei au făcut ca din starea ei de agregatie „lichidă” critica baueriană să treacă într-o stare „cristalină”.

Așadar, „instituțiile cerșetoriei”, „certificatul de botez al majoratului”, „sfera patosului și a aspectelor tunătoare”, „afecția mahomedană a noțiunilor” („Sfînta familie”, pag. 2, 3, 4**, citat după publicația critică „Lit. — Ztg.”) sînt absurdități numai dacă sînt concepute „cristalin”; cele 28 de greșeli de istorie pe care le-a făcut critica în digresiunea ei asupra „problemelor actuale din Anglia”⁴¹ nu sînt greșeli dacă sînt privite dintr-un punct de vedere „lichid”? Critica susține oare că, privită dintr-un punct de vedere lichid, ea a prorocit apriori*** coliziunea lui Nauwerck⁴², deși a trecut mult timp de cînd aceasta s-a produs în fața ochilor ei, și că nu a construit-o post festum****? susține ea oare și că, privit dintr-un punct de vedere „cristalin”, cuvîntul maréchal ar putea

* — generație spontanee. — *Nota Trad.*

** *Vezi K. Marx și F. Engels, Opere, vol. 2, E.S.P.L.P. 1958, pag. 10. — Nota Red.*

*** — anterior experienței; independent de experiență. — *Nota Trad.*

**** — după sărbătoare; ulterior. — *Nota Trad.*

să însemne *potcovar*, dar că, privit dintr-un punct de vedere „lichid”, trebuie să însemne neapărat *mareșal*? că deși în interpretarea „cristalină” un *fait physique* poate fi „un fapt fizic”, traducerea adevărată, „lichidă”, a acestei expresii este: „un fapt al fizicii”? că în stare „lichidă” *malveillance de nos bourgeois juste-milieux* * înseamnă totuși „nepăsarea bunilor noștri *bürgeri*”? că, privit dintr-un punct de vedere „lichid”, „un copil care, la rîndul său, nu devine tată sau mamă este *prin esența sa fiică*”? că cineva poate avea menirea „să înfățișeze oarecum ultima lacrimă melancolică a trecutului”? că, în forma lor „lichidă”, diverșii portari, lionii, grizete, marchize, pungași, ușile de lemn din Paris nu sînt decît faze ale misterului, „a cărui noțiune cuprinde și faptul de a se afirma ca mărginit și de a suprima apoi această mărginire afirmată de întruaga sa esență, deoarece însăși această esență nu este decît rezultatul autodiferențierii sale interioare, al activității sale”? că, dintr-un punct de vedere „lichid”, critica critică, „sigură de victorie, își urmează neclintită și victorioasă drumul ales”, atunci cînd într-o problemă oarecare ea susține la început că a dezvăluit „semnificația ei reală și generală”, iar apoi admite că „nu voia și nu putea să depășească critica”, pentru a recunoaște la urmă „că ar fi trebuit să mai facă un pas, dar acesta era imposibil pentru că... era imposibil” (pag. 184 din „Sfînta familie” **) ? că, dintr-un punct de vedere „lichid”, „viitorul continuă să fie opera” criticii, chiar dacă „soarta ar decide așa cum vrea ea”⁴³? că, dintr-un punct de vedere lichid, critica nu a săvîrșit nimic supraomenesc cînd „a intrat în *contradicție* cu *adevăratele* ei *elemente*, *contradicție* care își găsisse *rezolvarea* în *acele elemente*”⁴⁴?

Este adevărat că autorii „Sfintei familii” au dat dovadă de ușurință, considerînd că toate aceste fraze, precum și sute de alte fraze, exprimă o *absurditate* rigidă, „cristalină”; pe sinoptici trebuie să-i citești dintr-un punct de vedere „lichid”, adică potrivit sensului pe care l-au avut în vedere autorii lor, și nicidecum dintr-un punct de vedere „cristalin”, adică potrivit adevăratului lor nonsens. Numai astfel vom ajunge la adevărata credință și vom putea admira armonia care domnește în casa criticii.

* — reaua-voință (de asemenea : starea de spirit antigubernamentală) a filistinilor noștri. — *Nota Trad.*

** Vezi *K. Marx* și *F. Engels*, *Opere*, vol. 2, E.S.P.L.P. 1958, pag. 132—133. — *Nota Red.*

„Engels și Marx cunosc de aceea numai critica din «Literatur-Zeitung». Este o minciună conștientă care dovedește cât de „lichid” a citit sfântul nostru o carte în care ultimele sale lucrări sînt prezentate numai ca o încununare a întregii sale „munci în trecut”. Adevărul însă este că lui Bauer i-a lipsit liniștea necesară pentru a citi cristalin, deoarece se teme de adversarii săi, văzînd în ei niște concurenți care îi dispută cinstea canonizării „și vor să-i răpească aureola sfințeniei pentru a se proclama ei înșiși sfinți”.

Relevăm în treacăt și faptul că, după spusele de acum ale sfîntului Bruno, „Literatur-Zeitung” nu a urmărit cituși de puțin să întemeieze „societatea socială” sau „să înfățișeze oarecum ultima lacrimă melancolică” a ideologiei germane și nici să pună spiritul în cea mai ascuțită opoziție față de masă și să dezvolte critica critică în toată puritatea ei, ci... „să prezinte liberalismul și radicalismul anului 1842, precum și ecourile lor, în toată inconsecvența și frazeologia lor”, cu alte cuvinte să combată „ecourile” a ceva care a amuțit de mult. Tant de bruit pour une omelette ! * De altfel tocmai aici se manifestă iarăși în toată „puritatea” ei concepția despre istorie a teoriei germane. Anul 1842 e considerat ca perioada cea mai strălucită a liberalismului german, deoarece pe atunci filozofia participa la politică. Pentru critic, liberalismul dispărea o dată cu încetarea apariției publicațiilor „Deutsche Jahrbücher” și „Rheinische Zeitung”⁴⁵, organele teoriei radicale și liberale. După dispariția lui nu mai rămîn decît „ecouri”, deși în realitate abia acum, cînd burghezia germană a cunoscut adevărata nevoie de putere politică — nevoie izvorită din relațiile economice — și tinde să și-o satisfacă, liberalismul are în Germania o existență practică și deci oarecare șanse de succes.

Adîncă mîhnire pe care „Sfînta familie” i-a pricinuit-o sfîntului Bruno nu i-a îngăduit acestuia să examineze în mod critic această scriere „pornind de la el însuși, prin el însuși și cu el însuși”. Pentru a-și putea stăpîni durerea, el a trebuit să-și procure această carte într-o formă „lichidă”. Această formă lichidă el a găsit-o într-o recenzie confuză și plină de erori, apărută în „Westphälisches Dampfboot”, numărul din mai, pag. 206—214²⁷. Toate citatele sale sînt luate din pasajele reproduce în „Westphälisches Dampfboot” și nimic din ceea ce e citat nu e citat decît din aceasta din urmă.

* — Mult zgomot pentru nimic! — *Nota Trad.*

Pînă și limbajul sfântului critic este determinat de limbajul criticului westfalian. Întîi sînt transpuse în „Wigand's Vierteljahrsschrift” (pag. 140, 141) toate propozițiile pe care westfalianul („Dampfboot”, pag. 206) le reproduce din *prefață*. Această transpunere formează partea principală a criticii baueriene, după vechiul principiu recomandat încă de Hegel:

„Să te bizui pe bunul simț omenesc și, în plus, pentru a ține pasul cu timpul și cu filozofia să citești *recenzii* asupra scrierilor filozofice, ba poate chiar *prefețele* și primele paragrafe ale acestor scrieri, fiindcă acestea din urmă conțin principiile fundamentale generale la care se reduce totul, iar prefețele, pe lângă informația istorică, mai conțin și o apreciere, care, tocmai pentru că e apreciere, e mai presus de ceea ce este apreciat. Pe acest drum bătătorit se poate merge în halat; dar înaltul simț al eternului, al sacralului, al infinitului pășește în veșmînt de mare preot pe un drum”

pe care, după cum am văzut, știe „să meargă” și sfântul Bruno, „masacrînd totul în jurul său” (Hegel, „Fenomenologia”, pag. 54).

După cîteva citate luate din *prefață*, criticul westfalian continuă:

„Astfel *prefața* însăși ne aduce pe *cîmpul de luptă* al cății” etc. (pag. 206).

După ce a transpus aceste citate în „Wigand's Vierteljahrsschrift”, *sfîntul* critic face distincții mai subtile și spune:

„Acesta e *terenul* și acesta e *dușmanul* pe care Engels și Marx și le-au creat în vederea *luptei*”.

Din analiza tezei critice: „Muncitorul nu creează nimic”, criticul *westfalian* reproduce numai *încheierea* rezumativă.

Sfîntul critic, crezînd cu adevărat că aceasta e tot ce s-a spus despre teza în chestiune, copiază la pag. 141 citatul *westfalian* și se bucură la descoperirea că criticii nu i-ar fi fost opus nimic altceva decît „afirmații” goale.

Din tot ce s-a spus în legătură cu divagațiile critice pe tema iubirii, criticul *westfalian* reproduce întîi în mod parțial la pag. 209 corpus delicti *, iar apoi, fără nici o legătură între ele, cîteva fraze dispartate din cele spuse în combaterea acestuia, încercînd să invoce autoritatea lor pentru a justifica puhavul și dulceagul său sentimentalism.

Sfîntul critic îl copiază la pag. 141, 142 cuvînt cu cuvînt, frază cu frază, în ordinea în care citează predecesorul său.

* — corpus delict. — Nota Trad.

Criticul *westfalian* exclamă lângă trupul neînsuflețit al d-lui Julius Faucher : „Aceasta este soarta a tot ce e frumos pe pământ !”⁴⁶.

Sfântul critic consideră că nu poate să-și încheie „greaua sa muncă” fără a repeta la pag. 142, într-un loc nepotrivit, această exclamație.

Criticul *westfalian* face la pag. 212 o pretinsă recapitulare a acelor considerații din „Sfânta familie” care sînt în dreptate împotriva sfîntului Bruno.

Sfîntul critic copiază credul, cuvînt cu cuvînt, aceste bazaconii, împreună cu toate exclamațiile *westfalianului*. Nici prin gînd nu-i trece că în toată această lucrare polemică nu i se reproșează *nicăieri* că „transformă problema emancipării politice în aceea a emancipării omenеști”, că „vrea să-i omoare pe evrei”, că „transformă pe evrei în teologi”, că „transformă pe Hegel în d-l Hinrichs” etc. *Sfîntul* critic repetă credul palavrageala criticului *westfalian* cum că în „Sfînta familie” Marx promite să scrie un mic tratat scolastic „ca ripostă la *autoapoteoza plată* a lui Bauer”. Cuvintele „*autoapoteoză plată*”, pe care sfîntul Bruno le reproduce ca *citat*, nu se întîlnesc însă *nicăieri* în tot cuprinsul „Sfîntei familii” ; în schimb le găsim la criticul *westfalian*. Cît privește promisiunea de a scrie un mic tratat ca ripostă la „*autoapologia*” criticii, ea apare în „Sfînta familie” nu la pag. 150—163, ci abia în secțiunea următoare, la pag. 165 *, în legătură cu problema istorică de importanță mondială : „de ce a *trebuit* d-l Bauer să facă politică ?”.

În fine, la pag. 143, sfîntul Bruno îl califică pe Marx drept „*comediant amuzant*”, după ce în prealabil modelul său *westfalian* caracterizase „drama istorică universală a criticii critice” drept cea mai „*amuzantă comedie*” (pag. 213).

Iată cum adversarii criticii critice „*cutează și pot*” „să știe cum a lucrat și cum continuă să lucreze criticul” !

4. Necrolog pentru „M. Hess”

„Ceea ce încă nu puteau să facă Engels și Marx desăvîrșește M. Hess”.

Măreață, dumnezeiască tranziție, care — datorită studiilor sfîntului nostru în legătură cu ceea ce este pentru evanghe-

* Vezi K. Marx și F. Engels, Opere, vol. 2, E.S.P.L.P. 1958, pag. 111—119 și 121. — Nota Red.

lišti relativ „posibil” și „imposibil” — s-a cuibărit atît de trainic în creierul său, încît, fie că se potrivește, fie că nu se potrivește, trebuie să figureze neapărat în toate scrierile acestui părinte al bisericii.

„Ceea ce încă nu puteau să facă Engels și Marx desăvîrșește M. Hess”. Dar „ce” anume „încă nu puteau să facă Engels și Marx”? Nici mai mult nici mai puțin decît... să-l critice pe Stirner. Și de ce Engels și Marx „încă nu puteau” să-l critice pe Stirner? Din motivul foarte serios că, pe vremea cînd ei au scris „Sfînta familie”, cartea lui Stirner *încă nu apăruse*.

Acest tertip speculativ — să construiești tot ce vrei și să pui într-o pretinsă legătură cauzală lucrurile cele mai eterogene — i-a intrat într-adevăr în sînge sfîntului nostru. La el acest tertip devine cu totul lipsit de conținut și degenerează într-o manieră burlescă de a rosti cu un aer important tot felul de tautologii. Așa, de pildă, în „Allgemeine Literatur-Zeitung” (I, 5) citim :

„Deosebirea dintre lucrarea mea și foile pe care le umple cu scrisul său, de pildă, un oarecare Philippson” (adică foile *albe* pe care scrie, „de pildă, un oarecare Philippson”) „*trebuie de aceea să fie așa cum este ea în realitate*” !!!

„M. Hess”, pentru ale cărui scrieri Engels și Marx nu-și iau nici o răspundere, este pentru sfîntul critic un fenomen atît de curios, încît sfîntul nostru nu este în stare să facă altceva decît să extragă pasaje lungi din „Ultimii filozofi” și să declare sentențios că „în unele puncte această critică nu l-a înțeles pe Feuerbach *sau chiar*” (o, teologie !) „că ulciorul vrea să se răzvrătească împotriva olarului”. Comp. Romani, 9, 20—21 *. După un nou „efort” de reproducere a unor citate, sfîntul nostru critic ajunge în cele din urmă la concluzia că Hess îl copiază pe Hegel, dat fiind că folosește termenii „unit” și „dezvoltare”. Firește, sfîntul Bruno nu putea să nu încerce pe căi ocolite să întorcă împotriva lui Feuerbach dovada propriei sale dependențe totale de Hegel, așa cum a fost făcută această dovadă în „Sfînta familie”.

„Iată cum trebuia să sfîrșească Bauer ! El a luptat din răsuferință împotriva tuturor categoriilor hegeliene”, cu excepția conștiinței de sine, în special în perioada faimoasei lupte a publicației „Literatur-Zeitung” împotriva d-lui Hinrichs⁴⁷. Am

* Comp. „Epistola către romani a apostolului Pavel”, cap. 9, versetele 20—21. — *Nota Trad.*

văzut cum a luptat împotriva lor și cum le-a învins. Să mai cităm și din Wigand, pag. 110, unde el afirmă că

„adevărata” (1) „*rezolvare*” (2) „*a contradicțiilor*” (3) „în natură și în istorie” (4), „*adevărata unitate*” (5) „a relațiilor separate unele de altele” (6), „*adevăratul*” (7) „*fundament*” (8) „și abis” (9) „al religiei, cu adevărat *infinita*” (10), „*irezistibila, autocreatoarea*” (11) „*personalitate*” (12) „nu au fost încă găsite”.

În trei rînduri avem nu două categorii hegeliene îndoielnice, ca la Hess, ci o duzină întreagă de categorii hegeliene „adevărate, infinite, irezistibile”, care se arată ca atare datorită „adevăratei unități a relațiilor separate unele de altele” — „iată cum trebuia să sfîrșească Bauer” ! Și dacă sfîntul nostru își închipuie că va reuși să descopere în persoana lui Hess un creștin credincios, nu pentru că Hess „este plin de speranță” — după cum spune Bruno —, ci pentru că este *lipsit* de speranță și pentru că vorbește de „înviere”, marelă părinte al bisericii ne dă posibilitatea să-l acuzăm pe el, tot în baza paginei 110, de *i u d a i s m u l* cel mai pronunțat. El declară acolo

„că omul real, viu și corporal nu s-a născut încă” !!! (o nouă revelație asupra rostului „sexului unic”), „iar corcitură zămislită” (*Bruno Bauer* ?!?) „nu este încă în stare să vină de hac tuturor *formulelor dogmatice*” etc.

Aceasta înseamnă că *Mesia* nu s-a născut încă, că *fiul omului* trebuie abia să vină pe lume și că această lume, ca lume a Vechiului testament, se află încă sub biciul *legii*, sub biciul „*formulelor dogmatice*”.

După cum mai sus sfîntul Bruno i-a folosit „pe Engels și pe Marx” pentru a putea trece la Hess, la fel se servește acum de Hess pentru a restabili în cele din urmă o legătură cauzală între Feuerbach și propriile sale digresiuni despre Stirner, despre „Sfînta familie” și despre „Ultimii filozofi” :

„Iată cum trebuia să sfîrșească Feuerbach !” „Filozofia trebuia să ajungă la *pietate*” etc. (Wigand, pag. 145).

Adevărata legătură cauzală constă însă în aceea că exclamația de față nu este decît imitarea unui pasaj din „Ultimii filozofi” a lui Hess (prefață, pag. 4), pasaj îndreptat, printre alții, și împotriva lui Bauer :

„Așa [...] și nu altfel ar fi trebuit să-și ia rămas bun de la lume cei din urmă urmași ai asceților [...] creștini”.

Sfântul Bruno își încheie rechizitoriul împotriva lui Feuerbach și împotriva preinșilor săi complici cu o tiradă în care, adresându-se lui Feuerbach, îi reproșează că nu ar fi în stare decît „să trîmbițeze”, „să umple văzduhul cu sunete de trîmbiță”, în timp ce monsieur B. Bauer sau madame la critique, această „corcitură zămislită”, fără a mai vorbi de neîncetata „nimicire”, „înaintează în carul său triumfal și culege noi triumfuri” (pag. 125), „detronează” (pag. 119), „masacrează” (pag. 111), „trăsnește” (pag. 115), „distruge o dată pentru totdeauna” (pag. 120), „sfărîmă” (pag. 121), permite naturii numai „să vegeteze” (120), clădește „temnițe mai severe” (!) (pag. 104), pentru ca la pag. 105 să expună cu dezinvoltură și cu o „nimicitoare” elocință popească gînduri despre „ceea ce dăinuie cu neclintită și trainică fermitate”, iar la pag. 110 să arunce în capul lui Feuerbach „stînci și blocuri de piatră” și, în încheiere, să-l răpună printr-o digresiune chiar pe sfântul Max în persoană, completînd la pag. 124 „critica critică”, „societatea socială” și „stîncile și blocurile de piatră” cu „cea mai abstractă abstracție” și cu „cea mai dură duritate”.

Toate acestea le-a înfăptuit sfântul Bruno „prin el însuși, în sine însuși și cu el însuși”, fiindcă el e „El însuși”, ba chiar „el însuși este întotdeauna cel mai mare și poate fi întotdeauna cel mai mare” (*este și poate fi!*) „prin el însuși, în sine însuși și cu el însuși” (pag. 136). Atît.

Fiind o „personalitate irezistibilă”, sfântul Bruno ar putea fi, desigur, foarte periculos pentru sexul feminin, dacă, „pe de altă parte”, nu s-ar teme „tot atît de mult” de „senzualism ca de bariera de care, izbindu-se, omul își dă inevitabil o *lovitură* de moarte”. De aceea, „prin el însuși, în sine însuși și cu el însuși”, Bauer nu va culege nici o floare, ci va lăsa ca toate florile să se ofilească de dor nemărginit și de tînjeală isterică după „personalitatea irezistibilă” care „posedă acest sex unic și aceste unice organe sexuale determinate” *.

* [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori :]

5. Sfântul Bruno în „carul” său „triumfal”

Înainte de a-l părăsi pe „victoriosul” nostru părinte al bisericii, care este „sigur de victoria sa”, să ne amestecăm o clipă printre numeroșii privitori care aleargă din toate părțile să-l vadă „trecînd în carul său triumfal și culegînd noi triumfuri”, exact așa cum aleargă să-l vadă pe generalul Tom Thumb făcînd exhibiții cu cei patru căluți ai săi. Dacă ici-colo răsună cîntece de stradă, aceasta „se explică” prin faptul că „însăși noțiunea” de triumf implică primirea victoriosului cu cîntece de stradă.

III

Sfântul Max

„Was jehen mir die jinen Beeme an?“ * 48

Sfântul Max exploatează, „întrebuințează“ sau „folosește“ conciliul pentru a ne da un lung comentariu apologetic pe marginea „Cărții“, care nu este o carte oarecare, ci „Cartea“, cartea ca atare, cartea pur și simplu, cu alte cuvinte cartea desăvârșită, Cartea sacră, cartea ca ceva sacru, cartea ca întruchipare a sfințeniei — cartea în ceruri — și anume: „Unicul și proprietatea sa“. După cum se știe, această „Carte“ a căzut din cer pe la sfârșitul anului 1844 și a luat chipul unei slugi, și anume a unei slugi a lui O. Wigand din Leipzig⁴⁹. Ea s-a lăsat astfel în voia vicisitudinilor vieții pămîntești și a fost atacată de trei „Unici“, anume de personalitatea misterioasă *Szeliga*, de gnosticul *Feuerbach* și de *Hess*⁵⁰. Oricît ar fi sfântul Max, ca creator, întotdeauna mai presus de sine însuși ca creatură, ca și de celelalte creaturi ale sale, el s-a milostivit totuși de acest plătînd copilaș al său și, pentru a-l apăra și a-l feri de primejdii, a scos un puternic „chiot critic“. Pentru a pricepe în întreaga lor semnificație atît acest „chiot critic“ cît și personalitatea misterioasă *Szeliga*, trebuie să ne ocupăm aici într-o oarecare măsură de istoria bisericii și să privim mai îndeaproape „Cartea“. Sau, ca să folosim cuvintele Sfântului Max: „În acest loc“ vrem „să inserăm episodic“ în legătură cu „Unicul și proprietatea sa“ o „reflexie“ din domeniul istoriei bisericii, „numai și numai“ „pentru că, după cum credem noi, ea ar putea contribui la lămurirea restului“.

„Ridicați, porților, pragurile voastre cele de sus; înălțați-vă, voi, porți ale veșniciei, ca să intre împăratul slavei! — Cine e acesta: împăratul slavei? «Domnul» cel tare și viteaz, «Domnul» cel viteaz în războaie! Ridicați, porților, pragurile voastre cele de sus; înălțați-vă, voi, porți ale veșniciei, ca să intre împăratul slavei! — Cine este acesta: împăratul slavei? Este Domnul Unicul⁵¹. Acesta este împăratul slavei!“ (Ps. 24, 7—10) **.

* — „Ce-mi pasă mie de pomii verzi?“ — *Nota Trad.*

** — Psalmi 24, versetele 7—10. — *Nota Trad.*

1. Unicul și proprietatea sa

Omul care „a pus la baza cauzei sale Nimicul” își începe, ca bun german, prelungul său „chiot critic” de-a dreptul cu o ieremiadă : „Există ceva care să nu fie cauza Mea ?” (pag. 5 a Cărții). Și el continuă să se văicărească cu glas sfîșietor că „totul trebuie să fie cauza lui”, că el este împovărat cu „cauza lui dumnezeu, cu cauza omenirii, a adevărului, a libertății, apoi cu cauza poporului Său, a suveranului Său” și cu o mie de alte cauze nobile. Bietul om ! Burghezul francez și cel englez se plîng de lipsa de piețe de desfacere, de crizele comerciale, de panica de la bursă, de conjunctura politică care se schimbă în fiecare moment etc. ; micul burghez german, a cărui participare la mișcarea burgheză a fost numai ideală și care de altfel nu și-a pus la bătaie decît propria lui piele, își închipuie propria sa cauză numai ca pe o „cauză nobilă”, „cauza libertății, a adevărului, a omenirii” etc.

Belferul nostru german își însușește tout bonnement * această iluzie a micului burghez german și rezervă trei pagini unei analize prealabile a tuturor acestor cauze nobile.

El cercetează „cauza lui dumnezeu”, „cauza omenirii” (pag. 6 și 7) și găsește că sînt „cauze pur egoiste”, că atît „dumnezeu” cît și „omenirea” se preocupă numai de treaba lor, că „adevărul, libertatea, umanitatea, dreptatea” „au numai grija lor proprie, nu a Noastră ; a binelui lor, nu a binelui Nostru”, — de unde conchide că toate aceste persoane „o duc excepțional de bine”. El merge atît de departe, încît transformă aceste fraze idealiste — dumnezeu, adevăr, etc. — în bürgeri înstăriți care „o duc excepțional de bine” și care se bucură de un „egoism *lucrativ*”. Aceasta îl roade însă pe sfîntul egoist : „Dar Eu ?” exclamă el.

* — fără a mai cerceta. — *Nota Trad.*

„În ce Mă privește, voi trage de aici învățămintele necesare : decît să slujesc mai departe acestor mari egoiști, mai bine devin Eu însumi egoist !” (pag. 7).

Vedem, așadar, ce motive sfinte îl călăuzesc pe sfîntul Max în convertirea sa la egoism. Nu avuțiile acestei lumi, nu comorile pe care molia și rugina le strică, nu capitalurile co-Unicilor săi, ci comoara cerească, capitalurile lui dumnezeu, adevărul, libertatea, omenirea etc. nu-i dau pace.

Dacă nu i s-ar fi cerut să servească atîtea cauze nobile, el nu ar fi ajuns niciodată să facă descoperirea că are și o cauză „proprie”, nu ar fi „pus” deci la baza acestei cauze proprii „Nimicul” (adică „Cartea”).

Dacă Sfîntul Max ar fi privit mai îndeaproape diferitele „cauze”, precum și pe „proprietarii” acestor cauze, ca, de pildă, dumnezeu, omenire, adevăr, el ar fi ajuns la concluzia opusă, și anume că un egoism bazat pe comportarea egoistă a acestor persoane este în mod necesar tot atît de imaginar ca și aceste persoane înseși.

În loc să facă acest lucru, sfîntul nostru se hotărăște să facă concurență lui „dumnezeu” și „adevărului” și să se sprijine pe El însuși —

„pe Mine, care, asemenea lui dumnezeu, sînt Nimicul tuturor celorlalte lucruri, sînt Totul Meu, sînt Eu cel Unic.. Eu sînt Nimicul în sensul vidului, *dar* sînt Nimicul creator, Nimicul din care Eu însumi, ca creator, creez Totul”.

Sfîntul părinte al bisericii ar fi putut exprima această frază din urmă și în felul acesta : Eu sînt Totul în vidul absurdității ; „*dar*” Eu sînt un creator de nimic, sînt Totul, din care eu însumi, ca creator, creez Nimicul.

Care din aceste două versiuni este cea adevărată se va vedea mai departe. Așa se prezintă prefața.

„Cartea” propriu-zisă se împarte, ca și Cartea „din vremurile de demult”, în Vechiul și Noul testament, și anume în istoria unică a omului (Legea și Profetii) și în istoria nemenească a Unicului (evanghelia despre împărăția lui dumnezeu). Prima carte este istoria în cadrul logicii, logosul încătușat de trecut ; cea de-a doua este logica în istorie, logosul eliberat, care luptă cu prezentul și îl răpune victorios.

Vechiul testament : omul

1. Cartea Facerii, adică Viața Omului

Sfintul Max se ascunde aici sub pretextul că scrie *biografia* dușmanului său de moarte, „a Omului”, și nu pe aceea a unui „Unic” sau a unui „individ real”. Aceasta îl face să se încurce în contradicții amuzante.

Așa cum îi șade bine oricărei cărți a Facerii care se respectă, „Viața Omului” începe ab ovo *, cu „copilul”. Copilul, ne dezvăluie autorul la pag. 12, „trăiește de la început în luptă cu lumea întreagă, se apără împotriva a tot ce există și totul se apără împotriva lui”. „Amîndoi rămîn dușmani”, dar păstrează o atitudine de „respect și stimă” și „stau mereu la pîndă ; fiecare *pîndește slăbiciunile celuilalt*” ; acest lucru este explicat mai departe, la pag. 14, în sensul „că noi”, copiii fiind, „căutăm să pătrundem *esența lucrurilor* sau să cunoaștem ceea ce există îndărătul lucrurilor ; *de aceea*” (prin urmare de astă dată nu din dușmănie) „*căutăm să aflăm toate slăbiaiunile lor*”. (Aici se vede mîna lui *Szeliga*, negustorul de mistere). Așadar, *copilul* devine dintr-o dată un *metafizician* care caută să pătrundă „*esența lucrurilor*”.

„Cu timpul”, acest copil *cu preocupări speculative*, pe care „natura lucrurilor” îl interesează mai mult decît jucăriile lui, reușește să vină de hac „lumii lucrurilor”, o învinge și apoi intră într-o nouă fază, în *vîrsta tinereții*, cînd are de susținut o nouă și „grea luptă vitală”, lupta împotriva rațiunii, căci „*spirit înseamnă prima regăsire de sine*”, iar „Noi sîntem deasupra lumii, Noi sîntem spirit” (pag. 15). Punctul de vedere al *tinărului* este „cel ceresc” ; copilul nu făcea decît „*să învețe*”, „el nu se oprea asupra problemelor pur logice sau teologice”, *după cum* și (copilul) „Pilat” trece în

* — textual : de la ou, adică de la începutul începutului. — *Nota Trad.*

grabă peste problema : „Ce este adevărul ?” (pag. 17). Tînărul „caută să-și însușească ideile”, „înțelege ideile, Spiritul” și „caută idei” ; el „se lasă în voia ideilor” (pag.16), are „idei absolute, adică *nimic altceva decît idei*, idei logice”. Tînărul care „se comportă” astfel, în loc să alege după femei tinere și după alte lucruri pămîntești, nu e altul decît tînărul „Stirner”, studiosul tînăr berlinez care se ocupă cu logica hegeliană și îl admiră pe marele Michelet. Despre *acest* tînăr se spune, pe bună dreptate, la pag. 17 : „A scoate la iveală *ideea pură*, a i se da ea, este *bucuria tinereții*, și toate imaginile luminoase ale lumii ideilor, adevărul, libertatea, omenirea, Omul etc. luminează și înflăcărează sufletul tinereșc”.

Acest tînăr „înlătură” apoi și „obiectul” și „se ocupă” numai „de ideile sale” ; „el înglobează în denumirea disprețuitoare de *lucruri exterioare* tot ce este nespiritual, și dacă totuși ține la asemenea lucruri exterioare, ca, de pildă, obiceiurile studentești etc., aceasta se întîmplă numai atunci și numai pentru că *descoperă* în ele spirit, adică atunci cînd ele reprezintă pentru dînsul *simboluri*”. (Cine nu-l „*va descoperi*” aici pe „Szeliga” ?). Virtuosul tînăr berlinez ! Regulile asociațiilor studentești cu privire la băutul berii au fost pentru el numai „un simbol”, numai de dragul „unui simbol” bea el uneori pînă cădea sub masă, unde, probabil, de asemenea nu căuta altceva decît „să descopere spirit” ! — Cît de virtuos este acest tînăr cumsecade, pe care l-ar fi putut lua ca exemplu și bătrînul *Ewald*, cel care a scris două volume despre „tînărul virtuos”, se vede și din faptul că tocmai despre el „se spune” că (pag. 15) „trebuie să-și lase părinții, să considere desființată orice autoritate naturală”. Pentru el, „om rezonabil, nu există familia ca autoritate naturală ; el se leapădă de părinți, de frați și de surori etc.”, care însă „renasc” cu toții „ca autoritate *spirituală, rațională*”, fapt datorită căruia virtuosul nostru tînăr împacă supunerea și frica de părinți cu conștiința sa speculativă, astfel încît totul rămîne ca mai înainte. Tot așa „se spune” (pag. 15) : „Trebuie să dăm mai multă ascultare lui Dumnezeu decît oamenilor”. Și, în sfîrșit, virtuosul nostru tînăr atinge cea mai înaltă culme a moralității la pag. 16, unde „se spune” : „Trebuie să dăm mai multă ascultare conștiinței noastre decît lui Dumnezeu”. Acest înalt simțămînt moral îl ridică chiar deasupra „răzbuțăoarelor eumeneide”⁵² și chiar deasupra „mîniei lui Poseidon” ; de nimic nu se teme el mai mult decît de... „conștiință”.

După ce a descoperit că „spiritul” e „esențialul”, el nu se mai teme nici chiar de următoarele concluzii destul de riscate :

„Dar chiar dacă spiritul este cunoscut ca esențial, este totuși ceva care face să existe o deosebire între spirit sărac și spirit bogat, și de aceea” (1) „oamenii caută să devină bogați din punct de vedere spiritual ; *Spiritul* caută să-și extindă limitele, să-și întemeieze împărăția sa, o împărăție care nu ține de lumea aceasta, acum învinsă. *În felul acesta* el se străduiește să devină Totul în Toate” (adică *în ce fel ?*), „ceea ce înseamnă că, *deși* Eu sînt spirit, Eu nu sînt totuși spirit desăvîrșit și *trebuie*” (?) „abia să caut spiritul desăvîrșit” (pag. 17).

„Este totuși ceva care face să existe o deosebire”. — „Ceva” — ce anume ? Care „ceva” face să existe această deosebire ? Nu o dată vom mai întîlni la sfîntul nostru acest misterios „ceva” și de fiecare dată vom constata că este vorba de Unicul privit din punctul de vedere al *substanței*, de începutul logicii „unice” și ca atare de adevărata identitate dintre „existența” și „nimicul” hegelian. De aceea noi îl facem răspunzător pe sfîntul nostru de tot ce spune, face și drege acest „Ceva”, față de care el se comportă ca creator. După cum am văzut, mai întîi acest „Ceva” face să existe o deosebire între sărac și bogat. Și de ce anume ? Pentru că „spiritul este cunoscut ca esențial”. Bietul „Ceva”, care fără această cunoaștere nu ar fi ajuns niciodată la deosebirea dintre sărac și bogat ! „Și de aceea oamenii caută” etc. „Oamenii !” Avem aici a doua persoană impersonală, care, alături de „Ceva”, se află în slujba lui Stirner și execută pentru el cele mai grele munci manuale, salahorești. Din exemplul de față se vede cît de obișnuite sînt amîndouă aceste persoane să se ajute reciproc. Pentru că „Ceva” face să existe o deosebire între spiritul sărac și cel bogat, „oamenii” caută (cui altcuiva decît lacheului credincios al lui Stirner i-ar fi trecut prin minte așa ceva !), „oamenii” caută „de aceea să devină bogați în spirit”. „Ceva” dă semnalul și „oamenii” îi țin de îndată isonul în gura mare. Diviziunea muncii este înfăptuită într-o manieră clasică.

Deoarece „oamenii caută să devină bogați în spirit”, de aceea „spiritul caută să-și extindă limitele, să-și întemeieze împărăția sa” etc. „Dar dacă” aici „există” vreo legătură, „nu este totuși unul și același lucru” dacă „oamenii” caută „să devină bogați în spirit” sau dacă „Spiritul” vrea „să-și întemeieze împărăția sa”. Pînă acum „spiritul” nu a vrut încă *nimic*, „Spiritul” nu a figurat pînă acum ca *persoană* ; a fost vorba

numai de spiritul „tînărului”, nu de „*Spirit*” pur și simplu, de spirit ca *subiect*. Dar sfîntul nostru autor are nevoie acum de un alt spirit decît de acela al tînărului, pentru a-l putea opune acestuia din urmă ca spirit străin, în ultimă analiză ca spirit sfînt. *Escamotarea nr. 1.*

„În felul acesta spiritul se străduiește să devină Totul în Toate”, o maximă oarecum tenebroasă, explicată după cum urmează : „Deși Eu sînt spirit, Eu nu sînt totuși spirit desăvîrșit și trebuie abia să caut spiritul desăvîrșit”. Dacă însă sfîntul Max e „spirit nedesăvîrșit”, „nu este totuși unul și același lucru” dacă el trebuie să-și „desăvîrșească” spiritul său propriu sau dacă trebuie să caute „spiritul desăvîrșit”. Cîteva rînduri mai sus el nu a avut în genere de-a face decît cu spirit „sărac” și „bogat” — deosebire cantitativă, profană ; acum dintr-o dată are de-a face cu spirit „nedesăvîrșit” și „desăvîrșit” — deosebire calitativă, misterioasă. Tendința spre perfecționare a spiritului propriu se poate transforma acum într-o goană a „spiritului nedesăvîrșit” după „Spiritul desăvîrșit”. Asemenea unei fantome rățăcește aici sfîntul spirit. *Escamotarea nr. 2.*

Sfîntul autor continuă :

„Cu aceasta însă” (adică cu această transformare a tendinței spre „desăvîrșirea” spiritului meu în căutarea „Spiritului desăvîrșit”), „Eu, care tocmai m-am găsit pe Mine ca spirit, Mă pierd imediat din nou, închinîndu-Mă în fața spiritului desăvîrșit, ca în fața unui Eu *transcendent* care nu mi-e propriu, și simt vidul Meu” (pag. 18)

Aceasta nu este altceva decît o nouă dezvoltare a escamotării nr. 2. După ce „spiritul desăvîrșit” este *presupus ca fiind existentă* și este opus „spiritului nedesăvîrșit”, se înțelege de la sine că „spiritul nedesăvîrșit”, tînărul, simte dureros, pînă în fundul inimii, „vidul său”. Dar să mergem mai departe !

„E adevărat că toate se reduc la spirit, dar oare orice spirit este totodată adevăratul spirit ? Spiritul adevărat, autentic este idealul spiritului, e «sfîntul spirit». El nu este spiritul Meu sau al Tău, ci e *tocmai*” (!) „un spirit... ideal, transcendent, e «dumnezeu». «Dumnezeu este spirit»” (pag. 18).

Aici am transformat dintr-o dată „spiritul desăvîrșit” în „spiritul adevărat”, iar imediat după aceea în „spiritul adevărat, autentic”. Acesta din urmă e definit mai îndeaproape ca „idealul spiritului”, ca „sfîntul spirit”, ceea ce se dovedește prin faptul că el „nu” e „spiritul Meu sau al Tău, ci *tocmai*

un spirit transcendent, ideal, Dumnezeu". Adevăratul spirit este *idealul* spiritului, „tocmai” pentru că este un spirit *ideal* ! El este sfântul spirit „tocmai” pentru că e Dumnezeu ! Ce „virtuozitate a gândirii” ! Mai remarcăm în treacăt că pînă acum nu a fost încă vorba de spiritul „Tău”. Escamotarea nr. 3.

Așadar, dacă printr-o muncă îndelungată eu caut să devin matematician, sau, după cum spune sfântul Max, „să mă desăvîrșesc” în matematică, înseamnă că eu îl caut pe matematicianul „desăvîrșit”, adică pe matematicianul „adevărat, autentic”, care este „idealul” matematicianului, că îl caut pe „sfântul” matematician, care este un matematician diferit de Mine și de Tine (deși Tu poți să fii în ochii mei un matematician desăvîrșit, așa cum în ochii tînărului berlinez profesorul său de filozofie este spiritul desăvîrșit) ; un astfel de matematician „e tocmai” un matematician „ideal, transcendent”, e matematicianul din cer, e „Dumnezeu”. Dumnezeu este matematician.

Sfântul Max ajunge la toate aceste rezultate mărețe datorită faptului că „este ceva care face să existe o deosebire între spirit bogat și spirit sărac”, adică, tradus în limbaj obișnuit, nu este tot una dacă cineva e bogat sau sărac din punct de vedere spiritual, precum și datorită împrejurării că „tînărul” său a descoperit acest fapt remarcabil.

Sfântul Max continuă la pag. 18 :

„Ceva îl desparte pe bărbat de tînăr, și acest ceva este faptul că tînărul acceptă lumea așa cum este” etc.

Noi nu știm, prin urmare, cum ajunge tînărul — într-un mod cu totul neașteptat pentru noi — să accepte lumea „așa cum este”, nici nu-l vedem pe sfântul nostru dialectician făcînd tranziția de la tînăr la bărbat ; aici aflăm numai că misteriosul „Ceva” trebuie să facă acest serviciu și „să-l despartă” pe tînăr de bărbat. Dar nici chiar „Ceva” nu este în stare să urnească singur carul greoi al ideilor unice. Căci, deși „Ceva” „a despărțit pe bărbat de tînăr”, bărbatul redevine totuși din nou tînăr, se ocupă din nou „exclusiv de cele spirituale” și nu se mișcă din loc pînă cînd „oamenii” nu îi vin în ajutor cu alți telegari. „Abia atunci cînd oamenii ajung să se iubească pe sine în *carne și oase* etc.” (pag. 18), „abia atunci” totul se pune iarăși în mișcare, bărbatul descoperă că are un interes personal și ajunge la „*a doua regăsire de sine*”, întrucît nu numai că, asemenea tînărului, „se regăsește pe sine ca spirit”, „pentru a se pierde imediat din nou în spiritul universal”, ci se și regăsește ca „spirit în *carne și oase*” (pag. 19).

Acest „spirit în carne și oase” ajunge pînă la urmă „să aibă nu numai interesul de a-și satisface spiritul” (cum are tînărul), „ci și interesul unei satisfaceri totale, al satisfacerii omului întreg” (interesul satisfacerii omului întreg !). El ajunge „să fie mulțumit de sine așa cum este el în realitate”. Ca german adevărat, „bărbatul” lui Stirner ajunge la toate foarte tîrziu. Pe bulevardele Parisului și pe Regent-Street la Londra el ar putea să vadă plimbîndu-se sute de „tineri”, domnișori parfumați și filfizoni, care încă nu s-au regăsit ca „spirit corporal”, dar care totuși „sînt mulțumiți de sine așa cum sînt în realitate” și fac din „satisfacerea omului întreg” principalul lor interes.

Această a doua „regăsire de sine” îl entuziasmează într-atît pe sfîntul nostru dialectician, încît își uită deodată rolul și, în loc să vorbească despre *bărbat*, vorbește de *Sine însuși*, ne destăinuie că El însuși, El Unicul, este „bărbatul” și că „bărbatul” = „Unicul”. O nouă escamotare.

„Așa cum Eu mă găsesc pe Mine” (citește: „așa cum tînărul se găsește pe sine”) „îndărățul lucrurilor, și anume ca *spirit*, tot așa mai tîrziu Eu trebuie să mă găsesc pe Mine” (citește: „bărbatul trebuie să se găsească pe sine”) „îndărățul *gîndurilor*, și anume ca creator și proprietar al lor. În epoca spiritelor, ideile mă dominau pe Mine” (pe tînăr), „cu toate că erau produse ale minții Mele; ele îmi dădeau tîrcoale ca niște coșmaruri și mă făceau să mă cutremur; ele erau o forță înspăimîntătoare. Gîndurile căpătaseră trup propriu, deveniseră fantome asemenea lui dumnezeu, împăratului, papei, patriei etc.; distrugîndu-le trupul, eu le reintegrez în trupul meu și spun: Eu singur sînt în carne și oase. Și acum Eu iau lumea așa cum este ea pentru Mine, ca lume a Mea, ca proprietate a Mea: eu raportez totul la Mine”.

Așadar, după ce bărbatul, identificat aici cu „Unicul”, a dat mai întîii trup ideilor, adică după ce le-a transformat în fantome, el distruge acum din nou această corporalitate, reintegrînd-o în propriul său corp și transformîndu-și astfel corpul într-un corp al fantomelor. Faptul că el ajunge la propria sa corporalitate numai prin negarea fantomelor ne arată cum e alcătuită această corporalitate construită a bărbatului, pe care el trebuie mai întîii să „și-o spună” pentru a crede în ea. Și unde mai pui că nici măcar nu-și „spune” just ceea „ce-și spune”. Faptul că, în afară de corpul său „unic”, în capul său nu sălășluiesc și diverse alte corpuri de sine stătătoare, spermatozoizi, el îl transformă în următorul „mit” * : Numai Eu sînt corporal. Altă escamotare.

* Joc de cuvinte în original: „sagen” — a spune și „Sage” — legendă, mit. — *Nota Trad.*

Mai departe. Bărbatul, care ca tânăr și-a împuiat capul cu tot felul de prostii despre puterile și relațiile existente, cum ar fi, de pildă, împăratul, patria, statul etc., și care nu le-a cunoscut decît sub forma reprezentărilor sale, ca propriile sale „coșmaruri”, acest bărbat — după părerea sfîntului Max — *nimicește realmente aceste puteri* prin faptul că își scoate din cap falsa sa părere despre ele. Lucrurile stau exact invers ; tocmai acum, cînd nu mai privește lumea prin ochelarii fanteziei sale, el trebuie să se gîndească la legăturile practice din această lume, să le studieze și să se orienteze după ele. Distrugînd corporalitatea *fantastică* pe care el o atribuie lumii, el va găsi adevărata ei corporalitate în afara fanteziei sale. O dată cu dispariția corporalității *fantomatice* a împăratului, a dispărut pentru el nu corporalitatea împăratului, ci *caracterul* lui *fantomatic* ; abia acum puterea lui reală poate fi apreciată în toată amploarea ei. Escamotarea nr. 3 [a].

Tînărul, care figurează în calitate de bărbat, nu are nici măcar o atitudine critică față de ideile valabile și pentru alții, idei care circulă sub formă de categorii, ci se limitează să critice ideile care sînt „simple produse ale minții sale”, adică reprezentările generale — reproduse în mintea lui — despre relațiile existente. Astfel, el nu suprimă nici măcar *categoria* „patrie”, ci numai părerea sa particulară despre această categorie, după care mai rămîne în picioare categoria *îndeobște valabilă*, munca fiind abia la început chiar și în domeniul „gîndirii filozofice”. El vrea însă să ne facă să credem că a suprimat categoria însăși, pentru că a suprimat agreabilele sale raporturi private cu dînsa, întocmai cum a vrut să ne facă să credem că a nimicit puterea împăratului, renunțînd la reprezentarea fantastică pe care o avea despre împărat. Escamotarea nr. 4.

„Și acum — continuă sfîntul Max — eu iau lumea așa cum este ea pentru Mine, ca lume a Mea, ca proprietate a Mea”.

El ia lumea așa cum este ea pentru el, adică *așa cum este nevoie s-o ia*, și prin aceasta el *și-a însușit* lumea, a făcut din ea proprietatea lui ; este un mod de dobîndire care, ce-i drept, nu se întîlnește la nici un economist, dar ale cărui metode și rezultate vor fi cu atît mai strălucit expuse în „Carte”. În fond însă ceea ce el „ia” ca lume a Sa și își însușește ca atare nu este „lumea”, ci numai „aiureala” sa despre lume. El ia lumea ca reprezentare a sa despre lume, iar ca reprezentare a sa lumea este proprietatea sa reprezentată, proprietatea re-

prezentării sale, reprezentarea sa ca proprietate, proprietatea sa ca reprezentare, reprezentarea sa proprie sau reprezentarea sa despre proprietate, și toate acestea el le exprimă în fraza fără seamăn : „Eu raportez totul la Mine”.

După ce bărbatul și-a dat seama, conform propriei mărturisiri a sfintului, că lumea a fost populată numai cu fantome, pentru că tînărul a văzut fantome, după ce *lumea aparentă* a tînărului a dispărut pentru bărbat, acesta din urmă se găsește într-o lume *reală*, independentă de închipuirile tînărului.

Și acum ar trebui să se spună așa : Eu iau lumea așa cum există ea *independent de Mine*, așa cum ea *își aparține sie însăși* (însuși „bărbatul” — vezi pag. 18 — „ia lumea așa cum este ea”, și nu așa cum i-ar place lui să fie), înainte de orice ca ne-proprietate a Mea (numai ca fantomă a fost ea proprietatea Mea pînă acum) ; Eu Mă raportez la toate, și numai în această măsură raportez toate la Mine.

„Dacă eu ca spirit am respins lumea pătruns de cel mai adînc dispreț față de ea, Eu ca proprietar resping spiritele sau ideile, alungîndu-le înapoi în deșertăciunea lor. Ele nu mai au asupra mea nici o putere, așa cum nici o «forță pămîntească» nu are vreo putere asupra spiritului” (pag. 20).

Vedem aici că proprietarul, bărbatul stimerian, acceptă imediat, *sine beneficio deliberandi atque inventarii* *, moștenirea tînărului, care, după cum spune el însuși, constă numai din „aiureli” și „fantomă”. El crede că prin transformarea copilului în tînăr el într-adevăr a venit de hac lumii lucrurilor și că prin transformarea tînărului în bărbat a venit de hac lumii spiritului, iar acum ca bărbat are toată lumea în buzunar și nu trebuie să-și mai facă nici o grijă. Dacă, după cum repetă el papagalicește spusele tînărului, nici o forță pămîntească în afară de el nu are putere asupra spiritului și deci spiritul este forța supremă pe pămînt, iar El, bărbatul, și-a subordonat acest spirit atotputernic, nu înseamnă aceasta oare că el a atins atotputernicia deplină ? El uită că nu a nimic decît forma fantastică și fantomatică pe care au îmbrăcat-o ideile — patrie etc. — în capul „tînărului”, și că nici nu *s-a atins* încă de aceste idei în măsura în care ele exprimă relații *reale*. Departe de a fi devenit stăpîn al ideilor, el abia acum a ajuns în stare de a avea „idei”.

* — textual : fără beneficiul deliberării și al inventarierii ⁵²¹ —
Nota Trad.

„Și acum, vom spune în încheiere, este poate limpede” (pag. 199) că sfântul nostru a dus construcția vîrstelor omului spre țelul dorit și predestinat. Rezultatul obținut ne este împărtășit într-o teză ce constituie o umbră fantomatică pe care vrem s-o confruntăm din nou cu trupul ei pierdut.

Teză unică, pag. 20

„Copilul a fost *realist*, el a fost prizonierul lucrurilor *lumii acesteia*, pînă ce încetul cu încetul a ajuns să pătrundă *îndărătul acestor lucruri*. Tînărul a fost *idealist*, entuziasmat de idei, pînă ce a reușit să se ridice la situația de bărbat, de egoist care dispune de lucruri și de idei după placul inimii sale și care pune interesul său personal mai presus de orice. Dar moșneagul? Voi avea tot timpul să vorbesc despre asta atunci cînd voi îmbătrîni”.

Posesorul

acestei umbre care a dobîndit o existență de sine stătătoare

Copilul a fost *între-adevăr* prizonierul *lumii lucrurilor sale*, pînă ce *încetul cu încetul* (formulă contrafăcută, luată cu împrumut, a dezvoltării) a reușit să *depășească* tocmai *aceste lucruri*. Tînărul a fost *fantezist*, lipsit de idei din cauza excesului de entuziasm, pînă ce prin munca sa l-a coborît pe pămînt bărbatul, *bürgerul* egoist, de care lucrurile și ideile dispun după placul lor, pentru că interesul său personal pune totul mai presus de el. Dar moșneagul? — „Femeie, ce-mi pasă mie de tîre?”

Întreaga poveste a „Vieții Omului” se reduce așadar, „în încheiere”, la următoarele :

1. Stirner concepe diferitele trepte ale procesului vieții numai ca „regăsiri de sine” ale individului, iar aceste „regăsiri de sine” se reduc întotdeauna la un anumit raport de conștiință. Așadar diversitatea *conștiinței* constituie aici viața individului. Schimbările fizice și sociale prin care trec indivizii și care generează schimbarea conștiinței nu-l interesează, bineînțeles, cîtuși de puțin pe Stirner. De aceea la dînsul copilul, tînărul și bărbatul găsesc întotdeauna lumea de-a gata, exact cum „se găsesc” și pe ei „înșiși”, dar nu fac absolut nimic pentru ca în genere să poată fi găsit ceva. Nici măcar raportul de *conștiință* nu e conceput cum trebuie, ci numai în denaturarea lui speculativă. De aceea toate aceste fapte (Gestalten) adoptă față de lume o atitudine filozofică — „copilul o *atitudine realistă*”, „tînărul o *atitudine idealistă*”, iar bărbatul se comportă ca unitate negativă a amîndurora, ca negativitate absolută, ceea ce s-a și spus în fraza finală de mai sus. Aici ni se dezvăluie misterul „Vieții Omului”, aici iese la iveală că „copilul” era numai o deghizare a „*realismului*”, „tînărul” o deghizare a „*idealismului*”, „bărbatul” o

încercare deghizată de a rezolva această *oposiție filozofică*. Această rezolvare, această „*negativitate absolută*”, se obține, după cum se vede clar de pe acum, numai datorită faptului că bărbatul ia drept bune atît iluziile copilului cît și pe cele ale tînărului și prin aceasta crede că a biruit lumea lucrurilor și lumea spiritului.

2. Deoarece nu ține seama de „*viața*” fizică și socială a individului și în genere nu vorbește despre „*viață*”, sfîntul Max, pe deplin consecvent, face abstracție de epocile istorice, de naționalitate, de clasă etc., sau, ceea ce înseamnă *același* lucru, face din *conștiința* dominantă a clasei celei mai apropiate de el, din preajma lui imediată, *conștiința* normală „a vieții omului”. Pentru a se ridica deasupra acestei mărginiri locale, deasupra acestui pedantism de belfer, el nu ar trebui decît să-l confrunte pe tînărul „său” cu primul băiat de prăvălie întîlnit, cu un tînăr muncitor de fabrică din Anglia, cu un tînăr yankeu, ca să nu mai vorbim de tinerii kirghizi-caisaci.

3. Credulitatea fără margini a sfîntului nostru — ceea ce și constituie spiritul propriu-zis al cărții sale — nu se mulțumește să-l facă pe tînăr să dea crezare copilului, iar pe bărbat să dea crezare tînărului. Iluziile pe care unii „tineri”, „bărbați” etc. și le fac sau pretind că și le fac despre ei, el însuși le confundă pe nesimțite cu „*viața*”, cu *realitatea* acestor foarte îndoielnici tineri și bărbați.

4. Prototipul întregii acestei construcții a vîrstelor omenești se găsește în partea a treia a „Enciclopediei”⁵³ lui Hegel, precum și — cu „diferite transformări” — în alte scrieri ale lui Hegel. Sfîntul Max, care urmărește scopuri „proprii”, a trebuit, bineînțeles, să întreprindă și aici unele „transformări”; în timp ce Hegel, de pildă, mai ține seama de lumea empirică în așa măsură încît îl prezintă pe bürgerul german ca rob al lumii înconjurătoare, Stirner face din el stăpînul acestei lumi, ceea ce bürgerul acesta nu este nici măcar în inchipuire. Tot astfel sfîntul Max se prefacă că din motive empirice nu vorbește despre moșneag, că vrea adică să aștepte pînă ce va fi el însuși moșneag (aici deci „*Viața Omului*” = Unica Lui viață de om). Hegel construiește fără ezitare cele patru vîrste omenești pentru că în lumea reală negația se afirmă de două ori, și anume ca lună și cometă (comp. „*Filozofia naturii*” a lui Hegel), și de aceea în loc de trei termeni avem aici patru. Stirner își bazează unicitatea pe faptul că face să coincidă luna și cometa, și astfel înlătură pe

nefericitul moșneag din „Viața Omului”. Temeiul acestei escamotări se va vădi de îndată ce vom cerceta construcția istoriei unice a omului.

2. *Economia Vechiului testament*

Pentru o clipă trebuie să sărim de la „Lege” la „Profeții”, ca să dezvăluim chiar aici misterul gospodăriei unice din cer și de pe pământ. Și în Vechiul testament — unde legea, omul mai domină ca învățător sever care îndrumază spre Unic (Gal. 3, 24) * — istoria împărăției Unicului se desfășoară după un plan înțelept, statornicit din veac. Totul este prevăzut și dinainte hotărât pentru ca Unicul să poată veni pe lume atunci când se va împlini vremea pentru a mîntui pe oamenii sfinți de sfințenia lor.

De aceea cartea întâi, „Viața Omului”, se și numește „Facerea”, pentru că ea cuprinde în germen întreaga gospodărie a Unicului și pentru că înfățișează în prototip întreaga dezvoltare ulterioară pînă în ziua când se va împlini vremea și va veni sfîrșitul lumii. Întreaga Istorie unică se învîrtește în jurul celor trei trepte: copilul, tînărul și bărbatul, care revin „cu diferite transformări” și în cicluri tot mai largi, pînă cînd în cele din urmă întreaga istorie a lumii lucrurilor și a lumii spiritului este redusă la „copil, tînăr și bărbat”. Peste tot vom regăsi — travestiți — numai „copilul, tînărul și bărbatul”, după cum am și găsit în ei trei categorii travestite.

Mai sus ne-am ocupat de concepția filozofică germană despre istorie. Aici, la sfîntul Max, găsim un exemplu strălucit de concepție de acest soi. Ideea speculativă, reprezentarea abstractă devine forța motrice a istoriei și astfel istoria devine pur și simplu istoria filozofiei. Dar nici aceasta din urmă nu e concepută așa cum a avut loc realmente, potrivit izvoarelor existente, și cu atît mai puțin așa cum s-a dezvoltat ea sub acțiunea relațiilor istorice reale, ci așa cum a fost înțeleasă și expusă de filozofii germani moderni, în special de Hegel și de Feuerbach. Și chiar din aceste expuneri se ia numai ceea ce poate fi adaptat scopului urmărit și care i-a fost transmis prin tradiție sfîntului nostru. Istoria devine astfel o simplă istorie a ideilor preconceptuate, o poveste cu spirite și fantome, iar istoria reală, empirică, care constituie baza acestei povești, este folosită numai pentru a da chip

* „Epistola către galateni a apostolului Pavel”, cap. 3, versetul 24.

acestor fantome ; ea furnizează numele necesare care trebuie să dea acestor fantome o aparență de realitate. În cursul acestei experiențe, sfântul nostru își uită adesea rolul și scrie pur și simplu o poveste cu fantome.

Această manieră de a scrie istoria se întâlnește la el în simplitatea ei cea mai naivă, clasică. Cele trei categorii simple : realism, idealism, negativitate absolută ca unitate a amîndurora (denumită aici „*egoism*”), pe care le-am mai întâlnit sub chipul copilului, al tînărului și bărbatului, sînt puse la baza întregii istorii și împodobite cu diverse firme istorice ; împreună cu modesta lor suită de categorii auxiliare, ele constituie conținutul tuturor fazelor pretins istorice înfățișate de autor. Sfântul Max vedește aici din nou credința sa nemărginită ; mai mult decît oricare dintre predecesorii săi, el cultivă credința în conținutul speculativ al istoriei, preparat de filozofii germani. În această solemnă și greoaie construcție a istoriei nu este vorba, prin urmare, decît de a găsi un șir pompos de denumiri sonore pentru trei categorii, care sînt atît de uzate încît nu mai pot apărea în public sub propriile lor nume. Sfântul nostru autor ar fi putut foarte bine să treacă de îndată de la „bărbat” (pag. 20) la „Eu” (pag. 201) sau, și mai bine, la „Unic” (pag. 485) ; dar așa ar fi fost mult prea simplu. În afară de aceasta, concurența înversunată dintre filozofii speculativi germani îl obligă pe fiecare concurent nou să facă mărfii sale o zgomotoasă reclamă istorică.

„Forța dezvoltării reale”, ca să folosim cuvintele lui doctore Graziano „se dezvoltă cu cea mai mare forță” în următoarele „transformări” :

Fundamentul :

- I. Realism.
- II. Idealism.
- III. Unitate negativă a amîndurora. „*Cineva*” (pag. 485).

Prima serie de denumiri :

- I. *Copil*, dependent de lucruri (realism).
- II. *Tînăr*, dependent de idei (idealism).
- III. *Bărbat* — (ca unitate negativă)

exprimat pozitiv :

proprietarul ideilor și al lucrurilor,

exprimat negativ :

detașat de idei și lucruri

} (egoism)

A doua serie, istorică de denumiri :

- I. *Negru* (realism, copil).

- II. *Mongol* (idealism, tânăr).
- III. *Caucasian* (unitatea negativă dintre realism și idealism, bărbat).
- A treia serie de denumiri, cea mai generală :
- I. Egoist realist (egoist în înțelesul obișnuit) — copil, negru.
- II. Egoist idealist (devotat) — tânăr, mongol.
- III. Egoist adevărat (Unicul) — bărbat, caucazian.
- A patra serie, istorică de denumiri. Reluarea treptelor anterioare în cadrul categoriei caucazian.
- I. *Antici*. Caucazieni de tip negru — bărbați copilăroși — păgâni — dependenți de lucruri — realiști — lume.
Tranziție (copil care pătrunde dincolo de „lucrurile acestei lumi”) : sofiști, sceptici etc.
- II. *Moderni*. Caucazieni de tip mongol — bărbați cu chip de tineri — creștini — dependenți de idei — idealști — spirit.
1. Istoria pură a spiritelor, creștinismul ca spirit. „Spiritul”.
2. Istoria impură a spiritelor. Spiritul în raport cu alții. „Posedații”.
- A) Pura istorie impură a spiritelor.
- a) *Năluca*, fantoma, spiritul în starea de negru, ca spirit material și materie spirituală — esență materială pentru creștin, spiritul ca copil.
- b) *Trăsneala*, ideea fixă, spiritul în starea de mongol, ca spiritual în spirit, determinare în conștiință, esență gândită la creștin — spiritul ca tânăr.
- B) Impura istorie (istorică) impură a spiritelor.
- a) Catholicism — evul mediu (negru, copil, realism etc.).
- b) Protestantism — epocă modernă în cadrul epocii moderne — (mongol, tânăr, idealism etc.). În cadrul protestantismului se pot face alte subîmpărțiri, de exemplu :
- α) filozofie engleză — realism, copil, negru.
- β) filozofie germană — idealism, tânăr, mongol.
3. *Ierarhia* — unitatea negativă a amîndurora în cadrul punctului de vedere mongol-caucazian. Apare acolo unde relația istorică se transformă în relație contemporană sau unde antagonismele sînt prezentate ca existînd concomitent. Aici avem, așadar, două trepte coexistente :

- A) *Inculții* — (răi, bourgeois *, egoiști în înțelesul obișnuit) = negri, copii, catolici, realiști etc.
 B) *Culții* (buni, citoyens **, devotați, popi etc.) = mongoli, tineri, protestanți, idealiști.

Amîndouă aceste trepte există concomitent, și de aici rezultă „cu ușurință” că cei culți îi domină pe cei inculți; aceasta este *ierarhia*. În cursul dezvoltării istorice ulterioare

din incult se naște ne-hegelianul,
 din cel cult hegelianul ***,

de unde rezultă că hegelienii îi domină pe ne-hegelieni. În felul acesta reprezentarea speculativă a dominației ideii speculative în istorie este transformată de Stirner într-o reprezentare a dominației filozofilor speculativi. Concepția sa de pînă acum despre istorie, dominația ideii, devine în „Ierarhie” o relație realmente existentă în prezent, o dominație mondială a ideologilor. Acest lucru arată cît de adînc s-a împotmolit Stirner în speculație. Dominația filozofilor speculativi și a ideologilor evoluează pînă la urmă, „căci s-a împlinit vremea”, și se cristalizează în următoarea serie finală de denumiri :

- a) *Liberalismul politic*, dependent de lucruri, independent de persoane — realism, copil, negru, Antic, nălucă, catolicism, incult, fără stăpîn.
- b) *Liberalismul social*, independent de lucruri, dependent de spirit, fără obiect — idealism, tînăr, mongol, Modern, trăsneală, protestantism, cult, lipsit de avuție.
- c) *Liberalismul umanitar*, fără stăpîn și lipsit de avuție, adică fără dumnezeu, deoarece dumnezeu este în același timp stăpînul suprem și suprema avuție, ierarhie — unitate negativă în sfera liberalismului și, ca atare, dominație asupra lumii lucrurilor și a ideilor; totodată egoistul desăvîrșit în suprimarea egoismului — ierarhia desăvîrșită. Alcătuieste totodată

* — aici: membrii societății civile. — *Nota Institutului de marxism-leninism de pe lingă C.C. al P.C.U.S.*

** — cetățeni ai statului. — *Nota Trad.*

*** „Șamanul și filozoful speculativ înseamnă treapta cea mai de jos și treapta cea mai de sus pe scara omului *interiorizat*, a mongolului” (pag. 453).

Tranziția (tînăr, care pătrunde dincolo de lumea ideilor) la

III. „Eu” — adică la creștinul desăvîrșit, bărbatul desăvîrșit, caucazianul caucazic și adevăratul egoist, care, asemenea creștinului devenit spirit prin suprimarea vechii lumi, devine corporal prin nimicirea împărăției spiritelor, accep-tînd, sine beneficio deliberandi et inventarii*, moștenirea idealismului, a tînărului, a mongolului, a Modernului, a creștinului, a posedatului, a omului cu trăsneli, a protes-tantului, a „celui cult”, a hegelianului și a liberalului umanitar.

N. B. 1. „Din cînd în cînd” mai pot fi „inserate episodice”, la o ocazie potrivită, categorii feuerbachiene și altele, cum sînt: intelect, inimă etc., pentru a îmbunătăți cromatica acestui tablou și pentru a produce efecte noi. Bineînțeles, nici acestea nu sînt altceva decît travestiri noi ale aceluiași idea-lism și ale aceluiași realism.

2. Despre adevărata istorie profană, sfîntul Max cel drept-credincios, alias *Jacques le bonhomme*⁵⁴, nu știe să ne spună nimic real și profan, afară de faptul că sub denumirea de „natură”, „lume a lucrurilor”, „lume a copilului” etc. el o opune mereu conștiinței ca pe un obiect al speculațiilor acesteia din urmă, ca pe o lume care, deși mereu suprimată, continuă să existe într-o negură mistică, pentru ca la orice prilej să iasă din nou la iveală, probabil din cauză că conti-nuă să existe copii și negri și, ca atare, „ușor” se poate conce-pe că există și lumea lor, așa-numita lume a lucrurilor. Despre acest soi de construcții istorice și neistorice s-a pronunțat deja bunul și bătrînul *Hegel*, care spunea următoarele vorbind despre Schelling — acest model al tuturor construc-torilor:

„Instrumentul acestui formalism monoton nu e mai greu de mînuit decît paleta unui pictor pe care există numai două culori, de exemplu negru” (realist, copilăresc, de tip negru etc.) „și galben”** (idealist, tine-resc, mongolic etc.), „pentru a folosi prima culoare atunci cînd se cere un tablou istoric” („lumea lucrurilor”), „iar cea de-a doua atunci cînd se cere un peisaj” („cerul”, spiritul, Sacrul etc.) („Fenomenologia”, pag. 39).

În cîntecul de mai jos, „conștiința comună” a ridiculizat în mod și mai nimerit acest gen de construcții:

* — textual: fără beneficiul deliberării și al inventarierii^{52a}. — Nota Trad.

** La Hegel: roșu și verde. — Nota Red.

Stăpînul l-a trimis pe Ion
Ovăzul să-l cosească;
Ovăzul el nu l-a tăiat
Și nici pe-acasă n-a mai dat.

Atunci stăpînul l-a trimis
Pe ciine ca să-l muște ;
Dar ciinele nu l-a mușcat,
Ovăzul Ion nu l-a tăiat
Și nici pe-acasă n-au mai dat.

Atunci stăpînul a trimis
Un băț ca să mi-l bată ;
De ciine bățul nu s-a atins,
Ciinele pe Ion nu l-a mușcat
Ovăzul Ion nu l-a tăiat
Și nici pe acasă n-au mai dat.

Trimis-a foc stăpînu-atunci
Ca bățul să mi-l ardă ;
Dar focul bățul n-a aprins,
Nici el de ciine nu s-a atins,
Ciinele pe Ion nu l-a mușcat,
Ovăzul Ion nu l-a tăiat
Și nici pe-acasă n-au mai dat.

Stăpînul apa a trimis
Ca focul să mi-l stingă ;
Dar apa focul nu l-a stins,
Nici focul bățul n-a aprins,
De ciine bățul nu s-a atins,
Ciinele pe Ion nu l-a mușcat,
Ovăzul Ion nu l-a tăiat
Și nici pe-acasă n-au mai dat.

Stăpînul l-a trimis pe bou
Ca apa să mi-o soarbă ;
Dar boul apa n-a sorbit,
Nici apa focul nu a stins,
Nici focul bățul n-a aprins,
De ciine bățul nu s-a atins,
Ciinele pe Ion nu l-a mușcat,
Ovăzul Ion nu l-a tăiat
Și nici pe-acasă n-au mai dat.

Un măcelar trimis-a atunci
Pe bou ca să-l doboare ;
Dar el pe bou n-a doborit,
Nici boul apa n-a sorbit,
Nici apa focul nu a stins,
Nici focul bățul n-a aprins,
De ciine bățul nu s-a atins,
Ciinele pe Ion nu l-a mușcat,
Ovăzul Ion nu l-a tăiat
Și nici pe-acasă n-au mai dat.

Atunci trimis-a un călău
 Pe măcelar s-omoare ;
 Și gidele l-a omorît,
 Iar el pe bou l-a doborît,
 Și boul apa a sorbit,
 Și apa focul nu l-a stins,
 Și focul bățul l-a aprins,
 Pe ciine bățul l-a atins,
 Ciinele pe Ion l-a mușcat,
 Ovăzul Ion l-a secerat
 Și toți spre casă au plecat⁵⁵.

Vom avea îndată prilejul să vedem cu cită „virtuozitate a gândirii” și cu ce material demn de un licean completează Jacques le bonhomme această schemă.

3. Anticii

De fapt ar trebui să începem aici cu negrii ; dar, în înțelepciunea sa de nepătruns, sfântul Max, care fără îndoială face și el parte din „consiliul străjuitorilor”, nu vorbește de negri decît mai tîrziu, și nici atunci nu vorbește decît „fără pretenții de temeinicie și exactitate”. Dacă, prin urmare, filozofia greacă precedă la noi era negrilor, adică campaniile lui Sesostriș⁵⁶ și expediția lui Napoleon în Egipt,⁵⁷ aceasta se datorește convingerii noastre că sfântul nostru autor a rînduit totul cu înțelepciune.

„Să vedem deci mai îndeaproape cu ce se îndeletnicesc” Anticii lui Stirner.

„«Pentru Antici lumea era un adevăr», spune Feuerbach ; dar uită să facă următoarea completare importantă : un adevăr al cărui neadevăr ei au căutat să-l pătrundă și în cele din urmă au reușit într-adevăr să-l pătrundă” (pag. 22).

„Pentru Antici, lumea” lor (nu lumea în general) „era un adevăr” — prin aceasta, firește, nu se enunță nici un adevăr despre lumea antică, ci se spune numai că ei nu au avut față de lumea lor o atitudine de creștini. Îndată ce îndărătul iumii lor a apărut *neadevărul* (adică îndată ce această lume s-a descompus în urma unor coliziuni practice ; și a urmări în mod empiric această dezvoltare materialistă era singurul lucru care prezenta un interes), filozofii antici au căutat să pătrundă dincolo de lumea adevărului sau să pătrundă adevărul lumii lor, și atunci au aflat, firește, că ea devenise neadevărată. Inseși căutările lor au fost un simptom al declinului lă-

untric al acestei lumi. Jacques le bonhomme face din simptomul idealist cauza materială a declinului și, ca părinte german al bisericii, pune antichitatea să-și caute singură propria ei negație : creștinismul. Acesta este la el în mod necesar locul pe care îl ocupă în istorie antichitatea, pentru că Anticii sînt „copiii” care caută să pătrundă dincolo de „lumea lucrurilor”. „Ceea ce este, de altfel, ușor de făcut” : identificînd lumea antică cu conștiința de mai tîrziu despre lumea antică, Jacques le bonhomme poate, firește, dintr-un singur salt să se transpună din lumea antică materialistă în lumea religiei, în creștinism. În opoziție cu lumea reală a antichității apare imediat „cuvîntul dumnezeiesc” ; în opoziție cu omul antic, reprezentat ca filozof, apare pe scenă creștinul, reprezentat ca sceptic modern. Potrivit acestei reprezentări, creștinul „nu se poate convinge niciodată de deșertăciunea cuvîntului dumnezeiesc” și, ca urmare a acestui fapt, „crede în adevărul etern și de nezdrunct al acestui cuvînt” (pag. 22). Așa cum omul antic al lui Stirner e om antic pentru că e necreștin, pentru că nu e încă creștin sau e creștin latent, tot așa creștinul său din perioada creștinismului primitiv este creștin pentru că e neateu, pentru că nu este încă ateu, este ateu latent. Din spusele lui Stirner reiese, așadar, că Anticii neagă creștinismul, iar creștinii din perioada creștinismului primitiv neagă ateismul modern, și nu invers. Asemenea tuturor celorlalți filozofi speculativi, Jacques le bonhomme apucă fiecare lucru de coada lui filozofică. Iată încă cîteva mostre de astfel de credulitate copilărească :

„Creștinul trebuie să se considere «străin și călător pe pămînt» (Epistola către evrei, 11, 13)” * (pag. 23).

Dimpotrivă, străinii și călătorii pe pămînt (apăruți datorită unor cauze cît se poate de firești, de exemplu datorită concentrării uriașe a bogăției în întreaga lume romană etc. etc.) au fost nevoiți să se considere creștini. Nu creștinismul i-a făcut vagabonzi, ci dimpotrivă faptul că au fost vagabonzi i-a făcut creștini. Pe aceeași pagină sfîntul părinte sare de la „Antigona” lui Sofocle și de la sfințenia — legată de ea — a ritualului înhumării morților, direct la evanghelia lui Matei 8,22 (lasă morții să-și îngroape morții lor), în timp ce

* „Epistola către evrei a apostolului Pavel”, cap. 11, versetul 13.
— *Nota Trad.*

Hegel, în „Fenomenologie” cel puțin, trece treptat de la „Antigona” etc. la lumea romană. Cu același drept, sfântul Max ar fi putut să treacă direct la evul mediu și, împreună cu Hegel, să opună cruciaților pasajul citat din Biblie sau, pentru mai multă originalitate, să opună înmormântarea lui Polynice de către Antigona aducerii osemintelor lui Napoleon de la Sf. Elena la Paris. Mai departe citim :

„În creștinism adevărul de nezdruccinat al legăturilor de familie” (despre care se constată la pag. 22 că este unul dintre „adevărurile” Anticilor) „este prezentat ca un neadevăr, de care trebuie să ne descolorosim cât mai repede cu putință (Marcu 10, 29), și așa în toate” (pag. 23).

Această frază, în care realitatea este din nou pusă cu capul în jos, trebuie să fie răsturnată în felul următor : falșitatea efectivă a legăturilor de familie (în legătură cu aceasta trebuie să fie văzute, printre altele, documentele care s-au păstrat din legislația romană dinaintea erei creștine) este considerată în creștinism ca un adevăr de nezdruccinat, „și așa în toate”.

Din aceste exemple se vede, așadar, cu prisosință cum Jacques le bonhomme, care caută „să se dezbare cât mai repede cu putință” de istoria empirică, pune faptele cu capul în jos, obligă istoria ideală să producă istoria materială, „și așa în toate”. De la bun început nu aflăm decît pretinsa atitudine a anticilor față de lumea lor ; ca dogmatici, ei sînt puși în opoziție cu lumea antică, cu propria lor lume, în loc să apară ca creatori ai ei ; este vorba numai de raportul dintre conștiință și obiect, dintre conștiință și adevăr ; este vorba deci numai de atitudinea filozofică a Anticilor față de lumea lor ; în locul istoriei antice avem în fața noastră istoria filozofiei antice, și nici pe aceasta nu o avem decît așa cum și-o reprezintă sfântul Max după Hegel și Feuerbach.

Astfel, începînd cu epoca lui Pericle, istoria Greciei este redusă la lupta dintre noțiunile abstracte : intelect, spirit, inimă, viața laică etc. Acestea sînt partidele grecești. În această lume de fantome, care este prezentată drept lumea greacă, „operează” de aceea persoane alegorice, ca, de pildă, doamna Inimă-curată, iar figuri mitice ca Pilat (care trebuie neapărat să fie prezent acolo unde sînt copiii) iau loc cu seriozitate alături de Timon din Phlias.

După ce sfântul Max ne-a făcut cîteva revelații surprinzătoare cu privire la sofiști și la Socrate, el sare imediat la sceptici. El descoperă într-înșii pe aceia care au desăvîr-

șit opera începută de Socrate. Așadar, filozofia pozitivă a grecilor, care urmează imediat după sofisti și după Socrate, și anume știința enciclopedică a lui Aristotel, nu există de loc pentru Jacques le bonhomme. El caută „să se debaraseze cât mai repede cu putință” de trecut ; el se grăbește să treacă la „Moderni” și găsește că această tranziție se realizează în persoana scepticilor, a stoicilor și a epicurienilor. Să vedem deci ce ne revelează sfântul părinte despre aceștia.

„Stoicii vor să realizeze idealul înțeleptului... al omului care știe să trăiască... Ei găsesc acest ideal în disprețul față de lume, într-o viață fără dezvoltarea vieții [...] fără legături amicale cu lumea, adică într-o viață izolată [...] și nu într-o viață dusă în comun cu alții ; numai stoicul trăiește, tot restul e mort pentru el. Epicurienii, dimpotrivă, cer ca omul să ducă o viață plină de mișcare” (pag. 30).

Pe Jacques le bonhomme, pe omul care vrea să se realizeze și care știe să trăiască, noi îl trimitem, printre alții, și la Diogene Laertius, de la care va afla că nu stoicul este înțeleptul realizat, ci înțeleptul, sophos, nu este decât stoicul idealizat ; el va afla de asemenea că sophos apare nu numai sub chipul stoicului, ci se întâlnește deopotrivă și la epicurieni, la neacademicieni și la sceptici. În genere sophos este prima înfățișare sub care ni se prezintă filozoful grec ; el apare mitologic în cei șapte înțelepți, practic în Socrate și ca ideal la stoici, epicurieni, neacademicieni și sceptici. Fiecare dintre aceste școli are, firește, un σοφός * propriu, după cum sfântul Bruno își are propriul său „sex unic.” Mai mult, sfântul Max îl poate regăsi pe acest „sage” ** și în secolul al XVIII-lea, în filozofia iluministă, și chiar la Jean Paul, printre „bărbații înțelepți”, cum e Emanuel⁵⁸ etc. Înțeleptul stoic nu-și imaginează o „viață fără dezvoltarea vieții”, ci o viață *absolut plină de mișcare*, ceea ce reiese și din concepția sa despre natură, concepție heracliteană, dinamică, vie și în continuă dezvoltare, în timp ce la epicurieni principiul concepției despre natură îl constituie, după cum spune Lucrețiu, mors immortalis***, atomul, iar în locul „vieții pline de mișcare” este proclamat ca ideal de viață repausul divin, în opoziție cu energia divină la Aristotel.

* — înțelept. — *Nota Trad.*

** — înțelept. — *Nota Trad.*

*** — moartea nemuritoare. — *Nota Trad.*

„Etica stoicilor (singura lor știință, căci despre spirit știau să spună numai cum trebuie el să se comporte față de lume, iar despre natură — fizica — știau să spună numai că înțeleptul trebuie să se afirme împotriva ei) nu este o doctrină a spiritului, ci numai o doctrină a repudierii lumii și a autoafirmării împotriva lumii” (pag. 31).

Stoicii știau „să spună despre natură” că pentru filozof fizica este una dintre cele mai importante științe, și de aceea s-au străduit chiar să dezvolte fizica lui Heraclit; ei „mai știau să spună” că *ὄρα*, frumusețea masculină, este lucrul suprem pe care individul trebuie să-l întruchipeze în sine, și proslăveau tocmai viața în armonie cu natura, deși aici ei se contraziceau. După stoici, filozofia se împarte în trei doctrine: „fizica, etica, logica”.

„Ei compară filozofia cu animalul și cu oul; logica cu oasele și tendoanele animalului, sau cu coaja oului; etica cu carnea animalului sau cu albușul oului, iar fizica cu *sufletul* animalului sau cu gălbenușul” (Diogene Laertius, Zenon)⁵⁹.

Chiar și numai de aici se vede cât de greșit este să se spună că „etica e singura știință a stoicilor”. La aceasta trebuie să adăugăm că, după Aristotel, ei sînt principalii întemeietori ai logicii formale și ai metodei în general.

Cît de greșită este afirmația că „stoicii nu știau să spună nimic despre spirit” se vede din faptul că la ei încep să se manifeste primele tendințe *spiritiste*, motiv pentru care Epicur se ridică împotriva lor ca om cu vederi înaintate și își bate joc de ei numindu-i „babe”, în timp ce tocmai neoplatonicienii au luat de la stoici o parte din poveștile lor despre spirite. Aceste tendințe spiritiste ale stoicilor rezultă, pe de o parte, din imposibilitatea de a fundamenta o concepție dinamică despre natură fără materialul furnizat de o știință empirică a naturii, iar pe de altă parte din năzuința lor de a interpreta speculativ lumea greacă antică, și chiar religia, și de a le prezenta în analogie cu spiritul gînditor.

„Etica stoică” este în așa măsură „o doctrină a repudierii lumii și a autoafirmării împotriva lumii”, încît, de pildă, este considerat ca o virtute stoică „să ai o patrie puternică, un prieten bun”, încît „numai frumosul” e considerat drept „bine”, iar înțeleptului stoic îi este îngăduit să aibă orice fel de relații cu lumea, de exemplu să comită un incest etc. etc. Înțeleptul stoic este în așa măsură captivul „vieții izolate, și nu al vieții duse în comun cu alții”, încît Zenon spune despre el:

„Înțeleptul să nu se mire de nimic din ceea ce pare de mirat, dar destoinicul nu va trăi nici în *singurătate*, căci el e *sociabil* din fire și *activ în mod practic*” (Diogene Laertius, lib. VII, 1).

De altfel ar fi să ni se ceară prea mult dacă, pentru a combate această înțelepciune de licean a lui Jacques le bonhomme, ar trebui să analizăm etica foarte încâlcită și plină de contradicții a stoicilor.

În legătură cu stoicii, Jacques le bonhomme vorbește și de *romani* (pag. 31), despre care, bineînțeles, nu știe să ne spună nimic, dat fiind că ei nu au filozofie. Despre ei nu auzim decât că *Horățiu* (!) „nu a mers mai departe de înțelepciunea stoică” (pag. 32). *Integer vitae, scelerisque purus!* *60

În legătură cu stoicii e pomenit și *Democrit*, și anume: dintr-un manual oarecare se extrage un pasaj confuz întâlnit la Diogene Laertius (*Democrit*, lib. IX, 7, 45), și pe baza acestui pasaj, care pe deasupra e și greșit tradus, se formulează o lungă diatribă împotriva lui Democrit. Această diatribă se distinge prin aceea că este în directă contradicție cu baza ei, cu sus-amintitul pasaj confuz și greșit tradus, și că transformă „liniștea sufletească” („*Gemütsruhe*” — așa traduce Stirner cuvântul εὐθυμία**), pe niederdeutsch Wellmuth) în „repudierea lumii”. Stirner își inchipuie că Democrit a fost un stoic, și anume un stoic așa cum și-l reprezintă Unicul și conștiința obișnuită a liceanului; el crede că „întreaga activitate a lui Democrit se reduce la străduința de a se debarasa de lume”, „cu alte cuvinte la repudierea lumii”, și că, prin urmare, în persoana lui Democrit poate să-i combată pe stoici. Că viața plină de mișcare a lui Democrit, care a cutureierat lumea întregă, dezmente categoric această închipuire a sfântului Max; că adevăratul izvor pentru cunoașterea filozofiei lui Democrit este Aristotel, și nu cele câteva anecdote ale lui Diogene Laertius; că Democrit nu numai că nu s-a îndepărtat de lume, ci, dimpotrivă, a fost un cercetător empiric al naturii și cea dintâi minte enciclopedică la greci; că etica sa, aproape necunoscută, se mărginește la câteva observații despre care se spune că le-ar fi făcut la bătrînețe, după ce a călătorit mult prin lume; că numai per abusum*** lucrările sale în domeniul științelor naturii sînt considerate lucrări filozofice, dat fiind că, spre deosebire

* — Om cu o viață ireproșabilă și nepingărită de crimă. — *Nota Trad.*

** — seninătate, voie bună. — *Nota Trad.*

*** — prin abuz. — *Nota Trad.*

de Epicur, la el atomul este numai o ipoteză fizică, un mijloc auxiliar pentru lămurirea faptelor, întocmai ca în proporțiile de amestec ale chimiei moderne (Dalton etc.), — toate acestea nu sînt pe placul lui Jacques le bonhomme. Democrit trebuie să fie înțeles „în mod unic”, Democrit vorbește despre eutimie, deci despre liniște sufletească, deci despre retragere în sine însuși, deci despre repudierea lumii. Democrit este deci un stoic, iar între el și fachirul indian care murmură „Brahm” (ar trebui spus: „Om”) nu există decît deosebirea dintre comparativ și superlativ, adică „numai o deosebire de *treaptă*”.

Despre epicurieni, amicul nostru știe tot atît cît și despre stoici, adică minimul obligatoriu pentru un licean. El opune hedona epicuriană ataraxiei sceptice și stoice, fără a ști că această ataraxie se întîlnește și la Epicur, și anume ca ceva superior hedonei, ceea ce dărimă din temelie întreaga sa opoziție. El ne povestește că epicurienii „propovăduiesc *numai o altă atitudine* față de lume” decît cea propovăduită de stoici; dar noi îl invităm să ne arate vreun filozof (nestoic) „din perioada antică sau modernă” care a făcut altceva decît „numai” acest lucru. În încheiere, sfîntul Max ne îmbogățește cu o nouă maximă a epicurienilor: „Lumea trebuie să fie amăgită, căci ea este dușmana mea”; pînă acuma se știa numai că epicurienii spuneau: lumea trebuie să fie *izbăvită de amăgiri*, adică eliberată de teama de zei, deoarece lumea este *prietena* mea.

Pentru a da sfîntului nostru o indicație asupra bazei reale pe care se întemeiază filozofia lui Epicur, e suficient să menționăm că la Epicur întîlnim pentru prima dată ideea că statul s-ar întemeia pe un acord reciproc între oameni, pe un contract social * (συνθήκη **).

În ce măsură lămuririle sfîntului Max cu privire la sceptici urmează aceeași linie se vede din simplul fapt că, după părerea lui, filozofia lor este mai radicală decît aceea a lui Epicur. Relația teoretică dintre oameni și lucruri, scepticii o reduceau la *aparență*, iar în practică lăsau totul ca mai înainte, călăuzindu-se după această aparență exact așa cum alții se călăuzesc după realitate; ei nu au făcut decît să schimbe denumirea. Epicur însă a fost, dimpotrivă, un adevărat iluminist radical al antichității; el a atacat pe față religia antică și a fost părintele ateismului la romani, în mă-

* — contract social. — *Nota Trad.*

** — contract. — *Nota Trad.*

sura în care acesta a existat la ei. De aceea Lucrețiu l-a și preamărit pe Epicur ca pe un erou, care pentru prima oară i-a doborât pe zei și a călcat religia în picioare ; de aceea la toți părinții bisericii, de la Plutarh pînă la Luther, Epicur are faima de filozof ateu par excellence și este numit porc, fapt datorită căruia Clement Alexandrinul spune că, atunci cînd sfîntul Pavel se ridică împotriva filozofiei, el are în vedere numai filozofia epicuriană (stromatum lib. 1, [cap. XI] pag. 295, ediția din 1688 de la Colonia ⁶¹). De aici vedem cît de „șiret“, cît de „viclean“ și de „inteligent“ s-a comportat față de lume acest ateu declarat, atacînd pe față religia ei, în timp ce stoicii adaptau speculațiilor lor religia antică, iar scepticii foloseau noțiunea lor de „aparență“ ca pretext pentru a face o rezervă mintală în fiecare din judecățile lor.

În felul acesta, spune Stirner, stoicii ajung în cele din urmă la „dispreț“ față de lume (pag. 30), epicurienii ajung la „aceeași înțelepciune de viață ca și stoicii“ (pag. 32), iar scepticii ajung „să lase în pace lumea și să nu-i dea nici o importanță“. Toate aceste trei școli ajung deci, după Stirner, la indiferență față de lume, la „dispreț față de lume“ (pag. 485). Cu mult înaintea lui, Hegel a exprimat acest lucru în felul următor : stoicismul, scepticismul, epicurismul „urmăreau ca spiritul să devină indiferent față de tot ce oferă realitatea“ („Filozofia istoriei“, pag. 327).

Sfîntul Max își rezumă astfel critica vechii lumi a ideilor : „Anticii aveau, desigur, idei, dar nu cunoșteau „ideea“ (pag. 30). Cu această ocazie „să ne amintim ce s-a spus mai sus despre ideile Noastre din copilărie“ (ibid.). Istoria filozofiei antice trebuie să se conformeze construcției lui Stirner. Pentru ca grecii să nu iasă din rolul lor de copii, trebuie ca Aristotel să nu fi existat niciodată și ca în lucrările lui să nu întîlnim gîndirea existentă în sine și pentru sine (ἡ νόησις ἑἑαυτῷ αὐτῆν), intelectul care se gîndește pe sine însuși (Αὐτόν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς) și gîndirea care se gîndește pe sine însăși (ἡ νόησις τῆς νοήσεως) ; în genere nu trebuie să existe „Metafizica“ sa și cartea a treia a „Psihologiei“ sale.

Exact așa cum sfîntul Max amintește aici de „ceea ce s-a spus mai sus despre anii copilăriei Noastre“, tot așa, vorbind despre „anii copilăriei Noastre“, el ar fi putut să spună : cititorul este rugat să vadă ceea ce se va spune mai jos despre Antici și negri, precum și ceea ce nu se va spune despre Aristotel.

Pentru o justă apreciere a însemnătății reale a ultimelor doctrine filozofice antice din epoca descompunerii lumii vechi, ar fi fost de ajuns ca Jacques le bonhomme să țină seama de poziția reală a adepților lor în timpul dominației mondiale a romanilor. El putea, printre altele, să găsească la Lucian o descriere amănunțită a felului cum poporul îi socotea măscărici publici și cum capitaliștii romani, proconsulii romani etc. îi angajau ca bufoni, pentru ca, după ce se încăierau cu sclavii pentru câteva oase și fărîmături de piine și după ce căpătau o porție de vin acru special, să distreze pe nobilul stăpîn și pe oaspeții acestuia cu desfătătoarele expresii : ataraxie, afazie, hedone etc. *.

De altfel, dacă bravul nostru autor a vrut să facă din istoria filozofiei antice istoria antichității, se înțelege de la sine că ar fi trebuit să-i dizolve pe stoici, epicurieni și sceptici în neoplatonicieni, a căror filozofie nu este altceva decît contopirea fantastică a doctrinei stoice, epicuriene și sceptice cu conținutul filozofiei lui Platon și Aristotel. În loc de aceasta, el dizolvă aceste doctrine direct în creștinism **.

Nu filozofia greacă a rămas „în urma lui Stirner”, ci, dimpotrivă, „Stirner” a rămas în urma *filozofiei grecești* (comp. Wigand, pag. 186). În loc să ne spună *cum* ajunge „antichitatea” la o lume a lucrurilor și cum îi vine „de hac”, acest belfer ignorant escamotează pur și simplu antichitatea printr-un citat din Timon ; și astfel antichitatea „își atinge menirea finală” într-un mod cu atît mai firesc, cu cît, după sfîntul Max, Anticii „au fost puși de *natură*” în condițiile „comunității” antice, ceea ce — „vom spune în încheiere” — „se lămurește, poate”, deosebit de ușor atunci cînd această comunitate, familia etc. sînt desemnate ca „așa-zisele legături *naturale*” (pag. 33). Cu ajutorul naturii, antica „lume a lucrurilor” este creată, iar cu ajutorul lui Timon și al lui Pilat ea este nimicită (pag. 32). În loc să zugrăvească „lumea

* [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori :] ...la fel cum după revoluție aristocrații francezi au ajuns profesori de dans în întreaga Europă și așa cum foarte curînd lorzii englezi își vor găsi locul potrivit ca grăjdari și îngrijitori de cîini ai lumii civilizate.

** [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori :] Stirner ar fi trebuit, dimpotrivă, să ne explice cum s-a menținut lumea elenă un timp destul de îndelungat chiar și după descompunerea ei, cum, alături de această lume, romanii au ajuns la dominație mondială și care a fost în genere rolul lor în lume, cum s-a dezvoltat și cum a decăzut lumea romană și cum, în cele din urmă, antichitatea greacă și romană și-au găsit sfîrșitul, dizolvîndu-se pe plan ideal în creștinism, iar pe plan material în migrațiunea popoarelor.

lucrurilor" care servește creștinismului drept bază materială, el face ca această „lume a lucrurilor" să dispară în lumea spiritului, în creștinism.

Filozofii germani au obiceiul să opună antichitatea, ca epocă a realismului, perioadei creștine și moderne, ca epocă a idealismului, în timp ce economiștii, istoricii și cercetătorii naturii din Franța și din Anglia consideră de obicei antichitatea ca perioadă a idealismului, în opoziție cu materialismul și empirismul⁷ perioadei moderne. În același mod antichitatea poate fi considerată ca idealistă pe considerentul că Anticii reprezintă în istorie pe „citoyen", pe omul politic idealist, pe cîtă vreme omul modern se reduce în ultimă analiză la „bourgeois", la realistul ami du commerce*, după cum, pe de altă parte, ea poate fi înțeleasă în mod realist, pentru că în ea comunitatea (Gemeinwesen) era „un adevăr", în timp ce la Moderni aceasta din urmă este o „minciună" idealistă. Iată cît de puțin concludente sînt toate aceste opoziții și construcții istorice abstracte.

„Unicul" lucru pe care îl învățăm din toată această caracterizare a anticilor este că, deși Stirner „știe" foarte puține „lucruri" despre lumea antică, în schimb „le pricepe cu atît mai profund" (comp. Wigand, pag. 191).

Stirner este într-adevăr acel „copil de sex bărbătesc" despre care Apocalipsul lui Ioan (12, 5) procește „că va să păstorească toate neamurile cu toiag de fier". Am văzut cum îi lovește pe bieții păgîni cu toiagul de fier al ignoranței sale. Dar nici „Modernii" nu vor scăpa mai ieftin.

4. Modernii

„Deci, dacă este cineva în Hristos, este făptură nouă; cele vechi au trecut, iată: s-au făcut noi" (2 Cor. 5, 17)** (pag. 33).

Cu ajutorul acestui verset din Biblie, lumea veche într-adevăr „a trecut" sau, cum a vrut în fond să spună sfîntul Max, „s-a isprăvit", și cu ajutorul unei singure propoziții am sărit „în lumea spiritului", în lumea modernă, creștină, tînără, de tip mongol. Vom vedea că și aceasta din urmă „se va isprăvi" în foarte scurt timp.

* — prieten al comerțului. — *Nota Trad.*

** „Epistola a II-a a apostolului Pavel către corinteni", cap. 5, versetul 17. — *Nota Trad.*

„Dacă mai sus s-a spus : «pentru Antici lumea era un adevăr», aici trebuie să spunem : «pentru Moderni spiritul era un adevăr», dar nici acolo, nici aici nu trebuie să uităm următoarea completare importantă : «un adevăr al cărui neadevăr ei au căutat să-l pătrundă și în cele din urmă au reușit într-adevăr să-l pătrundă» (pag. 33).

Dacă nu vrem să facem construcții în genul construcțiilor lui Stirner, „trebuie să spunem aici” : pentru Moderni adevărul era un spirit, și anume sfântul spirit. Nici pe Moderni Jacques le bonhomme nu-i consideră în conexiunea lor istorică reală cu „lumea lucrurilor”, care, deși „s-a isprăvit”, continuă totuși să existe, ci îi consideră în atitudinea lor teoretică, și anume în atitudinea lor religioasă ; istoria evului mediu și a timpurilor moderne există pentru el numai ca istorie a religiei și a filozofiei ; el crede cu sfîntenie în toate iluziile acestei epoci, precum și în iluziile filozofice despre aceste iluzii. După ce sfântul Max a dat astfel istoriei Modernilor o turnură identică cu aceea pe care a dat-o istoriei Anticilor, el poate acum cu ușurință „să arate că istoria timpurilor moderne are o evoluție asemănătoare cu evoluția antichității” și să treacă de la religia creștină la filozofia germană modernă tot atît de repede cum a trecut de la filozofia antică la religia creștină. La pag. 37, el însuși își caracterizează iluzia istorică, făcînd descoperirea că „Anticii nu au altceva de prezentat decît *înțelepciunea laică*” și că „Modernii nu au mers și nu merg niciodată mai departe de *erudiția teologică*”, și punînd întrebarea solemnă : „Dincolo de ce au căutat să pătrundă *Modernii* ?” Anticii, ca și Modernii, nu fac în cursul istoriei altceva decît „să caute să pătrundă dincolo de ceva” : Anticii dincolo de lumea lucrurilor, Modernii dincolo de lumea spiritului. Pînă la urmă, Anticii rămîn „lipsiți de lume”, iar Modernii „lipsiți de spirit” ; Anticii au vrut să devină idealisti, Modernii realiști (pag. 485), dar și unii și alții au fost preocupați numai de cele divine (pag. 488) — „istoria de pînă acum” nu este decît „istoria omului spiritual” (cită credință !) (pag. 442) —, pe scurt, în fața noastră se află iarăși copilul și tînărul, negrul și mongolul, precum și tot restul terminologiei „multiplelor transformări”.

Aici vedem cum autorul nostru imită cu evlavie procedeele speculative, în cadrul cărora copiii dau naștere tatălui lor, iar stările anterioare sînt generate de cele ulterioare. Creștinii trebuie din capul locului „să caute să pătrundă dincolo de neadevărul adevărului lor” ; ei trebuie să fie de la început atei și critici latenți, așa cum s-a arătat atunci cînd

a fost vorba de Antici. Nemulțumit cu aceste rezultate, sfântul Max ne dă încă o strălucită mostră de „virtuozitate a gândirii” (speculative) (pag. 230) :

„Acum, după ce liberalismul l-a proclamat pe om, se poate spune că prin aceasta s-a tras numai ultima concluzie din învățătura creștină și că de la bun început creștinismul nu și-a pus nici o altă sarcină decît aceea... de a-l realiza pe om”.

După ce, cum pretinde Stirner, a fost trasă ultima concluzie din învățătura creștină, „se” poate spune... că această concluzie a fost trasă. Îndată ce generațiile ulterioare au transformat stările anterioare, „se poate spune” că „de la bun început”, adică „în realitate”, în esență, în ceruri, ca judei ascunși, generațiile anterioare „nu și-au pus nici o altă sarcină” decît aceea de a fi transformate de generațiile ulterioare. Pentru Jacques le bonhomme, creștinismul *ca atare* este un subiect care se afirmă singur, este spiritul absolut care „de la bun început” își afirmă sfîrșitul drept început al său (comp. Hegel, „Enciclopedia” etc.).

„De aici” (și anume din faptul că se poate atribui creștinismului o sarcină imaginară) „provine și eroarea” (firește, înainte de Feuerbach nu se putea ști ce sarcină „și-a pus” creștinismul „de la bun început”) „că creștinismul ar acorda Eului o valoare infinită, așa cum acest lucru iese la iveală, de exemplu, în doctrina nemuririi și în grija pentru suflet. Nu, această valoare el o acordă numai Omului, numai Omul e nemuritor, și numai pentru că Eu sînt Om sînt și Eu nemuritor”.

Dacă din întreaga construcție a lui Stirner și din felul cum pune el problema reiese destul de clar că creștinismul poate acorda nemurire numai „Omului” feuerbachian, aici mai aflăm în plus că aceasta se întîmplă și din cauză că creștinismul nu atribuie și animalelor această nemurire.

Să facem și noi o construcție à la sfîntul Max.

„Acum, după ce” marea proprietate funciară modernă, rezultată din procesul parcelării, „a proclamat” în fapt dreptul primului născut, „se poate spune că prin aceasta s-a tras numai ultima concluzie” din parcelarea proprietății funciare „și că în realitate” parcelarea „nu și-a pus de la bun început nici o altă sarcină decît” aceea „de a realiza” dreptul primului născut, adevăratul drept al primului născut. „De aici provine și eroarea” că parcelarea „ar acorda o valoare infinită” dreptului egal al membrilor familiei, „așa cum acest lucru iese la iveală, de exemplu”, în dreptul succesoral din Codul Napo-léon. „Nu, această valoare ea o atribuie numai” fiului mai

mare ; „*numai*” fiul mai mare, viitorul stăpîn, devine mare proprietar funciar în virtutea dreptului său de prim-născut, „*și numai pentru că Eu sînt*” fiul mai mare „*devin și Eu mare proprietar funciar*”.

În felul acesta este nespus de ușor să imprimi istoriei tur-nuri „*unice*” ; pentru aceasta este suficient să prezinți de fiecare dată cel mai recent rezultat al ei drept „*sarcina*” pe care „*ea și-a pus-o în realitate de la bun început*”. Datorită acestui procedeu, veacurile trecute apar sub o înfățișare bizară și nemaiîntilnită. Aceasta face impresie, fără să necesite mari cheltuieli de producție. De exemplu, se poate spune că adevărata „*sarcină*” pe care „*și-a pus-o de la bun început*” instituția proprietății funciare ar fi fost aceea de a înlocui oamenii cu oi, consecință care s-a putut constata în timpul din urmă în Scoția etc.; sau că proclamarea dinastiei Capețienilor „*și-a pus în realitate de la bun început sarcina*” de a-l trimite pe Ludovic al XVI-lea pe eșafod, iar pe d-l Guizot în guvern. Principalul este să faci acest lucru cu un aer solemn, sfînt, sacerdotal, inspirînd adînc și izbuclnînd dintr-o dată : „*Acum, în sfîrșit, se poate spune*”.

Ceea ce sfîntul Max spune despre Moderni în pasajul de care vorbim (pag. 33—37) nu este decît prologul istoriei spiritelor cu care vom avea de-a face în cele ce urmează. Și aici vedem „*că el se străduiește să se descotorosească cît mai repede cu putință*” de faptele empirice și că aduce pe scenă aceleași categorii ca la Antici : *intelect, inimă, spirit* etc., numai că le dă alte denumiri. Sofiștii devin scolastici sofiști, „*umaniști, adepți ai machiavelismului*” („*arta imprimeriei, Lumea Nouă*” etc., comp. Hegel, „*Istoria filozofiei*”, III, pag. 128), reprezentanți ai intelectului ; Socrate se transformă în Luther, care ridică în slăvi inima (Hegel, loc. cit., pag. 227), iar despre epoca de după reforma religioasă aflăm că în acel timp totul se reducea la o „*cordialitate goală*” (care în capitolul referitor la Antici se numea „*inimă curată*” ; vezi Hegel, loc. cit., pag. 241). Toate acestea la pag. 34. În felul acesta sfîntul Max „*dovedește*” că „*creștinismul a avut o evoluție asemănătoare cu evoluția antichității*”. După Luther, el nici nu-și mai dă osteneala să dea denumiri categoriilor sale ; el se îndreaptă cu pași de uriaș spre filozofia germană modernă și, ca urmare, patru apoziții („*pînă ce nu mai rămîne decît cordialitatea goală, dragostea totală și generală de oameni, iubirea Omului, conștiința libertății, «conștiința de sine*””, pag. 34 ; Hegel, loc. cit., pag. 228, 229), patru cuvinte umplu

prăpastia dintre Luther și Hegel, și „abia astfel creștinismul ajunge la desăvîrșire”. Toată această expunere este rezumată într-o frază magistrală, cu ajutorul unor pîrghii ca : „în sfîrșit” — „și de cînd” — „întrucît” — „de asemenea” — „de la o zi la alta” — „pînă cînd în cele din urmă” etc., frază pe care cititorul poate s-o verifice singur la clasică pagină 34, amintită mai sus.

În încheiere, sfîntul Max ne mai dă cîteva mostre care ilustrează credința sa ; fără pic de jenă în fața evangheliei, el afirmă : „Numai noi sîntem în realitate Spirit”, și insistă asupra părerii că, la sfîrșitul istoriei antice și „după îndelungate eforturi”, „spiritul” „s-a debarasat” într-adevăr „de lume” ; tot aici el ne mai destăinuie încă o dată taina construcției sale, spunînd despre spiritul creștin că, „*asemenea unui tînăr, el nutrește planuri de îndreptare și de mîntuire a lumii*” (toate acestea la pag. 36).

„Și m-a dus, cu duhul, în pustie. Și am văzut o femeie șezînd pe o fiară roșie, plină de nume de hulă... Iar pe fruntea ei era scris un nume tainic : Babilonul cel mare... Și am văzut o femeie beată de singele sfinților etc.” (Apoc. Ioan 17, v. 3, 5, 6 *).

De data aceasta prorocirea Apocalipsului nu s-a adevărit întocmai. Acum, după ce Stirner l-a proclamat pe *bărbat*, se poate spune, în sfîrșit, că autorul Apocalipsului ar fi trebuit să se exprime astfel : Și m-a dus în pustia duhului. Și am văzut un bărbat șezînd pe o fiară roșie, plină de hulă de nume..., iar pe fruntea lui era scris un nume tainic : Unicul... Și am văzut un bărbat beat de singele sfinților etc.

Astfel ajungem acum în pustia spiritului.

A. Spiritul (istoria pură a spiritelor)

Primul lucru pe care îl aflăm despre „spirit” este că nu spiritul e mare, ci „*împărăția spiritelor este nespus de mare*”. La început, sfîntul Max nu poate să spună despre spirit decît că există o „*împărăție nespus de mare a spiritelor*”, întocmai cum despre evul mediu nu poate să ne spună decît că a durat „mult timp”. După ce această „*împărăție a spiritelor*” este presupusă ca existentă, existența ei este dovedită suplimentar cu ajutorul a zece teze.

* „Apocalipsul lui Ioan teologul”, cap. 17, versetele 3, 5, 6. — *Nota Trad.*

1. Spiritul nu este spirit liber atîta timp cît nu s-a ocupat *exclusiv de el însuși*, cit „nu a avut de-a face *exclusiv*” cu lumea sa, adică cu lumea „*spirituală*...” (la început cu sine însuși, pe urmă cu lumea sa);
2. „El e spirit *liber* abia *într-o* lume care îi este proprie”;
3. „Numai *prin intermediul* unei lumi spirituale spiritul este *într-adevăr* spirit”;
4. „Atîta timp cît nu și-a făurit propria sa lume a spiritelor, spiritul nu este spirit”...
5. „Creațiile sale îl fac spirit”...
6. „Creațiile sale constituie lumea sa”...
7. „Spiritul este creatorul unei lumi spirituale”...
8. „Spiritul există numai atunci cînd creează *spiritualul*”...
9. „El este real numai împreună cu *spiritualul*, creația sa”...
10. „Operele sau vîstărele spiritului nu sînt *însă* altceva decît... spirite”. (Pag. 38—39).

În teza 1, în loc să fie demonstrată, „lumea *spirituală*” este pur și simplu presupusă ca existentă; această teză 1 ne este propovăduită apoi sub 8 forme noi, în tezele 2—9. La sfîrșitul tezei 9 ne aflăm exact acolo unde ne aflăm la sfîrșitul tezei 1, cînd deodată, printr-un singur „*însă*”, teza 10 introduce „*spiritele*”, despre care pînă acum nu s-a spus încă nimic.

„Deoarece spiritul există numai atunci cînd creează *spiritualul*, noi *căutăm* primele sale creații” (pag. 41).

Or, conform tezelor 3, 4, 5, 8 și 9, spiritul este propria sa creație. Acest lucru este exprimat acum în sensul că spiritul, adică prima creație a spiritului,

„trebuie să provină din nimic”... „el trebuie abia să se creeze pe sine”... „prima sa creație este el însuși, spiritul” (ibid.). „O dată ce a fost înfăptuit acest act de creație, urmează de aci încolo o înmulțire naturală a creațiilor, așa cum, *potrivit mitului*, numai primii oameni au trebuit să fie creați, restul speciei umane înmulțindu-se de la sine” (ibid.).

„Oricit de mistic ar suna acest lucru, Noi îl trăim totuși ca o experiență cotidiană. Ești Tu oare o ființă gînditoare înainte de a gîndi? Creînd *primul gînd*, Tu Te creezi pe *Tine, liință gînditoare*, căci Tu nu gîndești înainte de a fi gîndit vreo idee, adică”... adică... „înainte de a o avea. Nu devii Tu oare cîntăreț abia prin cîntatul Tău, vorbitor abia prin vorbirea Ta? Ei bine, tot astfel abia crearea *spiritualului* face din Tine spirit”.

Sfîntul nostru scamator presupune că spiritul creează *spiritualul*, pentru a conchide de aici că spiritul se creează pe sine însuși *ca spirit*, iar pe de altă parte el presupune *spiritul ca spirit*, pentru a-i da posibilitatea de a-și făuri creațiile sale spirituale (care, „*potrivit mitului*, se înmulțesc de la sine” și devin spirite). Pînă aici nu avem decît fraze ortodox-hege-liene, de mult cunoscute. Expunerea „unică” propriu-zisă a

ceea ce vrea să spună sfântul Max începe abia cu exemplul adus de el. Și anume când Jacques le bonhomme nu se mai poate urni din loc, când nici cuvinte ca „Oamenii” sau „Ceva” nu sînt în stare să readucă la linia de plutire barca lui eşuată, atunci „Stirner” îl cheamă în ajutor pe cel de-al treilea rob al său, pe „Tu”, care niciodată nu-l părăsește la nevoie și pe care se poate bizui la mare strîmtoare. Acest „Tu” este un individ pe care l-am mai întîlnit nu o dată ; e o slugă modestă și devotată, care sub ochii noștri a trecut prin tot felul de încercări, un lucrător la via stăpînului său, un om care nu se sperie de nimic, — într-un cuvînt : *Szeliga* *. Cînd în expunerea sa „Stirner” ajunge la mare impas, el strigă : ajutor, Szeliga ! iar credinciosul Eckart ⁶² Szeliga pune îndată umărul pentru a scoate din noroi căruța împotmolită. Mai tîrziu vom avea mai multe de spus despre relațiile dintre sfântul Max și Szeliga.

Este vorba de spiritul care se creează *pe sine însuși* din *nimic* ; așadar este vorba de *Nimic* care *din nimic* se face *spirit*. Sfîntul Max scoate de aici crearea spiritului lui Szeliga din Szeliga. Și cui altcuiva decît lui Szeliga i-ar putea pretinde „Stirner” să se lase substituit Nemicului în modul arătat mai sus ? Cui altcuiva decît lui Szeliga — extrem de măgulit pentru simplul fapt că i se permite să apară ca persoană activă — i-ar putea impune o astfel de scamatorie ? Ceea ce trebuia să dovedească sfîntul Max nu este faptul că un anume „Tu”, adică Szeliga, devine o ființă gînditoare, cuvîntătoare, cîntătoare numai în momentul în care începe să gîndească, să vorbească, să cînte, ci că ființa gînditoare se creează *pe sine din nimic* atunci cînd începe să gîndească. Cîntărețul se creează *pe sine din nimic* atunci cînd începe să cînte etc. ; și nici măcar ființa gînditoare sau cîntărețul, ci Ideea și Cîntul ca subiecte se creează *pe sine din nimic* atunci cînd încep să gîndească și să cînte. Afară de aceasta, „Stirner face doar o reflexie extrem de simplă” și enunță doar ideea „extrem de populară” (comp. Wigand, pag. 156) că Szeliga își manifestă una din însușirile sale atunci cînd o manifestă. Este adevărat că nu e nimic „de mirare” în faptul că sfîntul Max nu poate „să facă” în mod corect nici măcar „astfel de reflexii simple”, ci le enunță în mod greșit, pentru ca în felul acesta

* Comp. „Sfînta familie, sau critica criticii critice”, unde au fost cîntate faptele eroice mai vechi ale acestui om al lui Dumnezeu. (Vezi *K. Marx și F. Engels, Opere*, vol. 2, E.S.P.L.P. 1958, pag. 60—86. — *Nota Trad.*)

să dovedească o teză și mai falsă cu ajutorul logicii celei mai false din lume.

Nu este cîtuși de puțin adevărat că „din nimic” eu mă creez, de exemplu, ca „ființă cuvîntătoare”. Nimicul care stă aici la bază este un Ceva ce cuprinde o mare diversitate de lucruri, și anume: individul real, organele sale de vorbire, o anumită treaptă de dezvoltare fizică, limba existentă și dialectele ei, urechi care aud și un anturaj omenesc de la care se poate auzi ceva etc. etc. Prin urmare, atunci cînd se dezvoltă o însușire, ceva se creează prin ceva și din ceva, și nu vine nicidecum, ca în „Logica” lui Hegel, din nimic prin nimic la nimic.

Acum, după ce sfântul Max îl are la dispoziția sa pe credinciosul său Szeliga, totul merge strună. Vom vedea cum, cu ajutorul acestui „Tu” al său, el transformă spiritul din nou în tînăr, întocmai cum mai înainte l-a transformat pe tînăr în spirit; vom regăsi aici aproape cuvînt cu cuvînt întreaga istorie a tînărului, numai cu unele inversiuni făcute în scop de camuflare, după cum de altfel „împărăția nespuse de mare a spiritelor” de la pag. 37 nu era altceva decît „împărăția spiritului”, a cărei întemeiere și extindere „își propunea” să le realizeze spiritul tînărului de la pag. 17.

„După cum însă Tu te deosebești pe Tine de ființa gînditoare, de cîntăreț, de ființa cuvîntătoare, *tot astfel* Tu te deosebești pe Tine și de spirit, simțind foarte bine că Tu mai ești și altceva decît spirit. Dar, după cum în entuziasmul gîndirii Eul gînditor își pierde ușor auzul și vîzul, *tot astfel* Te-a cuprins și pe Tine entuziasmul spiritului și Tu tinzi acum din toate puterile să devii în întregime spirit și să te dizolvi în spirit. Spiritul este idealul Tău, inaccesibilul, transcendentul: spirit se numește.. dumnezeul Tău, «dumnezeu este spirit»... Te înverșunezi împotriva Ta însuși, deoarece nu Te poți dezbăra de un rest de nespirtualitate. În loc să spui: Eu sînt mai mult decît spirit, *Tu spui* cu adîncă mîhnire: Eu sînt mai puțin decît spirit, eu pot numai să concep în gîndirea mea spiritul, spiritul pur sau spiritul care nu e decît spirit, dar Eu nu sînt spirit pur, și din moment ce Eu nu sînt spirit pur înseamnă că un altul este spirit pur, că spiritul pur există ca un altul, pe care Eu îl numesc «dumnezeu»”.

După ce mai înainte ne-am îndeletnicit vreme îndelungată cu scamatoria de a face Ceva din Nimic, ajungem acum deodată, în mod cu totul „firesc”, la un individ care mai este și altceva decît spirit, care este deci Ceva și care vrea să devină spirit pur, adică Nimic. O dată cu această problemă mult mai ușoară (de a face din Ceva Nimic) ni se înfățișează iarăși întreaga poveste a tînărului care „abia trebuie să caute

spiritul desăvârșit", și este de ajuns să scoatem iar la lumină vechile fraze de la pag. 17 și 18 pentru a ieși din toate dificultățile. Mai cu seamă când ai un slujitor atît de ascultător și de credul ca Szeliga, căruia „Stirner” poate să-i bage în cap ideea că, *după cum* el — „Stirner” — „în entuziasmul gîndirii își pierde ușor” (!) „auzul și văzul”, *tot astfel* și el, Szeliga, „este cuprins de entuziasmul spiritului” și „tinde acum din toate puterile să devină spirit”, în loc să dorească să dobîndească spirit, ceea ce înseamnă că el trebuie să joace acum rolul tînărului de la pag. 18. Szeliga crede ceea ce i se spune și, tremurînd de frică, ascultă cu supunere; el ascultă cu supunere cînd sfîntul Max i se adresează cu glas tunător: Spiritul este idealul Tău, dumnezeul Tău; Tu faci tot ce vreau eu: Tu ba „te înverșunezi”, ba „spui”, ba „poți să concepi în gîndire” etc. Cînd „Stirner” îi bagă în cap ideea că „spiritul pur există ca altul, din moment ce el” (Szeliga) „nu este spirit pur”, apoi într-adevăr numai Szeliga este în stare s-o creadă și să repete papagalicește cuvînt cu cuvînt toate aceste absurdități. De altfel metoda cu ajutorul căreia Jacques le bonhomme născocesc asemenea absurdități a fost analizată în mod amănunțit atunci cînd a fost vorba de tînăr. Deoarece Tu simți foarte bine că mai ești și altceva decît matematician, Tu tinzi din răputeri să devii în întregime matematician, să Te dizolvi în matematică, matematicianul e idealul Tău, matematician se numește... dumnezeul Tău... Tu spui cu adîncă mîhnire: Eu sînt mai puțin decît matematician, iar pe matematician pot numai să mi-l închipui, și din moment ce eu nu sînt matematician înseamnă că un altul este matematician, că el există ca un altul, pe care Eu îl numesc „dumnezeu”. Altul în locul lui Szeliga ar spune Arago.

„Acum, în sfîrșit, după ce” am dovedit că această teză a lui Stirner este o repetare a celor spuse despre „tînăr”, „se poate spune” că „în realitate el nu și-a pus de la bun început nici o altă sarcină” decît aceea de a identifica spiritul ascetismului creștin cu spiritul în genere, și frivolă bogăție de spirit, de exemplu a secolului al XVIII-lea, cu sărăcia de spirit creștină.

Prin urmare, contrar afirmației lui Stirner, necesitatea ca spiritul să sălășluiască în transcendent, adică necesitatea ca el să fie dumnezeu, se explică nu „prin aceea că Eu și spirit sînt denumiri diferite pentru lucruri diferite, că Eu nu sînt spirit și spiritul nu este Eu” (pag. 42), ci prin „entuziasmul spiritului”, care este atribuit fără nici un temei lui Szeliga și

care îl transformă pe el în ascet, adică într-un om care vrea să devină dumnezeu (spirit pur) și care, neputînd să devină dumnezeu, îl presupune ca existînd în afara sa. Dar pînă acum a fost vorba că spiritul trebuie să se creeze mai întîi *pe sine* din nimic și pe urmă să creeze din sine însuși *spirite*. În loc de aceasta, Szeliga îl produce acum pe dumnezeu (unicul spirit care apare aici) nu pentru că el, Szeliga, este spiritul ca atare, ci pentru că el este Szeliga, adică spirit nedesăvîrșit, spirit nespiritual, așadar totodată non-spirit. Cum se naște însă reprezentarea creștină despre spirit ca dumnezeu, despre aceasta sfântul Max nu suflă o vorbă, deși în momentul de față nu mai este chiar atît de greu să se răspundă la această întrebare. Pentru a explica această reprezentare, el o presupune ca existentă.

Istoria genezei spiritului „în realitate nu-și pune de la bun început nici o altă sarcină” decît aceea de a muta în cer stomacul lui Stirner.

„Tocmai pentru că Noi nu sîntem *spiritul* care sălășluiește în noi, tocmai de aceea a trebuit ca Noi

Tocmai pentru că Noi nu sîntem *stomacul* care sălășluiește în Noi, tocmai de aceea a trebuit ca Noi

să-l presupunem ca existînd în afara noastră ; el nu era Noi, și de aceea Noi nu l-am putut concepe ca existînd altfel decît în afara Noastră, dincolo de Noi, în *transcendent*” (pag. 43).

Pînă acum a fost vorba că spiritul trebuie să se creeze mai întîi pe sine și pe urmă să creeze din sine altceva deosebit de el, și în legătură cu aceasta se punea întrebarea : ce e acest altceva ? La această întrebare nu ni se dă răspuns, dar, după „multiplele transformări” și întorsături de mai sus, ea este denaturată și transformată în următoarea întrebare nouă :

„Spiritul este *altceva* decît Eu, Dar ce este acest *altceva* ?” (pag. 45).

Acum se pune, așadar, întrebarea : prin ce se deosebește spiritul de Eu ? în timp ce întrebarea inițială a fost : prin ce se deosebește spiritul, datorită creării sale din nimic, de el însuși ? Cu aceasta sfântul Max sare la „transformarea” următoare.

B. Posedații (istoria impură a spiritelor)

Deoarece a considerat lumea antică și lumea modernă numai ca „trup fantomatic al unui spirit”, ca apariție fantomatică, și nu a văzut în ele decît lupte între spirite, sfântul Max, fără să-și dea seama, nu a făcut pînă aici altceva decît

să dea un îndreptar pentru viziuni de spirite. Acum el ne dă, în mod expres și cu bună știință, un îndreptar pentru viziuni de fantome.

Îndreptar pentru viziuni de spirite. Mai întâi trebuie să te transformi într-un timpit fără pereche, adică să te afirmi în calitate de Szeliga, și pe urmă să-ți spui ție însuți ceea ce sfântul Max îi spune acestui Szeliga: „Aruncă-ți privirea asupra lumii înconjurătoare și spune tu însuți dacă nu vezi cum din toate părțile privește spre Tine un spirit!”. Când cineva ajunge în stare să-și închipuie așa ceva, spiritele vin „cu ușurință” de la sine; în „floare” îl vezi numai pe „creator”, în munți „spiritul sublimului”, în apă „spiritul dorului” sau dorul spiritului, iar „prin gura oamenilor” auzi „vorbind milioane de spirite”. Când cineva a ajuns la această treaptă, când poate să exclame împreună cu Stirner: „Da, în lumea întreagă mișună nălucile”, „nu-i va fi greu să ajungă” (pag. 93) să exclame în continuare: „oare numai în lume? Nu, lumea însăși este o nălucă” (cuvîntul vostru să fie: da ce este da, nu ce este nu; iar ce e mai mult decît aceasta de la cel rău este, și anume tranziție logică), „ea este trupul fantomatic trecător al unui spirit, ea este o nălucă”. Pe urmă „privește” liniștit „în apropiere sau în depărtare. Te înconjură o lume a fantomelor... Tu vezi spirite”. Dacă ești un om obișnuit, poți să Te mulțumești cu această constatare. Dar dacă îți trece prin minte să Te măsoari cu Szeliga, poți să arunci o privire și în Tine însuți, și atunci nu trebuie „să Te mire” dacă, în condițiile date și la această înălțime a esenței szeligaiene, vei descoperi că și „spiritul Tău nu este decît o nălucă în trupul Tău”, că Tu însuți ești o fantomă care „așteaptă mîntuirea, adică ești un spirit”. O dată cu aceasta, Tu ai atins treapta pe care devii capabil să vezi în „toți” oamenii „spirite” și „fantomă”, și prin aceasta viziunile de spirite „își ating obiectivul final” (pag. 46, 47).

Fundamentul acestui îndreptar, dar mult mai bine exprimat, se găsește la Hegel, printre altele în „Istoria filozofiei”, III, pag. 124, 125.

Sfîntul Max este atît de pătruns de credință în propriul său îndreptar, încît se transformă el însuși în Szeliga și afirmă:

„De cînd cuvîntul a devenit trup, lumea este pătrunsă de spirit, este vrăjită, este o nălucă” (pag. 47).

„Stirner” „vede spirite”.

Sfântul Max vrea să ne dea o fenomenologie a spiritului creștin și, după obiceiul său, ia numai o latură a problemei. Pentru creștini, lumea a fost nu numai spiritualizată, ci și în aceeași măsură, despiritualizată, cum recunoaște, de pildă, pe bună dreptate Hegel în pasajul amintit mai sus, în care stabilește o legătură între aceste două laturi, ceea ce ar fi trebuit să facă și sfântul Max dacă voia să procedeze în mod istoric. În opoziție cu faptul că în conștiința creștină lumea este despiritualizată, Anticii, „care peste tot vedeau zei”, pot fi considerați cu același drept ca oameni care au spiritualizat lumea, concepție pe care sfântul nostru dialectician o respinge cu indicația binevoitoare : „Zei, dragul meu Modern, nu sînt spirite” (pag. 47). Piosul Max recunoaște ca spirit numai *sfîntul spirit*.

Dar chiar dacă ne-ar fi dat această fenomenologie (ceea ce, de altfel, este de prisos după Hegel), tot nu ne-ar fi dat nimic. Punctul de vedere în cadrul căruia unii se mulțumesc cu asemenea povești despre spirite este un punct de vedere religios, pentru că, adoptîndu-l, acești oameni se mulțumesc cu religia, concep religia ca fiind cauza sui * (căci atît „Conștiința de sine” cît și „Omul” sînt încă de natură religioasă), în loc s-o explice prin condițiile empirice și să arate în ce fel anumite relații din industrie și anumite relații de schimb sînt în mod necesar legate de o anumită formă de societate, implicit de o anumită formă de stat și, prin urmare, de o anumită formă de conștiință religioasă. Dacă Stirner ar fi cercetat istoria reală a evului mediu, ar fi putut să afle de ce în evul mediu ideea despre lume a creștinilor a îmbrăcat tocmai această formă și cum se explică faptul că mai tîrziu s-a transformat într-o altă idee ; el ar fi putut să afle că „*creștinismul ca atare*” nu are nici o istorie și că toate formele diverse în care a fost conceput în diferitele epoci nu au fost „autodeterminări” și „dezvoltări” „ale spiritului religios ca atare”, ci rezultate ale unor cauze cu totul empirice, libere de orice influență a spiritului religios.

Deoarece Stirner „nu merge după fir” (pag. 45), trebuie să spunem chiar aici, înainte de a vorbi mai amănunțit despre viziunile de spirite, că diferitele „transformări” ale oamenilor stirnerieni și ale lumii lor se rezumă pur și simplu la transformarea întregii istorii universale în corp al filozofiei hegeliene, în fantome care numai în aparență sînt un „alt mod

* — propria sa cauză. — *Nota Trad.*

de a fi" al ideilor profesorului de la Berlin. În „Fenomenologie”, această biblie hegeliană, în „Carte”, indivizii sînt transformați mai întii în „conștiință”, [iar] lumea în „obiect”; în felul acesta întreaga diversitate a vieții și a istoriei este redusă la raportul diferit dintre „conștiință” și „obiect”. La rîndul său, acest raport diferit este redus la trei raporturi cardinale: 1. Raportul dintre conștiință și obiect ca adevăr sau dintre conștiință și adevăr ca simplu obiect (de exemplu conștiință senzorială, divinizarea naturii, filozofia ioniană⁶³, catolicism, stat autoritar etc.). — 2. Raportul dintre conștiință, ca adevăr, și obiect (intelect, religie spirituală, Socrate, protestantism, revoluția franceză). — 3. Adevăratul raport dintre conștiință și adevăr ca obiect sau dintre conștiință și obiect ca adevăr (gîndire logică, filozofie speculativă, spiritul ca existent pentru spirit). Prima este concepută și la Hegel ca Dumnezeu-tatăl, a doua ca Hristos, a treia ca sfîntul spirit etc. Stirner a mai folosit aceste transformări atunci cînd a vorbit de copil și de tînăr, de Antici și de Moderni; el le repetă mai tîrziu atunci cînd vorbește de catolicism și de protestantism, de negri și de mongoli etc. și, dînd dovadă de credulitate, consideră că această serie de deghizări ale unei idei constituie lumea față de care el trebuie să se afirme ca „individ corporal”.

Al doilea îndreptar pentru viziuni de spirite, sau cum poți transforma lumea în fantoma adevărului, iar pe tine însuși într-o ființă sfîntă sau fantomatică. Convorbire între sfîntul Max și sluga sa Szeliga (pag. 47, 48).

Sfîntul Max. „Tu ai spirit, căci Tu ai idei. Ce sînt ideile tale?”

Szeliga. „Esențe spirituale”.

Sfîntul Max. „Înseamnă deci că nu sînt lucruri?”

Szeliga. „Nu, dar ele sînt spiritul lucrurilor, principalul în toate lucrurile, esența lor cea mai intimă, ideea lor”.

Sfîntul Max. „Prin urmare, ceea ce Tu gîndești nu este numai ideea Ta?”

Szeliga. „Dimpotrivă, e tot ce poate fi mai real, e adevărul autentic în lume; e adevărul însuși; atunci cînd gîndesc cu adevărat, gîndesc Adevărul. Eu pot, firește, să mă înșel asupra adevărului și să nu-l recunosc; dacă îl cunosc însă într-adevăr, atunci obiectul cunoașterii mele este adevărul”.

Sfîntul Max. „Așadar, toate gîndurile tale tind neîncetat spre cunoașterea adevărului?”

Szeliga. „Pentru mine adevărul e sfînt... Eu nu pot suprima adevărul; cred în adevăr și de aceea caut să-l aprofundez; nimic nu e mai presus de adevăr, el e veșnic. Adevărul e sfînt și veșnic, el e Sacrul, Veșnicul”.

Sfîntul Max (indignat). „Tu însă, pătrunzîndu-te de această sfințenie, devii și Tu sfîntit!”

Așadar, cînd Szeliga cunoaște cu adevărat un obiect, obiectul încetează de a fi obiect și devine „adevăr”. Aceasta este prima producție în masă de fantome. — Acum nu mai este vorba de cunoașterea obiectelor, ci de cunoașterea adevărului; mai întîi Szeliga cunoaște cu adevărat obiecte, fixează acest fapt ca adevăr al cunoașterii, iar pe acesta din urmă îl transformă în cunoaștere a adevărului. Dar după ce Szeliga a permis astfel neînduratului sfînt să-i impună adevărul ca fantomă, severul său stăpîn îi cere acum încă ceva: să răspundă cu mîna pe conștiință dacă toate gîndurile sale sînt „neîncetat” pătrunse de darul adevărului, la care, derutat, Szeliga răspunde cam pripit: pentru mine adevărul e sfînt. El își observă însă imediat greșeala și vrea s-o îndrepte, transformînd rușinat obiectele în adevăruri, și nu în Adevăr. Pe sine însuși el se abstractizează ca adevărul acestor adevăruri, ca „adevăr ca atare”, pe care acum, după ce l-a *deosebit* de adevărurile susceptibile de suprimare, nu-l mai poate suprima. În felul acesta adevărul devine „veșnic”. Dar, nemulțumindu-se cu faptul că îi alătură predicate ca „sfînt, veșnic”, el îl transformă în Sacru și Veșnic ca subiect. Acum sfîntul Max poate, firește, să-i explice lui Szeliga că, după ce „s-a pătruns” de Sacru, „el însuși devine sfînțit” și „nu trebuie să se mire” dacă acum „nu găsește în sinea lui decît o nălucă”. Apoi sfîntul nostru începe să predice: „De altfel, sacrul nu a fost creat pentru simțurile Tale”, și cu ajutorul unui „și” continuă cît se poate de consecvent: „Ca ființă senzorială, Tu nu-i vei descoperi niciodată urma”, adică după ce obiectele senzoriale „s-au isprăvit”, iar locul lor l-a luat „Adevărul”, „sfîntul Adevăr”, „Sacrul”. „Dar” — bineînțeles! — „el există pentru credința Ta, sau, mai precis, pentru spiritul Tău” (pentru lipsa Ta de spirit), „căci el însuși e ceva spiritual” (per appositionem *), „un spirit” (iarăși per appos.) „este *spirit pentru spirit*”. Aceasta este arta prin care, cu ajutorul unei serii aritmetice de *apoziii*, lumea profană, „obiectele” sînt transformate în „spirit pentru spirit”. Aici nu putem decît să admirăm această metodă dialectică a apoziițiilor; mai tîrziu vom avea prilejul s-o aprofundăm și s-o prezentăm în tot clasicismul ei.

Metoda apoziițiilor poate fi și inversată, ca, de pildă, aici, unde „Sacrul”, după ce a fost creat de noi, nu mai capătă alte apoziii, ci se transformă el însuși în apozitia unei noi determinări; aceasta este îmbinarea progresiei cu ecuația. Astfel

* — prin apozitie. — *Nota Trad.*

„ideea despre altceva, rămasă” dintr-un proces dialectic oarecare, idee pe care „Eu ar trebui s-o slujesc mai mult decât pe Mine” (per appos.), „ceea ce ar trebui să fie pentru Mine mai important decât orice” (per appos.), „într-un cuvânt Ceva în care Eu ar trebui să-mi caut adevărata Mea mîntuire” (și, în sfîrșit, per appos, întoarcerea la prima serie), „devine aici... «Sacrul»” (pag. 48). Avem aici două progresii cu semn de egalitate între ele, care pot oferi astfel material pentru numeroase și variate ecuații. Dar despre aceasta mai tîrziu. Prin această metodă, „Sacrul”, cunoscut de noi pînă acum numai ca o determinare pur teoretică pentru relații pur teoretice, a căpătat un nou sens practic, ca „Ceva în care Eu ar trebui să-mi caut adevărata Mea mîntuire”, ceea ce permite să se facă din Sacru opusul egoistului. De altfel credem că e de prisos să arătăm că tot acest dialog, inclusiv predica ce-i urmează, nu este nimic altceva decât o nouă reluare a poveștii cu tînărul pe care am mai întîlnit-o de trei-patru ori.

Odată ajunși la „egoist”, îi vom tăia lui Stirner „firul”, în primul rînd pentru că trebuie să prezentăm construcția lui în toată puritatea ei, liberă de orice intermezzo, iar în al doilea rînd pentru că, oricum, acești Intermezzi (prin analogie cu „des Lazaroni”, Wigand, pag. 159, probabil Lazzarone; Sancho ar spune Intermezzi's) se întîlnesc și în alte locuri din Carte, căci Stirner, contrar cerinței sale proprii, nu este cîtuși de puțin înclinat „să se readucă mereu pe sine în el însuși”, ci, dimpotrivă, se dăruiește mereu pe sine din el însuși. Mai relevăm numai că la întrebarea pusă la pag. 45: ce e acest ceva care e deosebit de Mine și care e spirit? — ni se răspunde acum că acesta e Sacrul, adică, Ceea ce e străin de Eu și că tot ce e străin de Eu este conceput de acum încolo — în virtutea unor apozitii neenunțate, a unor apozitii „în sine” —, fără altă explicație, ca spirit. Spiritul, Sacrul, Ceea ce e străin sînt reprezentări identice cărora el le declară război, așa cum a făcut, aproape cu aceleași cuvinte, la început de tot, cînd a vorbit de tînăr și de bărbat. Nu am progresat deci nici cu o iotă față de ceea ce știam la pag. 20.

a) Năluca

Sfîntul Max începe acum să vorbească în mod serios de „spirite”, care „sînt vlăstarele spiritului” (pag. 39), de caracterul fantomatic al tuturor lucrurilor (pag. 47). Cel puțin așa își închipuie el. În realitate însă el nu face decât să substituie

o altă denumire concepției sale de pînă acum despre istorie, concepție potrivit căreia oamenii au fost de la bun început numai reprezentanții unor noțiuni generale. Aceste noțiuni generale apar aici mai întîi în stare de noțiuni ale negrului, ca spirite obiective, avînd pentru oameni un caracter obiectiv, și se numesc pe această treaptă fantome sau... *năluci*. Fantoma principală este, firește, însuși „Omul”, căci, potrivit celor spuse pînă acum, oamenii nu există unul pentru altul decît ca reprezentanți ai Generalului, ai Esenței, ai Noțiunii, ai Sacrului, ai Străinului, ai Spiritului, adică numai ca ființe fantomatice, ca fantome, precum și pentru că — potrivit „Fenomenologiei” lui Hegel, pag. 255 și altele — spiritul, în măsura în care ia pentru om „forma de obiect”, apare ca alt om. (Vezi mai jos cele spuse despre „Om”).

Aici vedem, așadar, cum cerul se deschide și cum diferite fantome se perindă în fața noastră. Jacques le bonhomme uită însă că el a mai pus să treacă prin fața noastră, ca niște fantome uriașe, epoca antică și cea modernă și că, în comparație cu aceasta, toate născocirile sale inofensive despre Dumnezeu etc. sînt adevărate fleacuri.

Fantoma nr. 1 : *ființa supremă, Dumnezeu* (pag. 53). Cum era de așteptat după cele spuse pînă acum, Jacques le bonhomme, care prin credința sa mută din loc toți munții istoriei universale, crede că „milenii de-a rîndul oamenii își puneau ca sarcină”, „se căzneau cu groaznica imposibilitate, cu munca fără sfîrșit a Danaidelor”⁶⁴, vrînd „să dovedească existența lui Dumnezeu”. Nu vom mai irosi nici un cuvînt despre această credință de necrezut.

Fantoma nr. 2 : *esența*. Ceea ce omul nostru spune despre esență se limitează, dacă facem abstracție de ceea ce a copiat de la Hegel, la o înșirare de „cuvinte pompoase și idei sărăcăcioase” (pag. 53). „Trecerea de la” esență „la” esența universală „nu e anevoioasă”, și această esență universală este, firește,

Fantoma nr. 3, *deșertăciunea lumii*. Cu privire la aceasta nu e nimic de spus, decît că de aici rezultă „cu ușurință”

Fantoma nr. 4, *esențele bune și rele*. Aici ar fi într-adevăr ceva de spus, dar nu ni se spune nimic și se trece îndată mai departe la

Fantoma nr. 5 : *esența și imperiul ei*. Faptul că esența apare aici pentru a doua oară la conștiinciosul nostru autor nu trebuie să ne mire cîtuși de puțin, căci el își cunoaște foarte bine „neîndemînarea” (Wigand, pag. 166) și de aceea repetă totul

de câteva ori, pentru ca nu cumva să fie greșit înțeles. Esența e definită aici mai întâi ca posesoare a unui „imperiu”, iar apoi se spune despre ea că este „Esența” (pag. 54), după care ea se transformă instantaneu în

Fantoma nr. 6 : „esențele”. A le cunoaște și a le recunoaște pe ele și numai pe ele înseamnă religie. „Imperiul lor” (al esențelor) „este... un imperiu al esențelor” (pag. 54). Deodată apare aici, fără nici o cauză vizibilă,

Fantoma nr. 7, *omul dumnezeu*, Hristos. Despre el Stirner poate să ne spună că „a fost înzestrat cu trup” („beleibt”). Dacă sfântul Max nu crede în Hristos, el crede în orice caz în „trupul” lui „real”. După părerea lui Stirner, Hristos a adus în istorie o mare nenorocire, și sentimentalul nostru sfânt povestește cu lacrimi în ochi „cum cei mai puternici oameni ai lui Hristos s-au chinuit ca să-l înțeleagă pe Hristos”. Mai mult chiar : „niciodată nu a fost o fantomă care să ceară atâtea chinuri sufletești și nici un șaman care se exaltă pînă la furie turbată și la zvircoliri sfișietoare nu poate suporta chinuri ca acelea pe care le-au îndurat creștinii din partea acestei cele mai neînțelese dintre fantome”. Sfântul Max varsă o lacrimă duioasă pe mormîntul victimelor lui Hristos și trece apoi la „esența înspăimîntătoare”, la

Fantoma nr. 8, *omul*. Aici bravul nostru autor „se îngrozește” într-una : „el se teme de el însuși”, vede în orice om o „nălucă înspăimîntătoare”, o „nălucă sinistră”, în care „se agită” ceva (pag. 55, 56). El nu se simte cituși de puțin în largul său. Prăpastia dintre aparențe și esențe nu-i dă pace. E ca Nabal, bărbatul lui Abigail, despre care stă scris că esența lui (sein Wesen) a fost și ea despărțită de aparența lui : „Era în Maon un bărbat care avea o gospodărie (Wesen) în Carmel (Samuel 25, 2*)⁶⁵. Dar tocmai la timp, înainte ca, torturat de „chinuri sufletești”, sfântul Max să-și tragă de desperare un glonte în creier, îi vin în minte Anticii, care „nu au văzut nimic asemănător la sclavii lor”. Acest lucru îl face să ajungă la

Fantoma nr. 9, *la spiritul poporului* (pag. 56), despre care sfântul Max, care nu mai are acum nici o reticență, își închiupie de asemenea tot felul de „grozăvii”, pentru a transforma

Fantoma nr. 10, „*Totul*”, într-o nălucă și pentru ca în cele din urmă, acolo unde încetează orice numărătoare, să arunce în clasa fantomelor, claie peste grămadă, „sfântul spirit”, ade-

* „Cartea întâi a lui Samuel”, cap. 25, versetul 2. — Nota Trad.

vărul, dreptul, legea, cauza dreaptă (pe care încă nu o poate uita) și o jumătate de duzină de alte lucruri complet străine unele de altele.

Altminteri, în tot capitolul nu e nimic demn de remarcat, decît faptul că credința sfântului Max mută din loc un munte istoric. Și anume, el consideră că (pag. 56) : „de cînd lumea, numai în numele unei ființe supreme cutare sau cutare om s-a bucurat de cinstire, numai ca fantomă el era considerat drept persoană sfințită, adică” (*adică!*) „oblăduită și recunoscută”. Să mutăm la loc acest munte, pe care numai credința l-a mutat din locul său, și atunci „aceasta va suna astfel” : Numai în numele unor asemenea persoane oblăduite, ceea ce înseamnă : care se oblăduiesc pe ele înseși, și privilegiate, ceea ce înseamnă : care au acaparat pentru ele înseși tot felul de privilegii, numai în numele unor asemenea persoane s-au bucurat de cinstire diverse ființe supreme și au fost sfințite diverse fantome. Sfântul Max își închipuie, de pildă, că în antichitate, cînd coeziunea fiecărui popor se datora relațiilor și intereselor materiale, de pildă dușmăniei dintre diferite triburi etc., cînd, din cauza insuficienței forțelor productive, fiecare trebuia să fie ori sclav, ori proprietar de sclavi etc. etc., cînd așadar „interesul cel mai firesc” (Wigand, pag. 162) își dicta să aparții unui anumit popor, că pe atunci noțiunea de popor — sau „spiritul poporului” — a creat din sine însăși aceste interese ; el își închipuie de asemenea că în timpurile moderne, cînd libera concurență și comerțul mondial au produs cosmopolitismul ipocrit, burghez și noțiunea de om, dîmpotrivă, construcția filozofică ulterioară a omului a produs aceste relații ca pe niște „revelații” ale sale (pag. 51). La fel și cu religia, acest imperiu al esențelor pe care el îl consideră drept singurul imperiu, dar despre a cărui esență nu știe nimic, căci altfel ar fi trebuit să știe că religia ca *atare* nu are nici esență, nici imperiu. În religie oamenii transformă lumea lor empirică într-o esență doar gîndită, reprezentată, care li se opune ca ceva străin. La rîndul lui, acest fapt nu poate fi cituși de puțin explicat prin derivare din alte noțiuni, din „Conștiința de sine” și alte prostii de felul acesta, ci din întregul mod de producție și de schimb de pînă acum, care e tot atît de independent de noțiunea pură, pe cît de independente sînt de filozofia lui Hegel inventarea selfactorului și folosirea căilor ferate. Dacă vrea într-adevăr să vorbească despre o „esență” a religiei, adică despre o bază materială a acestei esențe fantastice, el nu trebuie s-o caute nici în „esența omu-

lui" și nici în predicatul lui Dumnezeu, ci în lumea materială, pe care orice stadiu al dezvoltării religiei o găsește dinainte existentă. (Comp. mai sus Feuerbach).

Toate „fantomile” pe care le-am trecut în revistă au fost reprezentări. Aceste reprezentări — dacă facem abstracție de baza lor reală (de care Stirner în orice caz face abstracție) —, concepute ca reprezentări înăuntrul conștiinței, ca idei în mintea omului, retranspuse din existența lor obiectivă înapoi în subiect, înălțate din substanță la conștiința de sine, sînt *trăsneli* sau *idei fixe*.

În ce privește originea istoriei fantomelor sfîntului Max, vezi Feuerbach, „Anekdota”, II, pag. 66, unde citim⁸⁶:

„Teologia este *credința în fantome*. Dar în teologia obișnuită fantomele sălășluiesc în imaginația senzorială, pe cînd în teologia speculativă ele se află în abstracția nesenzorială”.

Și deoarece sfîntul Max împărtășește credința tuturor filozofilor speculativi critici din epoca modernă că ideile transformate în ceva de sine stătător, ideile întruchipate, fantomele au stăpînit și continuă să stăpînească lumea, că întreaga istorie de pînă acum nu ar fi decît istoria teologiei, nimic nu i-a fost mai ușor decît să transforme istoria într-o istorie a fantomelor. Prin urmare, istoria fantomelor pe care ne-a oferit-o Sancho are la bază credința tradițională în fantome a filozofilor speculativi.

b) Trăsneala

„Omule, în capul Tău umblă năluci !... Tu ai o idee fixă !”, tună sfîntul Max către sclavul său Szeliga. „Să nu crezi că Eu glumesc”, îl amenință el. Să nu crezi cumva că „Max Stirner”, care vorbește atît de solemn, ar putea să glumească.

Omul lui Dumnezeu are din nou nevoie de credinciosul său Szeliga, pentru a putea trece de la obiect la subiect, de la năluci la trăsneli.

Trăsneala reprezintă ierarhia în individul luat aparte, dominația ideii „în el, asupra lui”. După ce în fața tînărului fantast de la pag. 20 lumea a apărut ca lume a „Coșmarurilor” sale, ca lume a fantomelor, aceste „produse proprii ale minții sale”, sălășluind în capul său, au început să-l domine pe el. Lumea coșmarurilor sale — și în aceasta constă pasul înainte făcut de el — există acum ca lume a minții sale trăsnite. Sfîntul Max, omul în fața căruia „lumea Modernilor” apare sub înfățișarea tînărului fantast, trebuie în mod necesar să de-

clare că „aproape toată lumea este formată din demenți veritabili, buni de dus la balamuc” (pag. 57).

Trăsneala pe care sfântul Max o descoperă în mințile oamenilor nu este altceva decât propria sa trăsneală, trăsneala „sfântului” care privește lumea sub specie aeterni * și ia frazele ipocrite ale oamenilor, precum și iluziile lor, drept motive reale ale acțiunilor lor, din care cauză acest om naiv, pătruns de credință, enunță cu atita siguranță marea sa teză: „Aproape toată lumea oamenilor tinde spre ceva mai înalt” (pag. 57).

„Trăsneala” este „o idee fixă”, adică „o idee care l-a subordonat pe om”, sau, cum ni se explică mai departe în termeni mai populari, ea reprezintă tot felul de absurdități pe care oamenii „și le-au băgat în cap”. De aici sfântul Max conchide cu mare ușurință că tot ceea ce îi subordonează pe oameni, de exemplu necesitatea de a produce pentru a putea trăi și relațiile care depind de acest lucru, constituie o astfel de „absurditate” sau „idee fixă”. Deoarece, după cum am aflat din mitul „Vieții Omului”, lumea copiilor este unica „lume a lucrurilor”, înseamnă că tot ce nu există „pentru copil” (iar uneori și pentru animal) este în orice caz „o idee” și „poate chiar” o „idee fixă”. Sîntem încă departe de a scăpa de tînăr și de copil.

Capitolul despre trăsneală nu are alt scop decât acela de a constata categoria trăsnelii în istoria „Omului”. Lupta propriu-zisă împotriva trăsnelii se desfășoară de-a lungul întregii „Cărți” și îndeosebi în partea a doua a ei. De aceea ne putem limita aici la cîteva exemple de trăsneli.

La pag. 59 Jacques le bonhomme crede că „ziarele noastre sînt arhipline de politică, deoarece sînt stăpînite de iluzia că omul ar fi făcut pentru a deveni un zoon politikon **”. Așadar, după Jacques le bonhomme, oamenii fac politică pentru că ziarele noastre sînt arhipline de politică! Dacă vreun părinte al bisericii și-ar arunca privirea pe buletinele de bursă din ziarele noastre, el nu ar putea judeca altfel decât sfântul Max și ar spune neapărat: aceste ziare sînt arhipline de buletine de bursă, pentru că sînt stăpînite de iluzia că omul e făcut pentru a specula asupra hîrțiilor de valoare. Așadar, nu ziarele sînt obsedate de trăsneli, ci trăsneala îl are pe „Stirner” drept manifestare a ei.

* — din punctul de vedere al eternului. — *Nota Trad.*

** — animal social. — *Nota Trad.*

Interzicerea incestului și instituția monogamiei sînt deduse de Stirner din „Sacru”, „ele sînt întru chipări ale Sacrului”. Dacă la persani incestul nu este oprit, iar la turci există instituția poligamiei, aceasta înseamnă că acolo incestul și poli-gamia sînt întru chipări ale „Sacrului”. Între aceste două „lucru-ri sacre” nu ar fi de semnalat nici o diferență, în afară de faptul că persanii și turcii „și-au băgat în cap” alte prostii decît popoarele germano-creștine. — Aceasta este maniera sa de „a se descotorosi la timp” de istorie, manieră demnă de un părinte al bisericii. — Jacques le bonhomme este atît de departe de a înțelege cauzele reale, materiale ale interzicerii poligamiei și incestului în anumite condiții sociale, încît o consideră drept dogmă a religiei și, ca orice filistin, își închipuie că, atunci cînd cineva este întemnițat pentru astfel de delict, „puritatea moravurilor” este aceea care îl închide într-un „stabiliment pentru îndreptarea moravurilor” (pag. 61), cum, de altfel, în genere temnițele îi par a fi stabilimente pentru îndreptarea moravurilor. În această privință el se află sub nivelul burghezului cult, care știe mai bine despre ce este vorba aici ; comp. literatura despre penitenciare. „Temnițele” lui „Stirner” nu sînt decît iluzii dintre cele mai plătate ale bürgerului berlinez, iluzii care pentru el însă cu greu ar merita denumirea de „stabilimente pentru îndreptarea moravurilor”.

După ce, printr-o „reflexie istorică” „inserată în mod episodic”, Stirner a descoperit că „omul în ansamblu, cu toate facultățile sale, a trebuit în cele din urmă să devie religios” (pag. 64), „după aceasta, într-adevăr” „...nu e de mirare” — „căci acum sîntem pe de-a-ntregul religioși” — „că” *jurămîntul „jurașilor* ne condamnă la moarte și că polițistul, ca bun creștin, ne bagă la răcoare prin intermediul „*jurămîntului*” său «*de credință*». Atunci cînd un jandarm îl oprește în Tiergarten pentru faptul că fumează⁶⁷, nu jandarmul regal prusac, plătit pentru aceasta și cointerestat în amenzile bănești, este acela care îi smulge țigara din gură, ci „jurămîntul de credință”. Tot astfel, pentru el, puterea exercitată de bur-ghezi în curțile cu juri se transformă, datorită înfățișării fă-țarnice pe care o iau aici acești amis du commence, în puterea făgăduielii solemne, a jurămîntului, în „Sacru”. Adevăr grăiesc vouă : nici întru Izrael nu am găsit atîta credință (Mat. 8, 10)*.

„La unii, destul de numeroși, ideea devine maximă, așa încît nu Ei stăpînesc maxima, ci, dimpotrivă, maxima îi stă-

* „Evanghelia de la Matei”, cap. 8, versetul 10. — *Nota Trad.*

pînește pe ei, și prin maximă ei capătă din nou un punct de vedere bine precizat". Dar „nu este de la cel care voiește, nici de la cel ce alege, ci de la dumnezeu care miluiește" (Rom. 9, 16) *. De aceea sfântul Max, atins el însuși în tot ce are mai scump, ne oferă pe aceeași pagină mai multe maxime, și anume, în primul rînd, maxima fundamentală : să nu ai nici o maximă ; apoi, în al doilea rînd, maxima : să nu ai nici un punct de vedere bine precizat ; în al treilea rînd maxima : „deși noi *trebuie* să posedăm spirit, spiritul nu *trebuie* să ne stăpînească pe noi" ; și, în al patrulea rînd, maxima că *trebuie* să ascultăm și glasul trupului nostru, „căci numai atunci cînd ascultă glasul trupului său omul se pricepe întru totul pe sine însuși, și numai atunci cînd se pricepe întru totul pe sine însuși el este un om care pricepe sau un om rațional".

C. *Impura istorie impură a spiritelor*

a) Negri și mongoli

Ne întorcem acum la începutul construcției istorice „unice" și la denumirile ei. Copilul devine negru, tînărul devine mongol. Vezi „Economia Vechiului testament".

„Reflexia istorică despre mongolismul Nostru, pe care *vreau s-o inserez în mod episodic* în acest pasaj, Eu o fac *fără pretenții* de temeinicie sau *chiar și numai* de autenticitate, *ci exclusiv pentru că mi se pare că ar putea contribui* la lămurirea restului" (pag. 87).

Sfântul Max încearcă „să-și lămurească" frazele sale despre copil și tînăr, dîndu-le denumiri de amploare mondială, iar aceste denumiri de amploare mondială caută să și le lămurească substituindu-le frazele sale despre copil și tînăr. „Evul *negru* reprezintă *antichitatea*, dependența de *lucruri*" (copil) ; „evul *mongol* reprezintă perioada dependenței de *idei*, perioada *creștină*" (tînăr) (comp. „Economia Vechiului testament"). „Viitorului îi sînt rezervate cuvintele : Eu sînt proprietarul *lumii lucrurilor* și tot Eu sînt proprietarul *lumii ideilor*" (pag. 87, 88). Acest „viitor" ne-a fost înfățișat o dată, la pag. 20, cînd a fost vorba de *bărbat*, și mi se va mai înfățișa încă o dată, începînd de la pagina 226.

Prima „reflexie istorică fără pretenții de temeinicie sau chiar și numai de autenticitate" : din faptul că Egiptul se află

* „Epistola apostolului Pavel către romani", cap. 9, versetul 16. — *Nota Trad.*

în Africa, unde trăiesc negrii, rezultă că „de evul negru” „țin” (pag. 88) „campaniile lui Sesostris”⁵⁶, care nu au avut loc niciodată, și „însemnătatea Egiptului” (deci și însemnătatea pe care a avut-o sub Ptolomei, expediția lui Napoleon în Egipt⁵⁷, Mohamed Ali, problema orientală, broșurile lui Duvergier de Hauranne etc.), „precum și însemnătatea Africii de nord în general” (deci însemnătatea Cartaginei, campania lui Hanibal împotriva Romei și „poate chiar” însemnătatea Siracuzei și a Spaniei, vandalii, Tertullian, maurii, Al Husein Abu Ali Ben Abdallah Ibn Sina, statele de pirați, francezii în Algeria, Abd el Kader, Père Enfantin și cele patru broaște noi din „Charivari”) (pag. 88). Așadar, Stirner lămurește aici campaniile lui Sesostris etc. prin aceea că le mută în evul negru, iar pentru a lămuri evul negru el îl „inserează în mod episodic” ca ilustrație istorică la ideile sale unice „despre anii copilăriei Noastre”.

A doua „reflexie istorică” : „Evlui mongol îi aparțin năvălirile hunilor și ale mongolilor, pînă la ruși” (și pînă la Wasserpölacken⁶⁸), iar la rîndul lor năvălirile hunilor și ale mongolilor, precum și rușii, „sînt explicate” în sensul că aparțin „evului mongol”, iar „evul mongol” este explicat ca fiind evul frazei — deja întîlnite sub chipul *tînarului* — cu privire la „dependența de idei”.

A treia „reflexie istorică” :

În evul mongol, „valoarea Eului Meu nu poate fi recunoscută ca fiind mare, pentru că diamantul *dur* al *Non-Eului* are un preț prea mare și e încă prea zgrunțuros și invincibil ca să fie devorat și înghițit de Eul Meu. Dimpotrivă, aici oamenii mișună foarte aferați pe această lume nemișcată, pe această substanță, ca paraziții pe un corp din a cărui sevă ei își trag hrana, fără a fi însă în stare să-l devoreze. Aceasta este o forfotă de insecte, o frămîntare de mongoli. Se știe doar că la chinezi totul rămîne așa cum a fost în trecut etc... *Prin urmare*” (deoarece la chinezi totul rămîne așa cum a fost în trecut), „în evul nostru mongol orice schimbare nu face decît să reformeze și să îndrepte, dar nu distruge, nu mistuie, nu nimicește. Substanța, obiectul rămîne. Toate frămîntările noastre nu sînt decît o forfotă de furnici, sărituri de purici..., jonglerii pe sîrma obiectivului” etc. (pag. 88. Comp. Hegel, „Filozofia istoriei”, pag. 113, 118, 119 (substanța care nu se moaie), 140 etc., unde China este concepută ca „substanțialitate”).

Așadar, aici aflăm că în evul *adevărat*, în evul caucazian oamenii se vor călăuzi după maxima că pămîntul, „substanța”, „obiectul”, „ceea ce e nemișcat” trebuie să fie „devorat”, înghițit, „nimicit”, „absorbit”, „distrus”, iar o dată cu pămîntul trebuie să fie distrus și sistemul solar, care nu poate fi despărțit de el. „Stirner”, omul care înghite lumea, ne-a mai vorbit

o dată, la pag. 36, despre „activitatea reformatoare sau de îndreptare” desfășurată de mongoli, prezentînd-o sub forma „planurilor” tînărului și ale creștinului cu privire la „mîntuirea și la îndreptarea lumii”. Așadar, nici de data aceasta nu am făcut măcar un singur pas înainte. Ceea ce caracterizează întreaga concepție „unică” despre istorie este faptul că cea mai înaltă treaptă a acestei activități mongole capătă denumirea de treaptă „științifică”, de unde putem deduce chiar de pe acum ceea ce sfîntul Max ne va spune mai tîrziu, și anume că desăvîrșirea cerului mongol o constituie imperiul hegelian al spiritelor.

A patra „reflexie istorică”. Printr-o „săritură de purice”, lumea în care mișună mongolii se transformă acum în „ceea ce este pozitiv”, acesta din urmă se transformă în „lege”, iar legea devine, cu ajutorul unui alineat de la pag. 89, „moralitate”. „În prima ei formă, aceasta din urmă se prezintă ca obișnuință” — ea apare deci ca *persoană*; pe loc însă ea se transformă și devine *spațiu*: „A proceda potrivit moravurilor și obiceiurilor țării respective înseamnă *aici*” (adică în domeniul moralității) „a fi moral”. „De aceea” (pentru că asta se petrece în domeniul moralității ca obișnuință) „comportarea curată, morală se practică în modul cel mai simplu în... China!”

Cînd este vorba de exemple, Sfîntul Max nimerește mereu cu oiștea în gard. La pag. 116 el atribuie în același mod americanilor de nord „religia onestității”. Despre cele două popoare cu cei mai mulți coțcari din lume, despre coțcarii patriarhali, chinezii și despre coțcarii civilizați, yankeii, el spune că sînt „simplici”, „morali” și „onești”. Dacă și-ar fi consultat fițuica, ar fi putut găsi la pag. 81 a „Filozofiei istoriei” că americanii de nord sînt taxați drept coțcari, iar la pag. 130 chinezii capătă același calificativ.

„Cineva”, acest prieten de nădejde al sfîntului prostănac, îl ajută acum să treacă la *noutate*; de aici, cu ajutorul unui „Și”, el revine iar la *obișnuință* și astfel materialul e gata pentru

A cincea *reflexie istorică*, care conține unul dintre principalele atuuri. „Este într-adevăr în afară de orice îndoială că prin obișnuință omul se apără împotriva apăsării exercitate de lucruri, împotriva lumii” — de exemplu împotriva foamei —

„și” — după cum rezultă în mod cu totul firesc de aici —

„își întemeiază o lume proprie”, de care „Stirner” are nevoie acum,

„singura în care se simte în elementul său și ca la el acasă”... „singura” după ce numai datorită „obișnuinței” el a ajuns să se simtă „ca la el acasă” în „lumea” existentă,

„adică își clădește un cer”, deoarece China se numește Imperiu ceresc.

„Căci cerul nu are nici un alt sens decât acela că este adevărata patrie a omului” — pe cînd în fapt sensul său constă în aceea că patria reală a omului îi apare acestuia din urmă ca nereală —

„în care nimic străin nu mai dispune de el”, adică în care ceva propriu dispune de el ca ceva Străin, și așa mai departe în același spirit, într-un cuvînt vechiul cîntec. „Mai bine zis”, ca să folosim o expresie a sfîntului Bruno, sau „poate chiar”, ca să folosim cuvintele sfîntului Max, această frază ar trebui să sune astfel :

Fraza lui Stirner, fără
pretenții de temeinicie sau
chiar și numai de autenticitate

„Este într-adevăr în afară de orice indoială că prin obișnuință omul se apără împotriva apăsării exercitate de lucruri, împotriva lumii, și își întemeiază o lume proprie, singura în care se simte în elementul său și ca la el acasă, adică își clădește un cer. Căci «cerul» nu are nici un alt sens decât acela că este adevărata patrie a omului în care nimic străin nu mai dispune de el și nu-l mai stăpînește și nici o influență a pămîntescului nu-l mai instrăinează de el însuși, pe scurt în care a fost lepădată zgura pămîntescului și lupta împotriva lumii a luat sfîrșit, astfel încît omului nu i se mai refuză nimic” (pag. 89).

Fraza clarificată

„Este într-adevăr în afară de orice indoială” că, deoarece China e denumită Imperiu ceresc, deoarece „Stirner” vorbește tocmai despre China și deoarece el s-a „obișnuit” să se apere cu ajutorul ignoranței „împotriva apăsării exercitate de lucruri, împotriva lumii, și să-și întemeieze o lume proprie, singura în care se simte în elementul său și ca la el acasă”, — de aceea el „își clădește” din imperiul ceresc al Chinei „un cer. Căci” apăsarea exercitată de lume, de lucruri „nu are nici un alt sens decât acela că” lumea, lucrurile sînt „adevărata iad al Unicului, „în care” totul „dispune de el și îl stăpînește” ca ceva „străin”, dar pe care el știe să și-l transforme într-un „cer”, prin aceea că „se instrăinează” de orice „influență a pămîntescului”, de orice realități și corelații istorice și de aceea nu se mai ferește de ele, „pe scurt este vorba de domeniul în care zgura pămîntescului”, a faptelor istorice, „a fost lepădată și” în care Stirner nu mai „găsește” la „sfîrșitul” „lumii” nici o „luptă”, și prin aceasta, firește, s-a spus totul.

A șasea „reflexie istorică”. La pag. 90 Stirner își închipuie că

„în China totul este prevăzut ; orice s-ar întâmpla, chinezul știe totdeauna cum trebuie să se comporte și nu are nevoie să se orienteze și după împrejurări ; nici un caz neprevăzut nu-l poate prăvăli din cerul liniștii sale”.

Nici chiar un bombardament englez ; chinezul a știut cu precizie „cum trebuie să se comporte”, mai ales față de vapoare și față de proiectile cu mitralii, care îi sînt necunoscute.⁶⁹

Sfântul Max a extras aceste lucruri din „Filozofia istoriei” a lui Hegel, pag. 118 și 127, la care, ce-i drept, a trebuit să adauge cite ceva Unic pentru a-și înjgheba reflexia de mai sus.

„Prin urmare — continuă sfântul Max —, datorită obișnuinței, omenirea urcă prima treaptă pe scara culturii, și deoarece își închipuie că, urcîndu-se la cultură, se urcă totodată în cer, în împărăția culturii sau în împărăția celei de-a doua naturi, ea urcă *realmente* prima treaptă a scării cerești” (pag. 90).

„Prin urmare”, adică pentru că Hegel începe istoria cu China și pentru că „niciodată chinezul nu-și pierde cumpătul”, „Stirner” transformă omenirea într-o persoană care „urcă prima treaptă pe scara culturii”, și anume „datorită obișnuinței”, deoarece China nu are pentru Stirner nici o altă semnificație decît aceea de țară care întruchipează „obișnuința”. Vajnicului nostru luptător împotriva Sacrului nu-i mai rămîne acum decît să transforme „scara” într-o „scară cerească”, și aceasta pentru că China mai poartă și denumirea de Imperiu ceresc. „Deoarece omenirea își închipuie” („de unde o fi știind” Stirner „tot” ce își închipuie omenirea, Wigand, pag. 189) — lucru pe care Stirner trebuia să-l dovedească — că, în primul rînd, transformă „cultura” în „cerul culturii”, iar în al doilea rînd „cerul culturii” în „cultura cerului” (o pretinsă închipuire a omenirii, care la pag. 91 apare ca închipuire a lui Stirner și astfel își capătă expresia ei potrivită), „ea urcă *realmente* prima treaptă a scării cerești... înseamnă că... ea o urcă *realmente* ! „Deoarece” „tînărul” „își închipuie” că devine spirit pur, el devine *realmente* spirit pur ! Vezi considerațiile despre „tînăr” și „creștin”, despre trecerea de la lumea lucrurilor la lumea spiritului, considerații în care găsim formula simplă a acestei scări cerești a ideilor „unice”.

A șaptea reflexie istorică (pag. 90) : „Dacă mongolismul” (acesta urmează imediat după scara cerească cu ajutorul căreia „Stirner” a descoperit, prin intermediul pretinsei închipuirii a omenirii, o esență spirituală), — „dacă mongolismul a constatat existența unor esențe spirituale” (mai bine zis, dacă „Stirner” a stabilit falsa sa idee despre esența spirituală a mongolilor), „în *schim* caucazienii s-au luptat cu aceste esențe spirituale milenii de-a rîndul, căutînd să le înțeleagă în toată profunzimea lor”. (Tînărul care devine bărbat și care caută „să pătrundă dincolo de lucruri”, creștinul care „tinde mereu” „să cunoască profunzimile dumnezeirii”). Pentru că chinezii au constatat existența nu știu căror esențe spirituale (în afară de scara sa cerească „Stirner” nu constată nici o esență de acest fel), caucazienii trebuie să se lupte cu „aceste” „esențe spirituale” chinezești timp de milenii ; mai mult chiar, două rînduri mai jos Stirner constată că ei într-adevăr „au pornit să ia cu asalt cerul *mongol*, Tienul” ; și apoi continuă : „Cînd vor doborî ei oare acest cer, cînd vor deveni ei în sfîrșit *caucazieni reali*, regăsindu-se pe ei înșiși ?” Unitatea negativă, care mai înainte ni s-a înfățișat sub chipul bărbatului, apare aici întruchipată în „caucazianul real”, adică nu în caucazianul de tip negru sau mongol, ci în caucazianul caucazic. Acesta din urmă este rupt astfel ca noțiune, ca esență de caucazienii reali, și le este opus ca „ideal al caucazianului”, ca o „chemare” în care ei trebuie „să se regăsească pe ei înșiși”, ca „menire”, ca „sarcină”, ca „Sacru”, ca „Sfîntul” caucazian, „desăvîrșitul” caucazian „care este tocmai” caucazianul „în cer, adică... *dumnezeu*”.

„Prin lupta perseverentă a rasei mongole, oamenii își *clădiseră* un cer” — așa crede „Stirner” la pag. 91, uitînd că mongolii reali au mult mai mult de-a face cu berbecii decît cu cerul * — „cînd au venit cei din tribul caucazian și... în timp ce primii *au* de-a face cu cerul... aceștia din urmă *au pornit* să ia cu asalt acest cer”. Își *clădiseră* un cer, cînd... în timp ce primii *au* de-a face... aceștia din urmă *au pornit*. „Reflexia istorică” lipsită de pretenții se exprimă aici într-o consecutio temporum ** care nu „are” nici ea „pretenții” de clasicism „sau măcar” de corectitudine gramaticală ; construcției istoriei îi corespunde construcția frazelor ; „la

* Joc de cuvinte : Hämme! — berbec și „Himmel” — cer. — *Nota Trad.*

** — concordanța timpurilor în frază. — *Nota Trad.*

aceasta se limitează „pretențiile” lui „Stirner” și „astfel își ating ele obiectivul final”.

A opta reflexie istorică, care este reflexia reflexiilor, alfa și omega întregii istorii stirneriene: Jacques le bonhomme vede în toată mișcarea de pînă acum a popoarelor — așa cum i-am arătat de la început — numai o succesiune de ceruri (pag. 91), ceea ce poate fi exprimat și astfel: generațiile de rasă caucaziană care s-au succedat pînă acum nu au făcut altceva decît să lupte cu noțiunea de moralitate (pag. 92) și „la aceasta se limitează întreaga lor acțiune” (pag. 91). Dacă și-ar fi scos din cap această nefastă moralitate, această nălucă, ele ar fi ajuns la un rezultat; pe cînd așa nu au obținut nimic, absolut nimic, și de aceea drept pedeapsă sfîntul Max îi pune ca pe niște școlari să învețe pe de rost lecția. Acestei concepții stirneriene despre istorie îi corespunde întru totul faptul că în încheiere (pag. 92) este chemată din mormînt umbra filozofiei speculative, pentru ca „în ea această împărăție cerească, împărăția spiritelor și a fantomelor, să-și găsească ordinea ei adecvată”, precum și faptul că într-un pasaj ulterior ea este concepută ca însăși „împărăția desăvîrșită a spiritelor”.

De ce toți autorii care concep istoria în maniera hegeliană trebuie să ajungă în cele din urmă la concluzia că rezultatul întregii istorii de pînă acum îl constituie împărăția spiritelor, care în filozofia speculativă își găsește desăvîrșirea și ordinea adecvată — iată un mister a cărui explicație simplă „Stirner” ar fi putut s-o găsească chiar la Hegel. Pentru a ajunge la acest rezultat „trebuie să se ia drept bază noțiunea de spirit și să se arate apoi că istoria este procesul spiritului însuși” („Istoria filozofiei”, III, pag. 91). După ce „noțiunea de spirit” este atribuită istoriei drept bază a ei, se poate desigur „arăta” foarte ușor că noțiunea de spirit poate fi găsită pretutindeni, lăsînd-o apoi pe aceasta, considerată ca proces, „să-și găsească ordinea adecvată”.

După ce a lăsat ca toate „să-și găsească ordinea lor adecvată”, sfîntul Max poate să exclame plin de entuziasm: „A tînde să dobîndești libertate pentru spirit nu este altceva decît mongolism” etc. (comp. pag. 17: „A scoate la lumină ideea pură etc. — iată bucuria tînarului” etc.). El poate apoi să declare cu ipocrizie: „De aceea este evident că mongolismul... reprezintă nesenzorialitatea și nefirescul” etc., cînd ar fi trebuit să spună: este evident că mongolul nu este de-

cît tînărul deghizat care, ca negație a lumii lucrurilor, poate fi denumit și „nefiresc”, „nesenzorialitate” etc.

Am atins iarăși punctul în care „tînărul” se poate transforma în „bărbat”. „Dar cine va transforma spiritul în Nimicul său? Numai *acela* care cu ajutorul spiritului a arătat că natura este nimicnicie, este ceva finit, trecător” (adică cel ce și-a imaginat-o ca atare, lucru pe care, potrivit pag. 16 și urm., l-a făcut tînărul, apoi creștinul, pe urmă mongolul, după el caucazianul de tip mongol; de fapt însă l-a făcut numai idealismul), „numai acela poate să coboare” (și anume în închipuirea sa) „la aceeași treaptă de nimicnicie și spiritul” (așadar creștinul etc.? Nu, exclamă „Stirner”, recurgînd aici la o scamatorie asemănătoare celei de la pag 19—20, unde a fost vorba de bărbat). „Eu pot să fac acest lucru și oricine dintre voi care acționează ca un Eu neîngrădit poate să-l facă” (în închipuirea sa); „într-un cuvînt, este un lucru pe care poate să-l facă... *egoistul*” (pag. 93), adică bărbatul, caucazianul caucazic, care este, prin urmare, creștinul desăvîrșit, creștinul adevărat, sfîntul, întruchiparea sacrului ca atare.

Înainte de a trece la alte denumiri, „vom insera” și noi „aici o reflexie istorică” despre originea „reflexiei istorice” stirneriene „asupra mongolismului Nostru”, dar, spre deosebire de reflexia stirneriană, a noastră are în mod precis „pretenții de temeinicie și de autenticitate”. Asemenea considerațiilor sale despre „Antici”, întreaga sa reflexie istorică este înjghebată din fragmente de idei împrumutate de la Hegel.

Stirner își reprezintă specificul evului negru sub chipul unui „copil”, pentru că la pag. 89 din „Filozofia istoriei” Hegel spune :

„Africa este *țara copilăriei* istoriei”. „Cînd definim spiritul african” (spiritul negrului), „trebuie să renunțăm cu totul la *categoria generalității*” (pag. 90), ceea ce înseamnă că, deși copilul sau negrul are idei, el nu cunoaște încă Ideea. „La negri, conștiința nu a atins încă o obiectivitate trainică, ca, de pildă, *dumnezeu, lege*, în care omul *să-și poată contempla esența*”... „din care cauză lipsește cu desăvîrșire cunoașterea *esenței absolute*. Negrul reprezintă *omul natural* în toată sălbăticia sa” (pag. 90). „Deși ei trebuie să-și dea seama că sînt dependenți de natură” (de lucruri, cum spune „Stirner”), „asta nu duce totuși la conștiința unei realități superioare” (pag. 91).

Aici regăsim toate determinările stirneriene ale copilului și ale negrului : dependența de lucruri, nedependența de idei, în special nedependența de „Idee”, de „Esență”, „de esență absolută” (sfîntă) etc.

Pe mongoli și în special pe chinezi el i-a găsit la Hegel ca popoare care reprezintă începutul istoriei, și deoarece și pentru Hegel istoria este o istorie a spiritelor (dar nu într-un sens atât de pueril ca la „Stirner”) se înțelege de la sine că mongolii au introdus spiritul în istorie și sînt primii reprezentanți a tot ce este „Sacru”. Printre altele, la pag. 110, Hegel caracterizează „imperiul mongolic” (al lui dalai-lama) ca „imperiu sacerdotal”, ca „imperiul al dominației teocratice”, ca „imperiul spiritual, religios”, în opoziție cu imperiul pămîntesc al chinezilor. „Stirner” a trebuit, firește, să identifice China cu mongolii. La pag. 140 întilnim la Hegel chiar și „principiul mongolic”, din care „Stirner” și-a confecționat noțiunea de „mongolism”. De altfel, dacă a ținut neapărat să reducă pe mongoli la categoria „idealism”, ar fi putut „găsi” în cultul lui dalai-lama și în budism cu totul alte „esențe spirituale” decît șubreda sa „scară cerească”. Dar el nu a găsit nici măcar timpul necesar pentru a citi ca lumea „Filozofia istoriei” a lui Hegel. Particularitatea și unicitatea poziției lui Stirner față de istorie constă în aceea că egoistul se transformă într-un personaj care îl copiază în mod „stîngaci” pe Hegel.

b) *Catholicism și protestantism*

(Comp. „Economia Vechiului testament”)

Ceea ce noi numim aici catholicism, „Stirner” numește „ev mediu”; cum însă el confundă (ca „în toate”) esența sacră, religioasă a evului mediu, religia evului mediu, cu evul mediu real, profan, așa cum a existat în carne și oase, preferăm să dăm de la început obiectului nostru denumirea sa adevărată.

„Evul mediu” a fost „o perioadă istorică îndelungată în care oamenii se mulțumeau cu iluzia că posedă adevărul” (nimic altceva nu doreau și nu făceau oamenii pe vremea aceea), „fără a-și pune în mod serios întrebarea dacă pentru a poseda adevărul nu ar trebui să fie ei înșiși adevărați”. „În evul mediu oamenii își mortificau trupul” (așadar în tot cursul evului mediu) „pentru a deveni capabili să asimileze Sacrul” (pag. 108).

Hegel definește relațiile cu dumnezeiescul în cadrul bisericii catolice, spunînd

„că în ea oamenii se raportează față de absolut ca față de un lucru pur exterior” (creștinism în forma existenței exterioare) („Istoria filozofiei”, III, pag. 148 etc.). Individul trebuie, ce-i drept, să se purifice pentru

a primi adevărul, dar „și aceasta se face într-un mod exterior prin răscumpărare, post, flagelare, marșuri de penitență, pelerinaj” (loc. cit., pag. 140).

Această tranziție „Stirner” o realizează prin cuvintele :

„Așa cum, *de altfel*, îți încordezi și ochiul pentru a vedea un obiect îndepărtat... așa își mortificau ei carnea etc.”.

Deoarece la „Stirner” evul mediu este identificat cu catolicismul, este și firesc ca evul mediu să se termine cu *Luther* (pag. 108). În ceea ce-l privește pe acesta din urmă, totul este redus la următoarea definiție, pe care am mai întâlnit-o în considerațiile despre tînăr, în convorbirea cu Szeliga, precum și în alte locuri :

„Dacă vrea să înțeleagă adevărul, omul trebuie să devină tot atât de adevărat ca și adevărul însuși. Numai acela care în credință posedă deja adevărul poate să aibă parte de el”.

Referitor la luteranism, Hegel spune următoarele :

„Adevărul evangheliei [...] există numai într-un raport adevărat față de ea... Raportul esențial al spiritului există numai pentru spirit... Prin urmare, raportul dintre spirit și acest conținut este de așa natură, încît, deși conținutul este esențial, tot atât de esențial este faptul că sfîntul spirit și spiritul care sfîntește se află într-un anumit raport față de conținut” („Istoria filozofiei”, III, pag. 234). „În aceasta constă credința luterană ; se cere ca el” (adică omul) „să creadă, și numai această credință a lui poate fi într-adevăr luată în considerare” (loc. cit., pag. 230). „Luther... afirmă că dumnezeiescul este dumnezeiesc numai în măsura în care este receptat în această spiritualitate subiectivă a credinței” (loc. cit., pag. 138). „Doctrina bisericii” (catolice) „este adevărul ca adevăr dat” („Filozofia religiei”, II, pag. 331).

„Stirner” continuă :

„Prin urmare, o dată cu Luther ni se dezvăluie cunoașterea că adevărul, fiind o idee, există numai pentru omul care gîndește, ceea ce înseamnă că omul trebuie să adopte un punct de vedere cu totul diferit, adică punctul de vedere bazat pe credință” (per. appos.), „punctul de vedere științific sau punctul de vedere al gîndirii față de obiectul ei, față de idee” (pag. 110).

În afară de repetarea pe care „Stirner” o „inserează” aici din nou, este demnă de relevat numai trecerea de la credință la gîndire. La Hegel această trecere se face în felul următor :

„În al doilea rînd însă, acest spirit” (adică sfîntul spirit și spiritul care sfîntește) „este în esență și spirit care gîndește. Gîndirea ca atare trebuie și ea să se dezvolte într-însul etc.” (pag. 234).

„Stirner” continuă :

„Această idee” („că Eu sînt *spirit*, numai spirit”) „străbate întreaga istorie a Reformei pînă în ziua de azi” (pag. 111).

Începînd din secolul al XVI-lea, nu există pentru „Stirner” altă istorie decît istoria Reformei, și chiar și aceasta numai în accepția în care o prezintă Hegel.

Sfîntul Max ne-a arătat din nou cît de nemărginită este credința lui. Și de data aceasta el a luat drept adevărate, cuvînt cu cuvînt, toate iluziile filozofiei speculative germane; mai mult chiar, el le-a făcut și mai speculative, și mai abstracte. Pentru el nu există decît istoria religiei și a filozofiei, și nici ea nu există pentru el decît prin Hegel, care cu timpul a devenit sursa generală de inspirație și dicționarul enciclopedic al tuturor speculanților de principii și fabricanților de sisteme din Germania de azi.

Catholicism = atitudinea față de adevăr ca față de un lucru, copil, negru, „Antic”.

Protestantism = atitudinea față de adevăr în spirit, tînăr, mongol, „Modern”.

Întreaga această construcție s-a dovedit a fi de prisos, deoarece toate acestea s-au spus atunci cînd s-a vorbit despre „spirit”.

Potrivit celor arătate în „Economia Vechiului testament”, în protestantism copilul și tînărul pot fi prezentați în cadrul unor noi „transformări”, ceea ce „Stirner” nu întîrzie să facă la pag 112, unde filozofia empirică engleză este considerată drept copil, în opoziție cu filozofia speculativă germană care reprezintă tînărul. Aici el îl copiază iarăși pe Hegel, care în acest pasaj, ca de altfel și în alte pasaje „din Carte”, apare foarte des ca pronume nedefinit („Man”).

„Bacon a fost alungat (Man verwies den Baco) — adică Hegel l-a alungat — din imperiul filozofiei”. „Și, într-adevăr, ceea ce se numește filozofie engleză nu pare să fi mers dincolo de descoperirile făcute de așa-numitele minți luminate, cum sînt Bacon și Hume” (pag. 112).

Idee pe care Hegel o exprimă astfel :

„Bacon este de fapt adevăratul reprezentant a ceea ce se numește în Anglia filozofie și dincolo de care englezii n-au mers încă deocamdată („Istoria filozofiei”, III, pag. 254).

Cei pe care „Stirner” îi numește „minți luminate” sînt numiți de Hegel (pag. 255, loc. cit.) „oameni de lume culti” ;

este demn de relevat că într-un loc sfântul Max îi transformă pe aceștia în „naivitatea sufletului de copil”, pentru că filozofii englezi trebuie să reprezinte *copilul*. Din același motiv copilăresc, „Bacon” nu trebuie „să se fi ocupat de problemele teologiei” și de tezele ei cardinale, indiferent ce ar reieși din scrierile sale (vezi în special „De Augmentis Scientiarum”, „Novum Organum” și „Eseurile”). Dimpotrivă, „gîndirea germană... vede... viața abia în cunoașterea propriuzisă” (pag. 112), pentru că ea este *tînărul*. Ecce iterum Crispinus! * 70

Cum reușește Stirner să-l transforme pe Cartesius într-un filozof german este un lucru pe care însuși cititorul poate să-l vadă „în Carte” la pag. 112.

D. Ierarhia

În expunerea de pînă acum, Jacques le bonhomme conține istoria numai ca produs al ideilor abstracte — sau, mai bine zis, al reprezentărilor sale despre ideile abstracte —, ca ceva dominat de aceste reprezentări, care în ultimă analiză se dizolvă toate în „Sacru”. Această dominație a „Sacru-lui”, a ideii, a ideii absolute hegeliene asupra lumii empirice, el o prezintă ca o relație istorică actuală, ca dominație a sfinților, a ideologilor asupra lumii profane, ca *ierarhie*. În această ierarhie vedem că ceea ce mai înainte apărea unul *după* altul există acum unul *alături* de celălalt, în așa fel încît una dintre cele două forme de dezvoltare coexistente o domină pe cealaltă. Astfel tînărul îl domină pe copil, mongolul îl domină pe negru, Modernul îl domină pe Antic, egoistul devotat (le citoyen) îl domină pe egoistul în înțelesul obișnuit (bourgeois) etc. ; vezi „Economia Vechiului testament”. „Suprimarea” „lumii lucrurilor” de către „lumea spiritului” apare aici ca „dominație” a „lumii ideilor” asupra „lumii lucrurilor”. Este cît se poate de firesc ca dominația pe care „lumea ideilor” a exercitat-o în istorie de la începuturile acesteia să fie prezentată la sfîrșitul ei ca dominație reală, efectiv existentă a celor care gîndesc — și, după cum vom vedea în ultimă analiză, ca dominație a filozofilor speculativi — asupra lumii lucrurilor, așa încît sfîntului Max nu-î mai rămîne decît să pornească la luptă împotriva ideilor și

* Iată-l iarăși pe Crispinus! — *Nota Trad.*

reprezentărilor ideologilor și să le învingă, pentru a deveni astfel „proprietar al lumii lucrurilor și al lumii ideilor”.

„*Ierarhia este dominația ideilor*, dominația spiritului. Ierarhici sîntem pînă în ziua de azi, asupriți de cei care se sprijină pe idei, iar ideile sînt — parcă cine nu a observat de mult acest lucru? — „*Sacru!*” (pag. 97). (Pentru a se pune la adăpost de obiecția că în toată Cartea el nu face altceva decît să producă „idei”, adică „*Sacru!*”, Stirner s-a străduit să nu producă în această Carte nici măcar o singură idee. Ce-i drept, în revista lui Wigand el afirmă că este un „virtuos al gîndirii”, adică, în interpretarea sa, un virtuos al fabricării „*Sacru!*”, ceea ce noi nu îi contestăm). — „*Ierarhia este supremația spiritului*” (pag. 467). — „*Ierarhia medievală* nu a fost decît o ierarhie slabă, deoarece a fost nevoită să admită alături de ea existența nestinjenită a tot felul de barbarii profane” (se va vedea îndată „de unde știe Stirner tot ce a fost nevoită să facă ierarhia”) „și abia Reforma a călit puterile ierarhiei” (pag. 110). „*Stirner* crede într-adevăr că „dominația spiritelor nu a fost niciodată atît de cuprinzătoare și de atotputernică” ca după Reformă; el crede că această dominație a spiritelor, „în loc să rupă principiul religios de artă, de stat și de știință, le-a ridicat pe acestea în întregime din domeniul realității în imperiul spiritelor și le-a făcut religioase”.

Această concepție despre istoria modernă nu este altceva decît amplificarea vechii iluzii a filozofiei speculative cu privire la dominația spiritului în istorie. Mai mult chiar, acest pasaj ne arată că credinciosul Jacques le bonhomme ia mereu drept bună, fără să cerceteze, concepția despre lume preluată de la Hegel și devenită pentru el tradițională, o ia drept *lume reală* și „operează” pe acest teren. Ceea ce ar putea să apară aici ca fiind „propriu” și „unic” este conceperea ca *ierarhie* a acestei dominații a spiritelor, și aici am vrea „să inserăm” iarăși o scurtă „reflexie istorică” asupra originii „ierarhiei” stirneriene.

Asupra filozofiei ierarhiei, Hegel se pronunță în următoarele „transformări” :

„Am văzut la Platon, în «Republica» sa, ideea că filozofii trebuie să guverneze; acum” (în evul mediu catolic) „a sosit timpul în care se afirmă că *spiritualul trebuie să domine*; dar spiritualul a căpătat sensul că dominația trebuie să aparțină *clerului, clericilor*. În felul acesta spiritualul a fost transformat într-o făptură aparte, într-un individ” („Istoria filozofiei”, III, pag. 132). — „Realitatea, viața pămîntească, este astfel *părăsită de Dumnezeu*... cîțiva indivizi — puțini la număr — sînt *șinți*, iar ceilalți sînt *lipsiți de științenie (unheilig)*” (loc cit., pag. 136). Noțiunea „a fi părăsit de Dumnezeu” este determinată mai îndeaproape astfel: „Toate aceste forme” (familie, muncă, viață de stat etc.) „sînt considerate ca deșarte, ca *lipsite de științenie*” („Filozofia religiei”, II, pag. 343). — „Este o unire cu viața lumească, care rămîne neîmpăcată și care este *viața lumească grosolană în sine*” (pentru desemnarea căreia Hegel folosește alteori și cuvîntul barbarie; comp., de exemplu, „Istoria filozofiei”,

III, pag. 136) „și, ca grosolană în sine, nu face decît să se supună *dominației*” („Filozofia religiei”, II, pag. 342, 343). — „Această dominație” (ierarhia bisericii catolice) „este, așadar, o dominație a pasiunii, deși ar trebui să fie dominația spiritualului” („Istoria filozofiei”, III, pag. 134). — „Dar *adevărată dominație a spiritului* nu poate fi o dominație a spiritului în revoluția franceză în opusul spiritului trebuie să aibă o situație subordonată” (loc. cit., pag. 131). „Sensul adevărat este acela că *spiritualul ca atare*” (sau, cum spune „Stirner”, „Sacru”) „trebuie să fie *factorul determinant, și așa chiar au mers lucrurile pînă în timpurile noastre; astfel vedem că în revoluția franceză*” (ceea ce, pe urmele lui Hegel, vede și „Stirner”) „trebuie să domine *ideea abstractă*; în concordanță cu această idee urmează să fie stabilite constituțiile statelor și legile, ea trebuie să creeze legătura dintre oameni, iar oamenii trebuie să-și dea seama că *ceea ce este valabil pentru ei sînt idei abstracte*: libertatea, egalitatea etc.” („Istoria filozofiei”, III, pag. 132). În opoziție cu forma nedesăvîrșită pe care o are în ierarhia catolică, adevărată dominație a spiritului, așa cum e înfăptuită de protestantism, este determinată apoi în sensul că „*lumescul se spiritualizează în sine însuși*” („Istoria filozofiei”, III, pag. 185); „că divinul se realizează în sfera realității” (așadar încetează catolica părăsire a realității de către dumnezeu) („Filozofia religiei”, II, pag. 343); că „*contradicția*” dintre sfințenie și lumesc „se rezolvă în *moralitate*” („Filozofia religiei”, II, pag. 343); că „*Instituțiile moralității*” (căsătorie, familie, stat, agonisirea de avuție etc.) sînt „*divine, sacre*” („Filozofia religiei”, II, pag. 344). Această dominație adevărată a spiritului, Hegel o enunță sub două forme: „*stat, guvern, drept, proprietate, ordine civilă*” (și, după cum știm din alte opere ale lui, artă, știință etc.); „toate acestea sînt o întruchipare a *principiului religios*... care se manifestă sub forma finitului” („Istoria filozofiei”, III, pag. 185). Și, în sfîrșit, această dominație a religiosului, a spiritualului etc. este enunțată ca dominație a filozofiei: „*Conștiința spiritualului este acum*” (în secolul al XVIII-lea) „prin însăși esența ei, fundamentul, și de aceea *dominația a revenit filozofiei*” („Filozofia istoriei”, pag. 440).

Hegel atribuie, așadar, ierarhiei catolice a evului mediu intenția de a fi voit „să fie o dominație a spiritului”, iar după aceea interpretează această ierarhie ca forma mărginită, nedesăvîrșită a acestei dominații a spiritului, a cărei desăvîrșire el o vede în protestantism și în pretinsa lui dezvoltare ulterioară. Oricît de neistorică ar fi această părere, Hegel este totuși destul de pătruns de spirit istoric pentru a nu extinde *denumirea* de ierarhie dincolo de limitele evului mediu. Sfîntul Max știe însă de același Hegel că orice epocă ulterioară este „adevărul” celei precedente și că, prin urmare, epoca dominației desăvîrșite a spiritului este adevărul epocii în care dominația spiritului era încă nedesăvîrșită, așa încît protestantismul este adevărul ierarhiei și deci *adevărată ierarhie*. Deoarece însă numai *adevărată ierarhie* este demnă de numele de ierarhie, este limpede că ierarhia evului mediu trebuia să fie „slabă”, lucru pe care el l-a putut demonstra cu atît mai ușor cu cît în sus-citatele pasaje

din Hegel și în sute de alte pasaje se vorbește de caracterul nedesăvârșit al dominației spiritului în evul mediu. Lui Stirner nu i-a mai rămas decât să copieze aceste pasaje, iar întreaga sa activitate „*proprie*” s-a redus la înlocuirea expresiei „dominația spiritului” prin cuvântul „ierarhie”. Silogismul cit se poate de simplu cu ajutorul căruia dominația spiritului se transformă pentru el de-a dreptul în ierarhie, Stirner ar fi putut foarte bine să nu-l construiască de loc, din moment ce printre teoreticienii germani s-a încetățenit moda de a da efectului numele cauzei și de a reduce, de pildă, la categoria teologiei tot ce-și are originea în teologie și nu a atins încă pe deplin înălțimea principiilor acestor teoreticieni, de pildă speculația hegeliană, panteismul lui Strauss etc., scamatorie care era foarte răspândită în special în 1842. Din pasajele de mai sus reiese de asemenea că Hegel 1) concepe revoluția franceză ca o fază nouă și mai desăvârșită a acestei dominații a spiritului, 2) vede în filozofi pe stăpînitorii lumii din secolul al XIX-lea, 3) susține că printre oameni domnesc acum numai idei abstracte, 4) că la el căsătoria, familia, statul, agonisirea de avuție, ordinea civilă, proprietatea etc. sînt concepute ca întruchipare a „divinului și sacralului”, ca întruchipare a „*principiului religios*” și 5) că *moralitatea*, ca sfințenie devenită lumească sau ca viață lumească sfințită, este înfățișată ca cea mai înaltă și cea din urmă formă a dominației spiritului asupra lumii, — lucruri pe care le regăsim la „Stirner” *copiate cuvînt cu cuvînt*.

În legătură cu ierarhia stirneriană nu ar mai fi nimic de spus și de dovedit; ne mai rămîne numai să arătăm de ce sfîntul Max l-a copiat pe Hegel, fapt a cărui explicare necesită însă, la rîndul lui, fapte materiale și care, din această cauză, este explicabil numai pentru cei care cunosc atmosfera berlineză. O altă problemă este aceea cum s-a format concepția hegeliană despre dominația spiritului; în această privință vezi cele spuse mai sus.

Adoptarea ideii hegeliene a dominației mondiale a filozofilor și transformarea ei, la sfîntul Max, într-o ierarhie se realizează datorită credulității extrem de necritice a sfîntului nostru și ignoranței „sfinte” sau scandaloase (*heillos*) care se mulțumește „să pătrundă” („*durchschauen*”) istoria (adică să parcurgă *superficial* (*durchzuschauen* *) datele istorice citate de Hegel), fără să-și dea osteneala „să cunoa-

* Joc de cuvinte: „*durchzuschauen*” — a pătrunde cu privirea și, totodată, a parcurge în pripă. — *Nota Trad.*

scă" multe „lucruri" despre ea. În genere, el pare a se fi temut că, de îndată ce ar începe „să învețe", nu ar mai putea „să suprimă și să dizolve" (pag. 96) și deci se va împotmoli în „forfota deșartă a insectelor", motiv suficient pentru a nu „proceda" la „suprimarea și dizolvarea" ignoranței proprii.

Atunci când, mergînd pe urmele lui Hegel, se procedează pentru prima oară la crearea unei asemenea construcții cuprinzînd întreaga istorie și lumea contemporană în toată amplexarea ei, acest lucru nu e posibil fără vaste cunoștințe pozitive, fără a se cerceta, cel puțin pe alocuri, istoria empirică, fără o mare energie și putere de pătrundere. Dacă te mulțumești însă să folosești și să adaptezi pentru propriile tale scopuri o construcție gata existentă, invocînd în sprijinul acestei concepții „proprii" exemple disparate (de pildă exemplul negrilor și al mongolilor, al catolicilor și al protestanților, al revoluției franceze etc.) — și tocmai așa procedează zelosul nostru luptător împotriva Sacrului —, nu-ți trebuie de loc să cunoști istoria. Dintr-o astfel de folosire rezultă în mod necesar ceva comic; culmea ridicolului se atinge atunci cînd se sare dintr-o dată de la trecut la prezentul imediat, cum am văzut acolo unde s-a vorbit de „trăsneală".

În ceea ce privește ierarhia reală a evului mediu, remarcăm aici numai că pentru popor, pentru marea masă a oamenilor, ăa nu a existat. Pentru marea masă a existat numai feudalitatea, iar ierarhia a existat numai în măsura în care ea însăși a fost fie feudală, fie antifeudală (în cadrul feudalității). Feudalitatea însăși are la bază relații pe deplin empirice. Ierarhia și lupta ei împotriva feudalității (lupta ideologilor unei clase împotriva clasei însăși) nu sînt decît expresia ideologică a feudalității și a luptelor care se desfășoară înăuntrul acesteia și din care fac parte și luptele dintre națiunile organizate pe bază feudală. Ierarhia este forma ideală a feudalității; feudalitatea este forma politică a relațiilor de producție și de schimb din evul mediu. Prin urmare, lupta feudalității împotriva ierarhiei poate fi explicată numai dacă se scot la iveală aceste relații practice, materiale; însuși faptul acestei scoateri la iveală pune capăt concepției de pînă acum despre istorie, care lua drept adevărate, fără să cerceteze, iluziile evului mediu, și în special iluziile pe care le semănau împăratul și papa în lupta lor reciprocă.

Deoarece sfîntul Max nu face decît să reducă la „cuvinte pompoase și la idei sărăcicioase" abstracțiunile lui Hegel cu

privire la evul mediu și la ierarhie, nu vedem nici un motiv ca să ne ocupăm aici mai îndeaproape de ierarhia reală, istorică.

Din cele spuse mai sus reiese îndeajuns că scamatoria poate fi executată și în sens invers, și anume: catolicismul poate fi conceput nu numai ca treaptă preliminară, dar și ca negare a adevăratei ierarhii; în acest din urmă caz catolicismul = negarea spiritului, non-spirit, senzualitate, de unde rezultă strălucita teză a lui Jacques le bonhomme că *iezuizii* „Ne-au salvat de primejdia *decăderii* și *dispariției* senzualității” (pag. 118). Ce s-ar fi ales de „Noi” dacă totuși ar fi avut loc această „dispariție” a senzualității, asta nu o aflăm. Întreaga mișcare materială începînd din secolul al XVI-lea, care nu numai că „ne”-a salvat pur și simplu de la „decădere” senzualității, ci, mai mult, a dat „senzualității o dezvoltare și mai mare”, nu există pentru „Stirner”; toate acestea se datorează iezuizilor. De altfel comparați „Filozofia istoriei” de Hegel, pag. 425.

Transpunînd în epoca modernă vechea dominație a popilor, sfântul Max a conceput timpurile moderne ca epocă a „*spiritului clerical*”; considerînd apoi această dominație a popilor, transpusă în epoca modernă, sub aspectul deosebirii ei de vechea dominație a popilor din evul mediu, el o prezintă drept dominație a ideologilor, drept „*spirit de belfer*”. Așadar, spirit clerical = ierarhie ca dominație a spiritului, spirit de belfer = dominație a spiritului ca ierarhie.

Această simplă trecere la spirit clerical, care în fapt nici nu este o trecere, „Stirner” o realizează prin trei transformări dificile.

În primul rînd, din punctul său de vedere, „noțiunea de spirit clerical” „sălășluiește” în toți „cei care trăiesc pentru o idee mare, pentru o cauză dreaptă” (iarăși cauza dreaptă!), „pentru o doctrină etc.”.

Apoi Stirner „se lovește”, în lumea iluziilor lui, de „străvechea iluzie a lumii care nu a învățat încă să se lipsească de spiritul clerical”, adică „să trăiască și să activeze pentru o idee etc.”.

În sfîrșit, „aceasta este dominația ideii sau a spiritului clerical”, și anume „Robespierre de exemplu” (de exemplu!), „Saint-Just ș.a.m.d.” (și așa mai departe!) „au fost popi pînă în măduva oaselor” etc. Toate cele trei transformări prin care „spiritul clerical” ajunge să fie „descoperit”, „găsit” și „chemat” (totul la pag. 100) nu exprimă, așadar, nimic alt-

ceva decît ceea ce sfîntul Max ne-a mai spus de repetate ori, și anume dominația spiritului, a ideii, a Sacrului asupra „vieții” (ibid.).

După ce în felul acesta „dominația ideii sau spiritul clerical” a fost substituit istoriei, sfîntul Max poate, firește, să regăsească fără greutate acest „spirit clerical” în toată istoria de pînă acum, să prezinte astfel „pe Robespierre de exemplu, St.-Just ș.a.m.d.” drept popi și să-i identifice cu Inocențiu al III-lea și cu Grigore al VII-lea; totodată orice unicitate dispare în fața Unicului. De fapt ei toți nu sînt propriu-zis decît diferite *nume*, diferite deghizări ale *aceleiași* persoane, ale „Spiritului clerical”, care a creat întreaga istorie de la începuturile creștinismului. Despre modul cum, în cadrul unei astfel de concepții despre istorie, „toate pisicile devin sure”, deoarece toate deosebirea istorice „se suprimă” și „se dizolvă” în „noțiunea de spirit clerical”, sfîntul Max ne dă imediat un exemplu izbitor, invocînd cazul lui „Robespierre de exemplu, Saint-Just ș.a.m.d.”. Aici Robespierre ne este citat mai întîi ca „exemplu” pentru Saint-Just, iar Saint-Just ca „și așa mai departe” pentru Robespierre. Apoi se spune: „Acestor reprezentanți ai intereselor sfînte li se opune o lume de numeroase interese «personale», profane”. Cine li se opunea? Girondinii și termidorienii⁷¹, care tot timpul le reproșau lor, adevăraților reprezentanți ai forței revoluționare, adică ai *singurei* clase într-adevăr revoluționare, ai masei „fără număr” (vezi „Mémoires” de R. Levasseur „de exemplu”, „ș.a.m.d.”, „adică” Nougaret, „Histoire des prisons”, — Barrère, „Deux amis de la liberté”⁷² (et du commerce), — Montgaillard, „Histoire de France”, — Mme Roland, „Appel à la postérité”⁷³, — „Mémoires” de J. B. Louvet — și chiar anostele „Essais historiques” de Beaulieu etc. etc., precum și toate procesele-verbale de ședință ale tribunalului revoluționar „ș.a.m.d.”), le reproșau încălcarea „intereselor sfînte”, a constituției, a libertății și egalității, încălcarea drepturilor omului, a republicanismului, violarea dreptului și a sacrei proprietăți, le reproșau „de exemplu” încălcarea principiului separației puterilor, a omeniei, a moralității, a moderației „ș.a.m.d.”. Li se opuneau toți *popii*, care îi acuzau de violarea tuturor punctelor principale și secundare ale catehismului religios și moral (vezi „de exemplu”, „Histoire du clergé de France pendant la révolution” par M.R., Paris, libraire catholique, 1828 „ș.a.m.d.”). Comentariul istoric al burghezului, care se reduce

la afirmația că în perioada cunoscută ca *règne de la terreur* * „Robespierre de exemplu, Saint-Just ș.a.m.d.” au decapitat *des honnêtes gens* ** (vezi nenumăratele scrieri ale prea măr-ginitului domn *Peltier*, apoi „de exemplu”, „Conspiration de Robespierre” par *Montjoie* „ș.a.m.d.”⁷⁴), este exprimat de sfântul Max în cadrul următoarei transformări: „Pentru că popii sau belferii revoluționari îl slujeau pe *Om*, ei decapitau *Oamenii*”. Aceasta, firește, îl scutește pe sfântul Max de obligația împovărătoare de a spune măcar un „singur” cuvîntel despre motivele reale, empirice ale decapitării, motive bazate pe interese foarte profane, desigur nu ale speculanților de bursă, ci ale masei „fără număr”. Un „popă” dintr-o perioadă anterioară, și anume *Spinoza*, a avut încă în secolul al XVII-lea nerușinarea de a fi „un sever învățător” al sfântului Max, spunînd că „ignoranța nu este un argument”⁷⁵. De aceea sfântul Max îl și urăște pe popa *Spinoza* atît de mult, încît se situează de partea papei *Leibniz*, antipopa lui *Spinoza*, și creează pentru toate aceste fenomene stranii, ca „de exemplu” teroarea, decapitarea „ș.a.m.d.”, o „rațiune suficientă”, constînd în aceea că „clericii și-au băgat în cap una ca asta” (pag. 98).

Preafericitul Max, care a găsit pentru toate o rațiune suficientă (*zureichende Grund*) („Am găsit acum fundamentul (*Grund*) în care ancora *Mea* rămîne înfiptă pe veci”⁷⁶, și în ce altceva decît în idee „de exemplu”, în „spiritul clerical” „ș.a.m.d.” al lui „Robespierre de exemplu, al lui Saint-Just ș.a.m.d.”, *George Sand*, *Proudhon*, casta croitoreasă berlineză etc.), „nu reproșează clasei burgheze faptul că aceasta și-a întrebat egoismul cît loc poate să acorde *Ideii* revoluționare”. Pentru sfântul Max „Ideea revoluționară” care a însuflețit *les habits bleus* și *les honnêtes gens* de la 1789 este aceeași idee ca a sanculoților⁷⁷ de la 1793, este aceeași idee despre care burghezii se sfătuiesc dacă pot „să-i acorde loc”, dar în aceste considerații ale lui Max nu se „acordă loc” nici unei „idei”.

Ajungem acum la ierarhia contemporană, la dominația ideii în viața de toate zilele. Toată partea a doua a „Cărții” este consacrată luptei împotriva acestei „ierarhii”. De aceea ne vom ocupa de ea atunci cînd vom vorbi despre această a doua parte. Dar, dat fiind că aici, ca și în capitolul despre „trăsneală”, sfântul Max își savurează cu anticipație ideile.

* — domnia terorii. — *Nota Trad.*

** — oameni cumsecade. — *Nota Trad.*

repetind la început ceea ce spune mai târziu, după cum repetă mai târziu ceea ce a spus la început, sîntem nevoiți să dăm de pe acum cîteva exemple din ierarhia sa. Metoda sa de a scrie cărți este „egoismul” unic, prezent în toată cartea lui. Desfătarea lui de sine este invers proporțională desfătării resimțite de cititor.

Deoarece burghezii cer dragoste față de împărăția lor, față de regimul lor, ei vor — după părerea lui Jacques le bonhomme — „să întemeieze o împărăție a dragostei pe pămînt” (pag. 98). Deoarece pretind respect față de dominația lor și față de relațiile proprii acestei dominații, adică fiindcă vor să uzurpe dominația asupra respectului, ei cer, după părerea aceluiași prostănac, dominația Respectului *ca atare* și au față de respect aceeași atitudine ca față de sfîntul spirit care sălășluiește în ei (pag. 95). Această formă denaturată în care ideologia fățarnică și ipocrită a burghezilor prezintă drept interese generale interesele ei speciale, Jacques le bonhomme, în credința sa care este în stare să mute munții din loc, o ia drept temelie reală, pămîntească a lumii burgheze. Cînd vom vorbi despre „liberalismul politic”, vom vedea de ce această amăgire ideologică ia la sfîntul nostru tocmai această formă.

La pag. 115 sfîntul Max ne oferă un nou exemplu, vorbind despre familie. El declară că, deși este foarte ușor să te emancipezi de dominația propriei tale familii, totuși „refuzul de a da ascultare duce repede la remușcări de conștiință”, și de aceea oamenii țin mult la dragostea familială, la noțiunea de familie, dobîndind astfel „noțiunea sfîntă a familiei”, „Sacrul” (pag. 116).

Omul nostru vede iarăși dominația Sacrulul acolo unde în realitate domină relații pe deplin empirice. Burghezul se comportă față de instituțiile regimului său ca evreul față de lege: el le eludează ori de cîte ori poate s-o facă în fiecare caz în parte, dar vrea ca toți ceilalți să le respecte. Dacă toți burghezii ar șluda, în masă și în același timp, instituțiile burgheziei, ei ar înceta de a mai fi burghezi; o astfel de comportare, firește, nu le trece prin minte și nu depinde cîtuși de puțin de voința sau de arbitrarul lor. Burghezul desfrînat eludează instituția căsătoriei și încalcă pe furis fidelitatea conjugală; negustorul eludează instituția proprietății atunci cînd prin speculă, faliment etc. răpește altora proprietatea lor; tînărul burghez caută să devină independent de propria sa familie atunci cînd poate s-o facă; în ceea ce-l

privește, el suprimă în practică familia ; dar căsătoria, proprietatea, familia rămân în teorie intangibile, pentru că ele constituie temeliile practice pe care burghezia și-a clădit dominația, pentru că în forma lor burgheză ele sînt condițiile datorită cărora burghezul este burghez, exact așa cum legea, deși mereu ocolită, constituie condiția datorită căreia evreul religios este evreu religios. Această comportare a burghezului față de condițiile existenței sale capătă una dintre formele ei generale în moralitatea burgheză. În general, nu se poate vorbi despre familie „ca atare”. Burghezia dă istoricește familiei caracterul de familie burgheză, în care plictiseala și banii constituie veriga de legătură și care implică de asemenea dizolvarea burgheză a familiei, ceea ce nu împiedică însă familia să continue să existe. Existenței ei murdare îi corespunde noțiunea sfîntă a familiei, așa cum apare în frazeologia oficială și în ipocrizia generală. Acolo unde familia este *realmente* suprimată, de pildă la proletariat, acolo se întîmplă exact contrarul celor ce își închipuie „Stirner”. Acolo noțiunea de familie nu există de loc ; în schimb însă pe alocuri se întîlnește în mod cert o afecțiune familială bazată pe relații cît se poate de reale. În secolul al XVIII-lea noțiunea de familie a fost suprimată de filozofi, pentru că pe culmile civilizației familia reală intrase deja în descompunere. Dispăruse legătura lăuntrică a familiei, părțile componente ale noțiunii de familie, ca de exemplu supunerea, pietatea, fidelitatea conjugală etc. Dar adevăratul corp al familiei, relația patrimonială, relația care exclude celelalte familii, conviețuirea silită, relațiile determinate de însuși faptul existenței copiilor, de organizarea vieții în orașele contemporane, de formarea capitalului etc., toate acestea s-au păstrat, deși cu numeroase încălcări, pentru că existența familiei este necesarmente condiționată de legătura ei cu modul de producție, care există independent de voința societății burgheze. Într-un mod deosebit de izbitor s-a manifestat această necesitate în timpul revoluției franceze, cînd la un moment dat familia fusese din punct de vedere legal ca și desființată. Familia mai continuă să existe chiar și în secolul al XIX-lea, cu deosebirea că procesul ei de descompunere a devenit mai general, ceea ce se datorește nu noțiunii, ci dezvoltării mai mari a industriei și a concurenței ; familia continuă să existe, deși descompunerea ei a fost de mult proclamată de către socialiștii francezi și englezi, iar prin mijlocirea

romanelor franceze a ajuns în cele din urmă și pînă la părinții germani ai bisericii.

Încă un exemplu care ilustrează dominația ideii în viața de toate zilele. Deoarece, pentru mizera lor retribuire, învățătorii se pot consola cu sfințenia cauzei căreia îi slujesc (ceea ce se poate întimpla numai în Germania), Jacques le bonhomme crede într-adevăr că această frazeologie este cauza proastei lor retribuiri (pag. 100). El crede că „Sacrul” are în lumea burgheză de azi o valoare reală în bani; el crede că, dacă „Sacrul” ar fi suprimat, slabele resurse ale statului prusian (în această privință îl putem consulta, printre alții, și pe Browning⁷⁸) vor fi atît de mult sporite, încît orice învățător de la țară ar putea să capete imediat un salariu de ministru.

Aceasta este ierarhia absurdității.

„Cheia de boltă a maiestosului dom” al ierarhiei — cum spune marele Michelet⁷⁹ — este „uneori” isprava articolului nedefinit „Man”.

„Oamenii se împart (Man teilt) *uneori* în două clase: în culți și inculți”. (Maimuțele se împart uneori în două clase: cu și fără coadă). „Primii se îndeletniceau — în măsura în care își meritau numele — cu ideile, cu spiritul”. Lor „le-a aparținut, în epoca de după Hristos, dominația și ei cereau în schimbul ideilor lor... respect”. Inculții (animalul, copilul, negrul) sînt „neputincioși” în fața ideilor și „sînt dominați de ele. Acesta este sensul ierarhiei”.

„Cei culți” (tînărul, mongolul, Modernul) se îndeletnicesc deci iarăși numai cu „Spiritul”, cu ideea pură etc.; ei sînt metafizicieni de profesie, adică în ultimă analiză hegelieni. „De aceea” „Incultii” sînt nehegelienii. Hegel a fost, fără îndoială „cel mai cult” dintre hegelieni, și de aceea la el „se vede limpede cît de mult tinjește după lucruri tocmai omul cel mai cult”. Trebuie spus că și în ei înșiși „Cultul” și „Incultul” se ciocnesc între ei; în fiecare om „incultul” se ciocnește de „cel cult”. Și deoarece la Hegel se manifestă cel mai mult dorul după lucruri, adică după ceea ce constituie partea incultului, iese la iveală totodată și faptul că „cel mai cult” este în același timp și „cel mai incult”. „Aici” (la Hegel) „realitatea trebuie să corespundă întru totul ideii și nici o noțiune nu trebuie să fie lipsită de realitate”. Asta înseamnă: aici reprezentarea obișnuită despre realitate trebuie să-și capete pe de-a-ntregul expresia ei filozofică, pe cînd Hegel își închipuie, dimpotrivă, că, „prin urmare”, orice expresie filozofică își creează realitatea corespunzătoare ei. Jacques le

bonhomme ia drept esența filozofiei hegeliene iluzia pe care Hegel și-o face despre propria sa filozofie.

Filozofia hegeliană, care sub forma dominației hegelienilor asupra nehegelienilor apare ca încununare a ierarhiei, cucerește acum și ultimul imperiu lumesc.

„Sistemul lui Hegel a fost culmea *despotismului* și *autocrației* gândirii, a fost *atotputernicia* spiritului” (pag. 97).

Aici ajungem, așadar, în împărăția spiritelor filozofiei hegeliene, împărăție care se întinde de la Berlin la Halle și Tübingen și a cărei istorie a fost scrisă de d-l Bayrhammer⁸⁰, în timp ce marele Michelet a adunat materialul statistic corespunzător.

Apariția acestei împărății a spiritelor a fost pregătită de revoluția franceză, care „nu a făcut nimic altceva decât să transforme lucrurile în reprezentări despre lucruri” (pag. 115; comp. mai sus ce spune Hegel despre revoluție, pag. [158]). „Astfel oamenii au rămas cetățeni” (la „Stirner” aceste cuvinte figurează mai înainte, dar asta nu importă, căci „Stirner rostește altceva decât vrea să spună; pe de altă parte, ceea ce vrea el să spună nu se poate rosti”, Wigand, pag. 149), „trăind în reflexie și având un obiect la care reflectau și în fața căruia” (per appos.) „resimțeau venerație și teamă”. Într-un loc, la pag. 98, „Stirner” spune: „Drumul spre iad este pavat cu intenții bune”. Noi însă vom spune: Drumul spre Unic este pavat cu deducții proaste, cu apoziii, care îndeplinesc la el rolul „scării cerești”, împrumutată de la chinezi, și îi servesc drept „sîrmă a obiectivului” (pag. 88), pe care el își execută „săriturile de purice”. După toate acestea, „filozofiei moderne sau epocii moderne” — și, din momentul sosirii împărăției spiritelor, epoca modernă nu este altceva decât filozofia modernă — nu i-a mai fost greu „să transforme obiectele existente în obiecte reprezentate, adică în noțiuni” (pag. 114), treabă pe care sfântul Max o continuă mai departe.

Am văzut cum, „încă înainte de a fi apărut munții” pe care ulterior el i-a mutat din loc cu puterea credinței care îl animă, cavalerul nostru, cavalerul tristei figuri, galopa în goana calului, chiar la începutul cărții sale, spre marea țintă a „maiestrosului” său „dom”. „Măgărușul” său — apozitia — nu fugea atât de repede cît ar fi vrut cavalerul nostru; în sfîrșit, acum, la pag. 114, el și-a atins ținta și, cu ajutorul unui puternic „sau”, a transformat epoca modernă în filozofia modernă.

Prin aceasta, epoca antică (adică epoca antică și cea modernă, evul negru și evul mongol, dar, la drept vorbind, numai epoca prestineriană) „și-a atins obiectivul final”. Acum putem să dăm în vileag de ce sfântul Max a dat primei părți a cărții sale titlul „*Omul*” și de ce a prezentat drept istorie a „*Omului*” întreaga sa istorie cu vrăji, fantome și cavaleri. Ideile și gândurile oamenilor au fost, firește, idei și gânduri despre ei înșiși și despre relațiile lor, au fost conștiința lor despre *ei înșiși*, despre oameni în general, căci a fost nu o conștiință a persoanei izolate, ci a persoanei în conexiune cu întreaga societate și despre întreaga societate în care trăiau oamenii. Condițiile, independente de ei, în cadrul cărora oamenii își produceau viața, formele necesare de relații legate de aceste condiții, relațiile personale și sociale determinate de toate acestea trebuiau — în măsura în care au fost exprimate sub formă de idei — să îmbrace forma unor condiții ideale și relații necesare, adică să-și capete expresia lor în conștiință ca determinări care rezultă din noțiunea de om în general, din esența umană, din natura omului, din om ca atare. Oamenii, așa cum au fost ei în realitate, și relațiile lor, așa cum au fost ele în realitate, au apărut în conștiință ca reprezentare despre om ca atare, despre modurile existenței lui sau despre definițiile lui mai precise. Și de aceea, după ce ideologii au presupus că ideile și gândurile au dominat istoria de pînă acum, că istoria acestor idei și gânduri constituie singura istorie care a existat pînă acum, după ce și-au închipuit că relațiile reale s-au conformat după omul ca atare și după relațiile sale ideale, adică după niște definiții logice, după ce, în genere, au făcut din istoria conștiinței oamenilor despre ei înșiși baza istoriei lor reale, după toate acestea nimic nu era mai ușor decît să spună că istoria conștiinței, a ideilor, a Sacrului, a reprezentărilor înrădăcinate este istoria „*Omului*” și s-o substituie istoriei reale. Sfântul Max se deosebește de toți predecesorii săi numai prin aceea că nu știe *nimic* despre aceste reprezentări, chiar în starea lor de izolare arbitrară de viața reală ale cărei produse au fost, iar întreaga sa creație deșartă se limitează la aceea că, în copia sa după ideologia hegeliană el dovedește că nu cunoaște nici măcar originalul pe care-l copiază. Chiar și numai de aici devine explicabil cum poate el să opună fanteziei sale despre istoria *Omului* istoria individului real sub forma *Unicului*.

Istoria unică se desfășoară la început la Atena,⁸¹ în

școala stoică, apoi aproape exclusiv în Germania și în cele din urmă pe Kupfergraben, la Berlin,⁸² unde și-a zidit castelul despotul „filozofiei moderne sau al epocii moderne”. Chiar și numai din aceasta se vede ce chestiune strict națională și locală se discută aici. În loc de istorie universală, sfântul Max ne dă aici câteva comentarii, și acelea extrem de sărace și greșite, pe marginea istoriei teologiei și a filozofiei *germane*. Dacă în aparență părăsim uneori pământul Germaniei, aceasta se face numai pentru a afirma că faptele și ideile altor popoare, bunăoară revoluția franceză, „își ating obiectivul final” în Germania, și anume pe Kupfergraben. Sînt citate numai fapte național-germane, care sînt tratate și discutate într-o manieră național-germană, iar rezultatul este și el național-german. Dar mai mult decît atît. Modul de a gîndi și cultura sfîntului nostru sînt nu numai specific germane, ci și autentic berlineze. Rolul rezervat filozofiei lui Hegel este acela pe care ea îl joacă la Berlin; Stirner confundă Berlinul cu lumea și cu istoria universală. „Tinărul” este un berlinez, bürgerii de treabă pe care îi întîlnim peste tot în cartea lui sînt niște filistini berlinezi, stîlpi de berărie. Pornind de la asemenea premise, se poate ajunge numai la un rezultat mărginit de cadrul național și local îngust. „Stirner” împreună cu întreaga sa tagmă filozofică, în rîndurile căreia el este cel mai slab și cel mai ignorant, constituie o ilustrare vie a isteței poezioare a bravului Hoffman von Fallersleben :

Doar în Germania, în Germania
În veci eu să trăiesc aș vrea⁸³.

Concluzia berlineză locală la care ajunge bravul nostru sfînt, și anume că întreaga lume și-a găsit încununarea în filozofia hegeliană, îi dă acum putință să-și întemeieze fără prea mari cheltuieli un imperiu mondial „propriu”. Filozofia hegeliană a transformat totul în idei, în Sacru, în năluci, în spirit, în spirite, în fantome. Împotriva acestora va lupta „Stirner” ; el le va birui în inchipuirea sa, iar pe leșurile lor își va întemeia imperiul său mondial „propriu”, „unic”, „în carne și oase”, imperiul mondial al „omului întreg”.

„Căci lupta noastră nu este împotriva singelui și a trupului, ci împotriva domnilor, împotriva stăpînirilor, împotriva căpeteniilor acestui întineric, împotriva duhurilor răutății, răspindite în văzduhuri” (Efeseni 6, 12) *.

* „Epistola apostolului Pavel către efeseni”, cap. 6, versetul 12. — Nota Trad.

Acum „Stirner” „și-a încins mijlocul, gata fiind să purceadă la luptă” împotriva ideilor. El nu are nevoie „să ia” „pavăza credinței”, deoarece nu a lăsat-o niciodată din mână. Echipat cu „coiful” pierzaniei și cu „sabia” sărăciei de duh (Geistlosigkeit) (comp. ibid.), el purcede la luptă. „Și i s-a dat (să facă război cu sfinții”, dar nu i-a fost dat „să-i biruiască”. (Apoc. Ioan 13,7).

5. „Stirner” cel satisfăcut de construcția sa

Am ajuns iarăși acolo unde ne aflăm la pag. 19, când tânărul devine bărbat, și la pag. 90, când caucazianul mongolic se transformă în caucazian caucazic și „se regăsește pe sine”. Ne aflăm deci la cea de-a treia regăsire de sine a misteriosului individ ale cărui „grele lupte vitale” ni le descrie sfântul Max. Numai că acum am lăsat în urmă întreaga istorie și, din cauza vastității materialului examinat, trebuie să aruncăm o privire retrospectivă asupra cadavrului gigantic al Omului doborât.

Dacă pe una dintre paginile următoare, după ce și-a uitat de mult povestea, sfântul Max pretinde că, „din vechime, genialitatea este considerată drept creatoarea noilor creații istorice universale” (pag. 214), noi însă știm că istoriei *lui* nu-i vor putea face asemenea reproșuri nici chiar cei mai înverșunați dintre dușmanii săi, deoarece în ea nu figurează nici un fel de personalități, necum genii, ci se întilnesc numai idei schiloade, petrificate și monștri hegelieni.

Repetitio est mater studiorum *. Sfântul Max, care a expus întreaga sa istorie „a filozofiei sau a timpului” numai pentru a-și oferi prilejul de a schița câteva studii superficiale despre Hegel, repetă în încheiere încă o dată întreaga sa istorie unică. El o face însă cu o anumită deviere în direcția științelor naturii, comunicându-ne o serie de date importante cu privire la științele „unice” ale naturii. Această deviere se explică prin faptul că la el „lumea”, ori de câte ori are de jucat un rol important, se transformă de îndată în *natură*. Științele „unice” ale naturii încep prin a mărturisi propria lor neputință. Ele nu cercetează raportul real dintre om și natură, determinat de industrie și de științele naturii, ci proclamă raportul fantastic dintre om și natură. „Cît de puține lucruri poate să biruie omul ! El este nevoit să lase soarele să-și ur-

* — Repetiția este mama învățaturii. — *Nota Trad.*

meze calea, marea să-și mine valurile, munții să se înalțe spre cer" (pag. 122). Sfântul Max, căruia, asemenea tuturor sfinților, îi plac miracolele, dar care totuși nu este în stare să săvârșească decît miracolul logic, este nemulțumit de faptul că nu poate sili soarele să danseze cancan, se vaită că nu poate aduce marea în stare de repaus și e indignat că nu poate împiedica munții să se înalțe spre cer. Deși la pag. 124 lumea devine „prozaică” încă de la sfîrșitul antichității, pentru sfîntul nostru ea continuă să rămînă cît se poate de neprozaică. Pentru el tot „soarele” e acela care își urmează calea, iar nu pămîntul ; el e mîhnit de faptul că nu poate comanda ca Iosua : „Soare, stai pe loc !”. La pag. 123 Stirner descoperă că, la sfîrșitul lumii antice, „spiritul”, „împins de o forță irezistibilă, a început să clocotească și să spumege iarăși, pentru că în interiorul său se acumulasera gaze (spirite), și după ce a încetat să acționeze *impulsul mecanic*, care vine din afară, și-au început minunatul lor joc *tensiunile chimice*, care sînt provocate din interior”.

Această frază cuprinde cele mai însemnate elemente ale filozofiei „unice” a naturii, care încă la pagina precedentă a ajuns la concluzia că natura „nu poate fi biruită” de om. Fizica profană nu știe nimic despre un impuls mecanic care încetează să acționeze ; meritul acestei descoperiri revine în întregime fizicii *unice*. Chimia profană nu cunoaște „gaze” care să provoace „tensiuni chimice” și încă „din interior”. Gazele care intră în noi combinații, în noi relații chimice nu provoacă „tensiuni”, ci cel mult scăderi de tensiune, deoarece, trecînd în stare de agregatie lichidă, își reduc volumul la mai puțin de a mia parte din cel anterior. Dacă sfîntul Max simte „în” propriul său „interior” „tensiuni” provocate de „gaze”, acestea sînt pur și simplu „impulsuri mecanice” și nicidecum „tensiuni chimice”. Ele sînt provocate de fenomenul chimic — determinat, la rîndul lui, de cauze fiziologice — al transformării unor anumite amestecuri în altele, fenomen datorită căruia o parte din componenții amestecului anterior devine gazoasă, capătă astfel un volum mai mare și, dacă nu există spațiu liber, produce în afară un „impuls mecanic” sau o presiune. Că aceste inexistente „tensiuni chimice” „desfășoară” „în interior”, și anume de astă dată în *capul* sfîntului Max, un „joc” cît se poate de „minunat” „se vede” din rolul pe care îl joacă ele în științele „unice” ale naturii. De altfel ar fi de dorit ca sfîntul Max să nu mai ascundă cercetătorilor profani ai naturii ce anume absurditate înțelege el prin expre-

sia aiurită : „tensiuni chimice”, care pe deasupra „sînt provocate din interior” (ca și cum „impulsul mecanic” care acționează asupra stomacului nu l-ar „provoca” și pe el „din interior”).

Științele „unice” ale naturii au fost scrise numai pentru că de astă dată sfîntul Max nu a putut să pomenească de Antici fără să spună în același timp, măcar de rușine, cîteva cuvinte despre „lumea lucrurilor”, despre natură.

Anticii, ne asigură aici Stirner, s-au transformat cu toții la sfîrșitul lumii antice în stoici, „care nu pot fi clintiți din calmul lor de *nici o* prăbușire a lumii” (de cîte ori trebuie să aibă loc această prăbușire ?) (pag. 123). Anticii devin așadar chinezi, pe care de asemenea „nu-i poate prăvăli din cerul liniștii lor nici un caz neprevăzut” (sau nici o născocire) (pag. 88). Da, Jacques le bonhomme crede cu toată seriozitatea că, la sfîrșitul antichității, „impulsul mecanic, care vine din afară, a încetat să acționeze”. Pentru a se vedea în ce măsură această părere corespunde situației reale a romanilor și grecilor la sfîrșitul antichității, totalei lor instabilități și nesiguranțe, care abia dacă mai putea să opună „impulsului mecanic” un rest de vis inertiae *, trebuie consultat, printre alții, și Lucian⁸⁴. Puternicele impulsuri mecanice pe care imperiul roman le-a primit datorită împărțirii lui între cîțiva cezari și ca urmare a războaielor dintre ei, datorită uriașei concentrări a proprietății la Roma, în special a proprietății funciare, și scăderii populației în Italia ca urmare a acestei concentrări, precum și datorită atacurilor din partea hunilor și a germanilor, — aceste impulsuri, spune sfîntul nostru istoriograf, „au încetat să acționeze”; numai „tensiunile chimice”, numai „gazele” „provocate” de creștinism „în interior” au dus la prăbușirea imperiului roman. Marile cutremure [din apus] și din răsărit, [care prin] „impulsuri mecanice” au îngropat sute de mii de oameni sub ruinele orașelor lor și [care], firește, nu au lăsat neschimbată nici conștiința oamenilor, după părerea lui „Stirner” „nu au acționat”, probabil, nici ele sau nu au fost decît tensiuni chimice. Și „*într-adevăr*” (!) „istoria antică se încheie cu aceea că Eu am transformat lumea în proprietatea Mea”, ceea ce se dovedește cu ajutorul versetului biblic : „Mie” (adică lui Hristos) „toate mi-au fost date de către tatăl meu”. Aici, prin urmare, Eu = Hristos. Spunînd aceasta, Jacques le bonhomme îl crede și de

* — inerție, forța inerției. — *Nota Trad.*

data aceasta pe creștin că ar fi în stare să mute munții din loc etc. dacă „ar vrea cu adevărat acest lucru”. Ca creștin, el se proclamă stăpînul lumii, dar el este stăpînul lumii numai în calitate de Hristos; el se proclamă „proprietar al lumii”. „Prin aceasta egoismul și-a cucerit prima victorie deplină, deoarece Eu M-am ridicat la situația de proprietar al lumii” (pag. 124). Pentru a se ridica la situația de creștin desăvîrșit, Eul stirnerian nu mai avea decît să ducă lupta pînă la capăt, „să se descotorosească de spirit (*geistlos* zu werden — să devină sărac cu duhul) (ceea ce i-a reușit încă înainte de a fi apărut munții). „Fericiți cei săraci cu duhul, că a lor este împărăția cerurilor”. În ceea ce privește sărăcia de duh sfîntul Max a atins perfecțiunea, și în marea sa bucurie se fălește chiar cu asta în fața domnului.

Sfîntul Max cel sărac cu duhul crede în plăsmuirile ga-zoase fantastice ale creștinilor, rezultate din descompunerea lumii antice. Creștinul din antichitate nu posedă nici o proprietate în lumea aceasta; de aceea el se mulțumea cu imaginara sa proprietate cerească și cu titlul său divin de proprietate. În loc de a face ca lumea să devină proprietate a poporului, el s-a proclamat pe sine însuși, împreună cu tagma sa de calici, drept „popor al proprietății” (1 Petru 2,9) *. Re-prezentarea creștină despre lume este, după „Stirner”, acea lume în care se transformă realmente lumea antică descompusă, în timp ce, în cazul cel mai bun, ea este [lumea] închisurii în care [a degenerat] lumea vechilor reprezentări și în care, [cu puterea credinței], creștinul poate să mute munții din loc, poate să se simtă [atotputernic] și să tindă ca „impulsul mecanic să-și înceteze acțiunea”. Deoarece [la] „Stirner” oamenii nu mai sînt determinați de lumea [exterioară] și nici nu mai sînt constrînși să producă [sub] impulsul mecanic al nevoii, deoarece în genere impulsul mecanic, deci și actul sexual, și-a pierdut eficacitatea, numai printr-o minune oamenii și-au mai putut continua existența. Frazelozilor și belferilor germani, care sînt înzestrați cu conținut gazos în aceeași măsură ca și „Stirner”, le este, desigur, mult mai ușor să se mulțumească cu fantezia creștină despre proprietate, care în realitate nu e nimic altceva decît proprietatea fanteziei creștine, decît să înfățișeze transformarea adevăratelor relații de proprietate și de producție ale lumii antice.

* „Epistola 1 a apostolului Petru”, capitolul 2, versetul 9. — *Nota Trad.*

Același creștin primitiv care în închipuirea lui Jacques le bonhomme a fost proprietarul lumii antice, aparținea în realitate de cele mai multe ori lumii proprietarilor, era sclav și putea fi vîndut. Totuși, satisfăcut de construcția sa, „Stirner” continuă să jubileze.

„Prima proprietate, prima splendoare a fost cucerită !” (pag. 124).

În același mod egoismul stirnerian continuă să cucerească pentru sine proprietăți și splendori și să repurteze „victorii depline”. În raportul teologic dintre creștinul primitiv și lumea antică avem prototipul desăvîrșit al întregii sale proprietăți și al întregii sale splendori.

Această proprietate a creștinului este motivată astfel :

„Lumea a fost lipsită de dumnezeiesc..., a devenit prozaică ; ea este proprietatea Mea, de care Eu dispun cum îmi place Mie” (adică spiritului) (pag. 124).

Aceasta înseamnă : lumea a fost lipsită de dumnezeiesc ; prin urmare, ea a fost eliberată de fanteziile Mele pentru propria Mea conștiință ; ea a devenit prozaică ; prin urmare, ea se comportă prozaic față de Mine și dispune de Mine în maniera ei prozaică preferată, și nicidecum așa cum aș dori Eu. Abstracție făcînd de faptul că „Stirner” crede aici cu adevărat că în antichitate nu a existat o lume prozaică și că în lume sălășluia pe atunci dumnezeiescul, el falsifică chiar reprezentarea creștină care deplînge mereu neputința ei față de lume și prezintă ea însăși victoria pe care, în fantezie, a raportat-o asupra lumii ca pe o victorie ideală, prin aceea că o amînă pînă la ziua de apoi. Abia atunci cînd a fost acaparat și exploatat de puterea lumească reală, fapt prin care a încetat, firește, de a mai fi rupt de lume, creștinismul și-a putut închipui că este proprietarul lumii. Sfîntul Max îl pune pe creștin în aceeași relație falsă cu lumea antică în care îl pune pe tînăr cu „lumea copilului” ; el îl pune pe egoist în aceeași relație cu lumea creștinului în care bărbatul se află cu lumea tînărului.

Creștinul nici nu mai are acum altceva de făcut decît să devină cît mai degrabă sărac cu duhul și să cunoască lumea spiritului în toată deșertăciunea ei, exact așa cum a făcut și cu lumea lucrurilor, pentru ca apoi să poată „dispune după placul său” și de lumea spiritului, devenind astfel creștin desăvîrșit, egoist. Atitudinea creștinului față de lumea antică servește, așadar, drept model pentru atitudinea egoistului față

de lumea modernă. Pregătirea în vederea acestei sărăcii spirituale a fost conținutul unei vieți de „aproape 2.000 de ani”, al unei vieți ale cărei epoci mai importante s-au desfășurat, firește, numai în Germania.

„După multiple transformări, sfântul spirit a devenit cu timpul ideea absolută, care, în urma unor multiple refracții, s-a divizat la rîndul ei în diferite idei, ca: iubire de oameni, virtute civică, înțelepciune etc.” (pag. 125, 126).

Sedentarul german pune iarăși totul cu capul în jos. Ideile iubirii de oameni etc. — aceste monede complet uzate, în special datorită mării lor circulații în secolul al XVIII-lea — s-au transformat la Hegel în sublimatul ideii absolute; dar, chiar bătute din nou, ele au reușit tot atît de puțin să aibă curs în străinătate ca și banii de hîrtie ai Prusiei.

Consecința logică, mereu repetată, a concepției stirneriene asupra istoriei este următoarea: „Peste tot noțiunile trebuie să hotărască, să reglementeze viața, să domine. Aceasta este lumea religioasă căreia Hegel i-a dat o expresie sistematică” (pag. 126) și pe care gogomanul nostru o confundă cu lumea reală în așa măsură, încît la pagina următoare, pag. 127, poate să spună: „Acum în lume stăpînește numai spiritul”. Împotmolit în această lume de iluzii, el poate apoi (la pag. 128) să construiască întîi un „altar” și apoi „să dureze în jurul acestui altar o biserică”, o biserică ale cărei „ziduri” se mișcă, „înaintează mereu”. „Curînd acea biserică va cuprinde tot pămîntul”; El, Unicul, și Szeliga, servul său, se află în afara ei, „dau tîrcoale acestor ziduri, și iată-i azvîrliți la marginea cea mai îndepărtată”. „Urlînd de foame cumplită”, sfântul Max strigă către servul său: „Încă un pas, și lumea Sacrului va învinge”. Deodată însă Szeliga „se cufundă” „într-un abis fără fund” care se află deasupra lui, ceea ce nu poate fi decît o minune scriitoricească. Într-adevăr, dat fiind că pămîntul este o sferă, iar biserica a cuprins întregul pămînt, abisul se poate afla numai deasupra lui Szeliga. Astfel, în pofida legii gravitației, el se înalță la cer cu posteriorul înainte și prin aceasta aduce prinosul său de admirație științei „unice” a naturii, ceea ce îi este cu atît mai ușor cu cît, potrivit celor spuse la pagina 126, „natura obiectului și noțiunea de relație” îi sînt indiferente lui „Stirner” și „nu-l călăuzesc în considerațiile sau în concluziile sale”; de altfel, datorită „unicității” inerente lui Szeliga, „relația în care” acesta „a intrat” cu gravitatea este „ea însăși unică” și nu „depinde” cîtuși de

puțin de natura gravității sau de „rubrica în care alții”, de pildă cercetătorii naturii, „încadrează” această relație. În cele din urmă, „Stirner” ne roagă stăruitor „să nu separăm acțiunea” lui Szeliga „de adevăratul” Szeliga „și să nu o apreciem din punct de vedere uman”.

După ce a asigurat astfel servului său fidel un adăpost plăcut în ceruri, sfântul Max trece la propriile sale patimi. La pag. 95 el a descoperit că pînă și „spînzurătoarea” are „culoarea Sacrului”. „Omul se cutremură la atingerea ei ; ea are ceva sinistru, adică străin, nepropriu” (Uneigenes). Pentru a birui acest caracter străin al spînzurătorii, el o transformă în propria sa spînzurătoare, ceea ce poate realiza numai spînzurîndu-se de ea. Leul din neamul lui Iuda aduce egoismului chiar și această jertfă supremă. Hristos cel sfînt se lasă răstignit pe cruce nu pentru a mîntui crucea, ci pentru a mîntui pe oameni de nesfințenia lor; creștinul lipsit de sfințenie (heillos) se spînzură de spînzurătoare pentru a mîntui spînzurătoarea de sfințenie sau pe sine însuși de caracterul străin al spînzurătorii.

„Prima splendoare, prima proprietate a fost cucerită ; prima victorie deplină a fost raportată !” Sfîntul oștean a biruit acum istoria ; el a transformat-o în idei, în idei pure, care nu sînt altceva decît idei, iar la sfîrșitul zilelor va avea de înfruntat o oștire alcătuită numai din idei. Și ia-l pe sfîntul Max, care și-a luat acum în spinare „spînzurătoarea” așa cum măgarul își poartă crucea pe spinare, și pe servul său Szeliga, care, fiind întîmpinat în cer cu lovituri de picior la spate, s-a întors cu capul plecat la stăpînul său, pornind împreună la luptă împotriva acestei oștiri de idei sau, mai bine zis, numai împotriva aureolei de sfințenie de care sînt înconjurată aceste idei. De data aceasta lupta împotriva Sacrului o ia asupra sa Sancho Panza, care e plin de sentințe morale, maxime și dictoane, iar Don Quijote apare ca supusul și fidelul său serv. Cinstitul Sancho luptă tot atît de vitejește cum lupta pe vremuri caballero Manchego *, și, asemenea acestuia, nu o dată i se întîmplă să ia drept un cîrd de fantome o turmă de berbeci mongoli, Trupeșa Maritornes s-a transformat cu timpul, „după o serie de transformări și în urma unor multiple refracții”, într-o castă croitoreasă berlineză care se topește din

* — cavalerul de la Mancha. — *Nota Trad.*

cauza anemiei, ceea ce l-a inspirat pe sfântul Sancho să scrie o elegie care a convins pe toți referenții și pe toți locotenenții de gardă de justetea cuvintelor lui Rabelais că „probabil pantalonilor este cea dintâi armă a oșteanului”⁸⁵ eliberator al lumii.

Isprăvile eroice ale lui Sancho Panza constau în aceea că el *ajunge să cunoască* întreaga oștire vrăjmașă de idei în toată zădărnicia și deșertăciunea ei. Toate isprăvile lui mărețe nu trec dincolo de cadrul cunoașterii, care pînă la sfîrșitul zilelor lasă neatinsă actuala stare de lucruri, schimbîndu-și numai reprezentarea, nu despre lucruri, ci despre frazele filozofice în legătură cu lucrurile.

Așadar, acum, după ce pe dinaintea noastră au trecut Anticii sub diverse înfățișări, ca : copil, negru, caucazieni de tip negru, animal, catolici, filozofie engleză, incuți, nehegelieni, lume a lucrurilor, realiști, iar Modernii ca tînăr, mongol, caucazieni de tip mongol, Om, protestanți, filozofie germană, cuți, hegelieni, lume a ideilor, idealști, după ce s-au întîmplat toate cîte au fost hotărîte din veac în consiliul străjuitorilor, acum, în sfîrșit, s-a împlinit vremea. Unitatea negativă a amîndurora — care a apărut deja ca bărbat, caucazian, caucazian caucazic, creștin desăvîrșit, ca serv văzut „prin oglindă, în ghicitură” (1 Cor. 13, 12), această unitate negativă, plină de putere și de măreție, după patimile și după moartea prin spînzurare a lui Stirner și după înălțarea la ceruri a lui Șeliga poate acum, apărînd pe cer, să strălucească printre nori în toată splendoarea gloriei ei și să se întoarcă la cea mai simplă denumire inițială a ei. „Și iată că ni se spune” : ceea ce mai înainte figura ca „Cineva” (vezi Economia Vechiului testament) devine acum „Eu” — unitatea negativă dintre realism și idealism, dintre lumea lucrurilor și lumea spiritului. Această unitate dintre realism și idealism se numește la Schelling „indiferență”, sau, în dialect berlinez, *Jleichjiltigkeit* (indiferență) ; la Hegel ea devine unitatea negativă în care au fost suprimate ambele momente. Sfântul Max, pe care, așa cum îi șade bine unui adevărat filozof speculativ german, „unitatea contrariilor” nu-l lasă nici acum să doarmă liniștit, nu se mulțumește cu atîta. El vrea să vadă această unitate în persoana unui „individ în carne și oase”, a unui „om întreg” ; în această privință el a fost ajutat de Feuerbach în „Anekdota” și în „Filozofia viitorului”. Acest „Eu” stirnerian, a cărui apariție înseamnă sfîrșitul lumii de pînă acum, nu este, așadar, un „individ în carne și oase”, ci

o categorie construită după metoda hegeliană, sprijinită pe opoziții, categorie ale cărei viitoare „sărituri de purice” vom avea prilejul să le urmărim în „Noul testament”. Aici mai remarcăm numai că, în ultimă instanță, acest Eu ia naștere prin aceea că își face creștinul despre lumea lucrurilor aceleași iluzii pe care și le face creștinul despre lumea lucrurilor. Așa cum creștinul își însușește lumea lucrurilor „băgîndu-și în cap” diverse aberații despre ea, tot astfel „Eu” își însușește lumea creștină, lumea ideilor, cu ajutorul unei serii de reprezentări fantastice despre această lume. „Stirner” ia drept bune iluziile pe care creștinul și le face despre relația dintre el și lume, le găsește excelente și, imitîndu-l pe acesta, le repetă în mod naiv.

„Că noi credem că omul se îndreaptă prin credință, fără laptele legii” (Romani, 3, 28).

Hegel, pentru care lumea modernă s-a transformat de asemenea în lumea ideilor abstracte, definește în felul următor sarcina filozofului modern în opoziție cu filozoful antic: dacă Anticii au trebuit să se elibereze de „conștiința naturală” și „să purifice individul de modul de viață senzorial și nemijlocit, făcînd din el o substanță gîndită și care gîndește” (spirit), în schimb „filozoful modern trebuie să suprime ideile rigide, determinate, fixe”. Acest lucru, adăugă el, îl înfăptuiește „dialectica” („Fenomenologia”, pag. 26, 27). „Stirner” se deosebește de Hegel prin aceea că el înfăptuiește același lucru fără dialectică.

6. Cei liberi

„Economia Vechiului testament” ne arată ce legătură au „cei liberi” cu toate aceste lucruri. Nu este vina noastră dacă Eu, de care la un moment dat ne apropiaserăm atît de mult, se îndepărtează iarăși spre zarea învăluită în ceață. În general nu este vina noastră că nu am trecut de-a dreptul la Eu încă de la pag. 20 a „Cărții”.

A. Liberalismul politic

Cheia pentru înțelegerea criticii pe care sfîntul Max și predecesorii săi au făcut-o liberalismului ne-o oferă istoria burgheziei germane. Desprindem cîteva momente din această istorie din perioada de după revoluția franceză.

Starea Germaniei la sfârșitul secolului trecut se oglindește pe de-a-ntregul în „Critica rațiunii practice” a lui Kant. În timp ce burghezia franceză, săvârșind cea mai colosală revoluție cunoscută în istorie, pune mîna pe putere și cucerea continentul european ; în timp ce burghezia engleză, de mult emancipată din punct de vedere politic, revoluționa industria și își subordona politicește India, iar cu ajutorul comerțului restul lumii, în acest timp neputincioșii bürgeri germani nu au reușit să ajungă decît la „bunăvoință”. Kant s-a mulțumit cu simpla „bunăvoință”, chiar dacă ea rămîne fără nici un rezultat, și a transpus în *transcendent realizarea* acestei bunăvoințe, armonia dintre ea și nevoile și impulsurile indivizilor. Această bunăvoință a lui Kant corespunde pe deplin nepuinței, deprimării și mărginirii bürgerilor germani, ale căror interese meschine nu au fost niciodată în stare să se dezvolte și să devină interese comune, naționale ale unei clase, din care cauză ei au și fost mereu exploatați de burghezii tuturor celorlalte națiuni. Acestor meschine interese locale le corespundea, pe de o parte, reala mărginire locală și provincială a bürgerilor germani, iar pe de altă parte îngîmfarea lor cosmopolită. În perioada de după Reformă, dezvoltarea Germaniei a luat în genere un caracter cu totul mic-burghez. Vechea nobilime feudală fusese în cea mai mare parte nimicită în cursul războaielor țărănești ; rămăseseră numai fie principii mărunți, vasali direcți ai imperiului, care au obținut treptat o anumită independență și care imitau pe scară minusculă și provincială monarhia absolută, fie mici moșieri, care, după ce își tocău bruma de avere la aceste mici curți provinciale, trăiau apoi din veniturile unor slujbulițe mărunte în micile armate și în cancelariile guvernamentale, fie, în sfârșit, iuncheri provinciali, de al căror mod de viață s-ar fi rușinat și cel mai modest squire * englez sau gentilhomme de provincie francez. În agricultură se lucra după un sistem care nu era nici parcelar, nici bazat pe marea producție și care, cu toată persistența iobăgiei și a clăcii, nu i-a împins niciodată pe țărani la emancipare, pe de o parte pentru că acest mod de exploatare agricolă nu permitea nașterea unei clase revoluționare active, iar pe de altă parte pentru că nu exista o burghezie revoluționară corespunzătoare unei asemenea clase țărănești.

În ceea ce-i privește pe bürgeri, nu putem releva aici decît

* — nobil rural. — *Nota Trad.*

unele momente caracteristice. Este caracteristic faptul că manufactura de pînzeturi, adică industria bazată pe roata de tors și pe războiul de țesut manual, a ajuns la oarecare însemnătate în Germania tocmai pe vremea cînd în Anglia aceste unelte primitive erau înlăturate de mașini. Deosebit de semnificative sînt relațiile reciproce dintre Germania și Olanda. Olanda, singura dintre țările hanseatice care dobîndise o importanță comercială, a ieșit din Hansă și — cu excepția a două porturi (Hamburg și Bremen) — a izolat Germania de comerțul mondial, dominînd de atunci întregul comerț german. Bûrgerii germani erau prea slabi pentru a îngîrădi exploatarea lor de către olandezi. Burghezia micii Olande, cu interesele ei de clasă dezvoltate, era mai puternică decît mult mai numeroșii bûrgeri germani, cu caracteristica lor lipsă de interese comune și cu meschinele lor interese fărîmițate. Fărîmițării intereselor îi corespundea fărîmițarea organizării politice : existența micilor principate și a orașelor imperiale libere. De unde putea să apară o concentrare politică într-o țară în care lipseau toate condițiile economice pentru o astfel de concentrare ? Neputința fiecărei sfere de viață în parte (aici nu se poate vorbi nici de stări sociale și nici de clase, ci cel mult de stări sociale dispărute și de clase care încă nu se născuseră) nu permitea nici uneia dintre ele să cucerească dominația exclusivă. Consecința necesară a fost că în epoca monarhiei absolute — care a existat aici sub forma cea mai denaturată, semipatriarhală — sfera specială căreia, în virtutea diviziunii muncii, i-a revenit administrarea intereselor publice a căpătat o independență excesivă, care în birocrăția modernă s-a accentuat și mai mult. Statul s-a constituit astfel într-o putere aparent de sine stătătoare, și această situație, care în celelalte țări a fost trecătoare, o treaptă de tranziție, s-a menținut în Germania pînă azi. Prin această situație se explică și mentalitatea funcționărească, onestă, pe care nu o întîlnim nicăieri în altă parte, cît și toate iluziile despre stat care au circulație în Germania, precum și pretinsa independență a teoreticienilor germani față de bûrgeri — contradicția aparentă dintre forma în care acești teoreticieni exprimă interesele bûrgerilor și aceste interese înseși.

Tot la Kant găsim și forma caracteristică pe care a luat-o în Germania liberalismul francez, care în țara lui de baștină se baza pe interese reale de clasă. Ca și bûrgerii germani, al căror idealizant purtător de cuvînt a fost, Kant nu a obser-

vat că la baza acestor idei teoretice ale burghezilor stăteau interese materiale și o *voință* condiționată și determinată de relații de producție materiale; de aceea el a separat această expresie teoretică de interesele exprimate de ea, a transformat determinările de *voință* materialicește motivate ale burgheziei franceze în *pure* determinări de sine ale „*voinței libere*”, ale *voinței* în sine și pentru sine, ale *voinței* umane, și a transformat-o astfel în definiții pur ideologice și în postulate morale. De aceea mica burghezie germană a respins îngrozită practica acestui energic liberalism burghez, îndată ce această practică s-a manifestat atât în domnia terorii cât și în nerușinata îmbogățire burgheză.

Sub stăpînirea lui Napoleon, burghezia germană a continuat, într-o măsură și mai mare, să-și vadă de micile ei afaceri și să se lege de marile ei iluzii. Cu privire la spiritul meschin-negustoresc care domnea pe atunci în Germania, sfîntul Sancho îl poate consulta, printre alții, și pe Jean Paul, pentru a nu cita decît izvoare beletristice, singurele care îi sînt accesibile. Bürgerii germani, care îl înjurau pe Napoleon pentru că îi silea să bea cicoare și le tulbura liniștea prin încartiruri și recrutări, își revărsau toată ura morală asupra lui Napoleon și toată admirația asupra Angliei, deși acesta, curățind grajdurile augiene din Germania și construind căi de comunicație civilizate, le-a făcut germanilor cel mai mare serviciu, în timp ce englezii pîneau numai prilejul favorabil pentru a-i exploata à tort et à travers*. În aceeași manieră mic-burgheză își închipuiau principii germani că luptă pentru principiul legitimității și împotriva revoluției, pe cînd în realitate ei nu erau decît mercenari plătiți ai burgheziei engleze. În atmosfera acestor iluzii generale era în firea lucrurilor ca stările sociale care aveau privilegiul iluziilor, adică ideologii, belferii, studenții, membrii organizației „Tugenbund”⁸⁶, să dea tonul și să exprime într-o formă bombastică analogă tendința generală spre visare și inexistența unor interese comune.

Revoluția din iulie⁸⁷ — aici menționăm numai punctele esențiale și de aceea trecem peste epoca intermediară — a impus din afară germanilor formele politice corespunzătoare unei burghezii evolute. Deoarece relațiile economice germane nu atinseseră încă nici pe departe treapta de dezvoltare căreia îi corespundeau aceste forme politice, bürgerii le-au

* — în fel și chip. — *Nota Trad.*

acceptat numai ca idei abstracte, ca principii valabile în sine și pentru sine, ca deziderate și fraze pioase, ca autode-terminări kantiene ale voinței și ale oamenilor așa cum ar trebui ei să fie. De aceea bürgerii au avut față de aceste forme o atitudine mult mai morală și mai dezinteresată decât alte națiuni, adică au dat dovadă de o mărginire cât se poate de specifică și nu și-au putut realiza nici una dintre aspirațiile lor.

Până la urmă, concurența tot mai aprigă a străinătății și relațiile mondiale — pentru Germania devenea din ce în ce mai mică posibilitatea de a rămâne în afara acestor relații — au înmănușat fărâmițatele interese locale germane într-o oarecare comunitate de interese. Mai ales de la 1840 încoace, bürgerii germani au început să se gândească cum să asigure aceste interese comune; ei au devenit naționaliști și liberali și au început să ceară tarife vamale protecționiste și constituții. Aceasta înseamnă că în prezent ei au atins aproximativ treapta pe care se afla burghezia franceză în 1789.

Dacă, asemenea ideologilor berlinezi, am discuta despre liberalism și despre stat rămânând în cadrul impresiilor locale germane sau dacă ne-am mărgini exclusiv la critica iluziilor bürgerilor germani despre liberalism, în loc să căutăm să-l înțelegem în legătură cu interesele reale din care a luat naștere și fără de care el nu poate exista în realitate, am ajunge, firește, la rezultatele cele mai absurde cu putință. Chiar în forma sa populară, acest liberalism german, așa cum s-a manifestat pînă în ultimul timp, este, după cum am văzut, visare goală, reflectarea ideologică a liberalismului *real*. Cît de ușor este, prin urmare, să-i transformi întregul conținut în filozofie, în pure definiții, în „cunoaștere rațională”! Dacă însă, din nefericire, nici măcar acest liberalism îmbibat de spiritul burghez german nu-l cunoști decât în forma eterică pe care i-au dat-o Hegel și belferii aflați în întregime sub influența lui, ajungi la concluzii care țin exclusiv de domeniul Sacralului. Un trist exemplu în această privință ne va oferi însuși Sancho.

În cercurile active „s-a vorbit în ultimul timp atît de mult despre” dominația burgheziei, „încît nu trebuie să ne mire că”, fie și prin intermediul lui L. Blanc⁸⁸ în traducerea berlinezului Buhl, precum și prin intermediul altora, „vestea acestui lucru a ajuns și la Berlin” și a atras acolo atenția blajinilor belferi (Wigand, pag. 190). Nu se poate spune totuși că, în metoda sa de însușire a ideilor curente, „Stirner” „și-ar fi

elaborat un procedeu deosebit de fecund și de avantajos" (Wigand, *ibid.*), ceea ce a reieșit de altfel și din felul în care l-a folosit pe Hegel și va reieși și mai limpede din cele ce vor urma.

Belferului nostru nu i-a scăpat faptul că în ultimul timp liberalii au fost identificați cu burghezii. Deoarece însă sfântul Max identifică pe burghezi cu bunii *bürgeri*, cu micii *bürgeri* germani, el nu înțelege sensul adevărat al acestei teze — pe care o cunoaște numai din spusele altora — așa cum a fost ea enunțată de toți autorii competenți, și anume că frazele liberale sînt expresia idealistă a intereselor reale ale burgheziei, ci consideră, dimpotrivă, că scopul final al burghezului este de a deveni un liberal desăvîrșit, un cetățean al statului. Pentru Max nu *bourgeois* este adevărul lui *citoyen*, ci, dimpotrivă, *citoyen* este adevărul lui *bourgeois*. Această concepție, pe cît de sfîntă pe atît de germană, merge pînă acolo încît la pag. 130 „civicul” (citește : dominația burgheziei) este transformat într-o „*idee*, în *nimic* altceva decît o idee”, iar „statul” apare ca „adevăratul om”, care în „Drepturile omului” acordă fiecărui burghez în parte drepturile „Omului”, adică adevărata consacrare. Toate acestea le spune Stirner după ce iluziile despre stat și despre drepturile omului au fost în suficientă măsură spulberate în „Deutsch-Französische Jahrbücher” *, fapt pe care sfântul Max îl observă, în sfîrșit, în „Comentariul apologetic” din 1845. De aceea, separîndu-l pe burghez, ca liberal, de el însuși, ca burghez empiric, sfântul Max poate să-l transforme acum în liberal sacru, așa cum transformă în „Sacru” statul, iar relația dintre burghez și statul modern într-o relație sacră, în *cult* (pag. 131). Cu aceasta el își încheie de fapt critica făcută liberalismului politic. El a transformat liberalismul politic în „Sacru” **.

Vom da aici cîteva exemple de felul cum sfântul Max împodobește cu arabescuri istorice această proprietate a sa.

* Potrivit naturii problemei tratate, acest lucru a fost făcut în „Deutsch-Französische Jahrbücher” numai în ceea ce privește drepturile omului proclamate de revoluția franceză. De altfel întreaga această concepție potrivit căreia concurența este echivalentă cu „drepturile omului” poate fi găsită, încă cu un secol înainte, la reprezentanții burgheziei (John Hampden, Petty, Boisguillebert, Child etc.). Despre raportul dintre teoreticienii liberali și burghezie, comp. mai sus cele spuse despre raportul dintre ideologii unei clase și clasa respectivă.

** [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori :] și prin aceasta „el atinge obiectivul final” al oricărei critici, ceea ce înseamnă că toate pisicile devin cenușii ; prin aceasta el recunoaște că habar nu are de baza *reală* și de fondul real al dominației burgheziei. — *Nota Red.*

În acest scop el folosește revoluția franceză, în privința căreia misitul său în ale istoriei — sfântul Bruno — i-a furnizat unele date în virtutea unui mic contract de livrare intervenit între ei.

Cu ajutorul citorva cuvinte împrumutate de la Bailly și luate bineînțeles din „Memoriile” sfântului Bruno, se declară că „supușii de pînă atunci ajung” — datorită convocării statelor generale — „la conștiința că sînt proprietari” (pag. 132). Exact invers, mon brave *, „cei care pînă atunci nu au fost decît proprietari își manifestă astfel prin fapte conștiința că nu mai sînt supuși, conștiință care a fost dobîndită de mult timp, de exemplu la fiziocrați ⁸⁹, iar într-o formă polemică împotriva burghezilor — la Linguet („Théorie des lois civiles”, 1767), la Mercier, la Mably și, în general, în scrierile îndreptate împotriva fiziocraților. Această idee a fost înțeleasă imediat chiar de la începutul revoluției, de pildă de către Brissot, Fauchet, Marat, de cei de la „Cercle social” ⁹⁰ și de toți adversarii democrați ai lui Lafayette. Dacă sfântul Max ar fi înțeles lucrurile așa cum s-au petrecut în realitate independent de misitul său în ale istoriei, el nu s-ar mai mira că „cuvintele lui Bailly sună, desigur, așa [ca și cum fiecare ar fi acum un proprietar...]”

[...„Stirner” crede că „«bunilor bürgeri»” le este indiferent [cine îi apără pe ei] împreună cu principiile lor, dacă îi apără un monarh cu puteri absolute sau un rege constituțional, o republică etc.”. — „Bunilor bürgeri” care își beau liniștiți cana cu bere într-o berărie berlineză, acest lucru le este într-adevăr „indiferent”, dar burghezilor istorici nu le este de loc totuna cine îi apără. „Bunul bürger” „Stirner” își închipuie aici din nou, ca de altfel în tot cursul acestui capitol, că burghezii francezi, americani și englezi sînt niște blajini filistini berlinezi, stîlpi de berărie. Tradusă din limbajul iluziilor politice în limbajul obișnuit, fraza de mai sus înseamnă: burghezilor „le este indiferent” dacă dominația lor este exclusivă sau dacă puterea lor politică și economică este îngărdită de alte clase. Sfântul Max crede că un monarh cu puteri absolute sau oricare altă persoană *ar putea* să apere burghezia tot atît de bine cum se apără ea însăși. Și chiar „principiile ei” — care constau în a subordona puterea de stat regulii chacun pour soi, chacun chez soi ** și în a o exploata în acest scop — cum ar putea să le apere un „rege cu puteri

* — amice. — *Nota Trad.*

** — fiecare pentru sine, fiecare la el acasă. — *Nota Trad.*

absolute" ? Să ne arate sfântul Max o singură țară în care, în condițiile unui comerț dezvoltat și ale unei industrii dezvoltate, precum și în condițiile unei puternice concurențe, burghezia să încredințeze unui „rege cu puteri absolute” apărarea intereselor ei.

După această transformare a burghezilor istorici în filistini germani lipsiți de istorie, „Stirner” nici nu mai are nevoie să cunoască alți burghezi în afară de „bunii bürgeri și funcționarii loiali” (!!) — două fantome care îndrăznesc să se arate numai pe „sacru” pământ german — și poate să-i înglobeze într-o singură clasă sub denumirea de „servitori supuși” (pag. 138). Ar trebui ca sfântul Max să-i vadă măcar o dată pe acești supuși servitori la bursa din Londra, Manchester, New York și Paris. Odată călare pe calul său de bătaie, sfântul nostru poate să meargă pînă la capăt și, dînd crezare unui teoretician mărginit din cele „21 de coli” care afirmă că „liberalismul ar fi cunoașterea rațională aplicată la relațiile noastre actuale”⁹¹, să declare că „liberalii sînt campionii rațiunii”. Din aceste [...] fraze se vede cît de departe mai sînt germanii [de a se] fi debarasat de primele lor iluzii despre liberalism. „Avraam, cu nădejde și împotriva nădejzii, a crezut... De aceea credința lui i s-a socotit cu dreptate” (Epistola către romani 4, 18 și 22).

„Statul plătește bine pentru ca bunii săi cetățeni să poată plăti prost fără a se expune vreunui risc ; printr-o plată bună el își asigură servitorii, din care formează o forță pentru ocrotirea bunilor săi cetățeni, o poliție ; iar bunii cetățeni plătesc bucuros statului dări mari, pentru a plăti cu atît mai pușin muncitorilor lor” (pag. 152).

În realitate însă burghezii plătesc gras statul lor și pun și națiunea să-l plătească, pentru ca ei să poată plăti prost fără a se expune vreunui risc ; printr-o plată bună ei își asigură în persoana servitorilor statului o forță care îi ocrotește, poliția ; ei plătesc bucuros dări mari și pun și națiunea să plătească asemenea dări, pentru ca apoi, sub formă de dări (sub formă de scăzăminte din salariu), să poată arunca nestingherit pe umerii muncitorilor lor sumele plătite de ei. Aici „Stirner” face o nouă descoperire economică, și anume că salariul este o dare, un impozit pe care burghezul îl plătește proletarului, în timp ce alți economiști, economiștii obișnuiți, consideră că impozitul este o dare pe care proletarul o plătește burghezului.

De la sacra burghezie, sfântul nostru părinte al bisericii trece acum la proletariatul stirnerian „unic” (pag. 148). Acesta

din urmă este format din „escroci, prostituate, hoți, tâlhari și asasini, cartofori, oameni fără căpătii și fără ocupație, precum și din indivizi ușuratici” (ibid.). Ei constituie „proletariatul periculos” și într-o clipită „Stirner” îi transformă în „clăntăi izolați”, apoi, în sfârșit, în „vagabonzi”, a căror expresie de-săvârșită o constituie „vagabonzii *spirituali*”, care nu se mențin „în limitele unui mod de gândire moderat”... „*Iată ce înțeles larg* are așa-numitul proletariat, sau” (per appos.) „pauperismul !” (pag. 149).

La pag. 151, [„dimpotrivă,] statul stoarce toată vloga proletariatului”. Reiese că întregul proletariat se compune din burghezi ruinați și proletari ruinați, dintr-o colecție de *calici* care au existat în toate timpurile și a căror existență în *masă* a precedat, după prăbușirea rînduielilor medievale, nașterea în *masă* a proletariatului profan, lucru despre care sfântul Max se poate convinge din legislația engleză și franceză și din literatura conveștină. Sfântul nostru are despre proletariat exact aceași idee ca și „bunii bürgeri” și mai cu seamă „funcționarii loiali”. Și el rămîne consecvent cu sine însuși, identificînd proletariatul cu pauperismul, pe cînd în realitate pauperismul nu este decît situația în care ajunge proletariatul ruinat, este ultima treaptă la care decade proletarul devenit incapabil să mai reziste presiunii burgheziei, și numai acest proletar lipsit de orice energie devine pauper. Vezi Sismondi, Wade etc. În anumite condiții, „Stirner” & Co., de pildă, ar putea să treacă în ochii proletarilor drept pauperi, nicidecum însă drept proletari.

Acestea sînt ideile „proprie” ale sfîntului Max despre burghezie și proletariat. Întrucît însă cu aceste iluzii despre liberalism, despre bunii bürgeri și vagabonzi el nu ajunge, firește, la nici un rezultat, pentru a putea trece la problema comunismului el se vede nevoit să-i aducă în arenă pe burghezii și pe proletarii adevărați, obișnuiți, în măsura în care îi cunoaște din auzite. Acest lucru se întîmplă la pag. 151 și 152, unde lumpenproletariatul se transformă în „muncitori”, în proletari obișnuiți, iar „cu timpul” burghezii cunosc „unori” o serie de „multiple transformări” și „variate refracții”. Într-un loc se spune : „*Posedanții domină*”, aceștia sînt burghezii obișnuiți ; șase rînduri mai jos citim : „prin grația statului burghezul este ceea ce este el”, aceștia sînt burghezii sacri ; alte șase rînduri mai jos : „Statul este status*-ul bur-

* — starea. — *Nota Trad.*

gheziei" — este vorba de burghezi obișnuiți; apoi urmează explicația: „statul” dă „posedanților” „cu titlul de feudă avutul stăpînit de ei”, așa încît „banii și bunurile” „capitaliștilor” sînt un „bun al statului” pe care acesta l-a dat ca „feudă” — aici este vorba de burghezi sacri. La sfîrșit acest stat atotputernic se transformă iarăși în „statul posedanților”, adică al burghezilor obișnuiți, ceea ce concordă cu pasajul următor: „Prin revoluție *burghezia* a devenit *atotputernică*” (pag. 156). Asemenea contradicții „sfîșietoare” și „însălmîntătoare” nici sfîntul Max nu ar fi fost în stare să le înjghebeze vreodată, și în orice caz nu s-ar fi încumetat să le dea publicității, dacă nu i-ar fi venit în ajutor cuvîntul german „Bürger”, pe care îl poate tîlmăci, după vrerea sa, cînd ca „citoyen”, cînd ca „bourgeois” și cînd ca „bun bürger” german.

Înainte de a trece mai departe, trebuie să relevăm încă două mari descoperiri în domeniul economiei politice, pe care naivul Stirner „le-a frămîntat” „în adîncul sufletului său” și care, asemenea „bucuriei tînarului” descrisă la pag. 17, sînt și ele „idei pure”.

La pag. 150 tot răul relațiilor sociale actuale se reduce la aceea că „bürgerii și muncitorii cred în «adevărul» banului”. Jacques le bonhomme își închipuie că stă în puterea „bürgerilor” și a „muncitorilor”, împrăstiați în toate țările civilizate ale lumii, ca într-o bună zi să consemneze în scris că „nu cred” în „adevărul banului”; el este chiar convins că, dacă această absurditate ar fi posibilă, s-ar putea ajunge astfel la vreun rezultat. El crede că orice literat berlinez ar putea să suprimă în propriul său cap „adevărul” lui dumnezeu sau al filozofiei hegeliene. Că banii sînt un produs necesar al unor anumite relații de producție și de schimb și că rămîn un „adevăr” atîta timp cît aceste relații există, aceasta, firește, nu-l privește cîtuși de puțin pe un om atît de sfînt ca sfîntul Max, care își îndreaptă privirile spre cer și întoarce lumii profane posteriorul său profan.

A doua descoperire se face la pag. 152 și constă în aceea că „muncitorul nu-și poate valorifica munca”, pentru că „încape pe mîna aceloră” care au primit „cu titlul de feudă” „un bun oarecare al statului”. Aceasta nu este decît explicarea în continuare a sus-citatei fraze de la pag. 151, unde s-a spus că statul stoarce toată vîlaga muncitorului. Cu acest prilej fiecare om „face” următoarea „reflexie simplă” (dacă „Stir-

ner" nu o face, nu este „cazul să ne mirăm”) : cum se explică oare că statul nu a dat „cu titlu de feudă” și „muncitorilor” un oarecare „bun al statului” ? Dacă sfântul Max și-ar fi pus această întrebare, el nu ar mai fi avut nevoie, probabil, de a sa construcție a „sacrei” burghezii, pentru că atunci ar fi văzut, fără doar și poate, ce relație există între posedanți și statul modern.

Datorită opoziției dintre burghezie și proletariat — acest lucru îl știe și „Stirner” — se ajunge la comunism. Dar *cum* se ajunge acolo, asta o știe *numai* „Stirner”.

„Muncitorii au în mînile lor cea mai formidabilă putere... ajunge ca ei să înceteze lucrul și să *considerare* ca proprietate a lor și ca obiect al consumului lor obiectele produse de ei. Acesta este sensul tulburărilor muncitorești care izbucnesc *ici-colo*” (pag. 153).

Tulburările muncitorești, care încă pe timpul împăratului bizantin Zenon au făcut necesară promulgarea unei legi speciale (Zenon, de novis operibus constitutio *), care „au izbucnit” în secolul al XIV-lea — jacquerie și răscoala lui Wat Tyler, în 1518 — evil may-day⁹² de la Londra — și în 1549 — marea răscoală a tăbăcarului Kett⁹³ —, iar apoi au dus la emiterea actului 15 din anul 2 și 3 al domniei lui Eduard al VI-lea și a unei serii de acte parlamentare similare; tulburările muncitorești care curînd după aceea, în 1640 și 1659 (8 insurecții într-un singur an), s-au produs la Paris și care, judecînd după legislația din acel timp, par a fi fost destul de frecvente în Franța și în Anglia cu începere din secolul al XIV-lea; războiul continuu pe care, începînd din 1770 în Anglia, iar de pe timpul revoluției și în Franța, muncitorii îl poartă cu violență și șiretenie împotriva burgheziei, — toate acestea există pentru sfântul Max numai „*ici-colo*”, în Silezia, Posnan, Magdeburg și Berlin, „după cum relatează ziarele germane”.

După cum își închipuie Jacques le bonhomme, obiectele odată produse ar continua mereu să existe ca obiect al „considerării” și al „consumului” și să se reproducă ca atare, chiar dacă producătorii „ar înceta lucrul”.

Ca și mai sus în problema banilor, bunul nostru bürger consideră și aici că „muncitorii” împrăștiați în toată lumea civilizată ar constitui o societate organizată, care nu are decît să ia o anumită hotărîre pentru a scăpa de toate greutățile. Sfântul Max nu știe, firește, că numai de la 1830 și pînă

* — ordonanță cu privire la muncile noi. — *Nota Trad.*

azi au fost întreprinse în Anglia cel puțin 50 de încercări, iar în momentul de față se mai face încă o încercare de a aduna pe toți muncitorii, fie și numai din Anglia, într-o asociație unică, și că factori cât se poate de empirici au zădărnicit realizarea tuturor acestor proiecte. El nu știe că chiar o minoritate a muncitorilor care se unește în vederea încetării lucrului se vede foarte curînd nevoită să recurgă la acțiuni revoluționare, lucru pe care l-ar fi putut afla din răscoala engleză din 1842 și, mai înainte chiar, din răscoala din Wales din 1839⁹⁴, an în care efervescența revoluționară printre muncitori și-a găsit pentru prima oară expresia deplină în proclamarea „lunii sfinte” concomitent cu înarmarea generală a poporului. Aici vedem iarăși cum sfântul Max caută mereu să impună oamenilor ideile sale absurde drept „sensul profund” al faptelor istorice (ceea ce îi reușește cel mult la impersonalul său „Cineva”), fapte istorice „cărora el le substituie sensul său și care în felul acesta trebuiau să ducă în mod inevitabil la o absurditate” (Wigand, pag. 194). De altfel nici unui proletar nu-i trece prin minte să-l întrebe pe sfântul Max care este „sensul” mișcării proletare sau ce ar trebui să se întreprindă în momentul de față împotriva burgheziei.

După această măreață ispravă, sfântul Sancho al nostru se întoarce la Maritornes a sa, trîmbișînd asurzitor :

„Statul se bazează pe sclavia muncii. Dacă munca devine liberă, statul piere” (pag. 153).

Statul modern, dominația burgheziei, se bazează pe *libertatea muncii*. Sfântul Max știe doar că el însuși a împrumutat — și nu o dată, dar în ce formă caricaturală! — din „Deutsch-Französische Jahrbücher” adevărul că o dată cu libertatea religiei, a statului, a gândirii etc., și deci „uneori” „tot așa” „poate și” a *muncii*, nu Eu devin liber, ci numai unul dintre asupritorii mei. Libertatea muncii este libera concurență dintre muncitori. Ca și în toate celelalte domenii, sfântul Max are mare ghinion și în economia politică. În toate țările civilizate munca a și devenit liberă : problema care se pune acum nu este aceea de a elibera munca, ci de a desființa (aufzuheben) această muncă liberă.

B. Comunismul

Sfântul Max numește comunismul „liberalism social”, pentru că știe foarte bine ce faimă proastă are cuvîntul liberalism

printre radicalii din 1842 și chiar la cei mai avansați liber-cugetători berlinezi⁹⁵. Această transformare îi dă totodată prilejul și curajul de a atribui „liberalilor sociali” fel de fel de păreri care nu au mai fost enunțate niciodată pînă la „Stirner” și a căror combatere trebuie să fie totodată și o combatere a comunismului.

Biruirea comunismului se efectuează printr-o serie de construcții, parte logice, parte istorice.

Prima construcție logică.

Deoarece „Noi vedem că am fost transformați în servitori ai egoștilor”, nu „trebuie” „să devenim și noi egoști...”, ci mai bine să facem în așa fel încît să nu existe de loc egoști. Noi vrem ca ei toți să devină calici, vrem ca nimeni să nu aibă nimic pentru ca «toți» să aibă. — Așa spun liberalii sociali. Dar cine este această persoană pe care voi o numiți «toți»? Este «societatea» (pag. 153).

Cu ajutorul citorva ghilimele, Sancho transformă aici pe „toți” într-o persoană, în societatea ca persoană, ca subiect = sfînta societate, Sacrul. Acum sfîntul nostru se simte în elementul său și poate să arunce asupra „Sacrului” toate flăcărilor miniei sale aprinse, ceea ce are drept urmare firească distrugerea comunismului.

Nu este cazul „să ne mirăm” că și aici sfîntul Max pune în gura „liberalilor sociali” ideile sale absurde, pretinzînd că ele ar constitui sensul cuvintelor *lor*. El identifică, în primul rînd, pe „a avea” (das „Haben”) ca proprietar privat cu „a avea” în general. În loc de a cerceta relațiile determinate existente între proprietatea privată și producție, în loc de a cerceta pe „a avea” ceva în calitate de proprietar funciar, rentier, comerciant, frabricant, muncitor — cu care ocazie ar fi constatat că „a avea” este un a avea foarte bine determinat și înseamnă comanda asupra muncii străine — el transformă toate aceste relații în „a avea ca atare” („die Habe”) *.

[...] liberalismul politic, care a făcut din „națiune” o proprietară supremă. Comunismul nu mai are deci „de suprimat” „proprietatea personală”, ci trebuie cel mult să niveleze împărțirea „feudelor”, să introducă aici principiul „egalității”. În problema societății ca „proprietară supremă” și aceea a „calicilor”, am recomanda sfîntului Max să citească, între altele, în „Égalitaire” din 1840:

„Proprietatea socială este o contradicție, dar bogăția socială este o consecință a comunismului. În opoziție cu modeștii moraliști burghezi,

* Aici lipsesc din manuscris 4 pagini, cuprinzînd sfîrșitul „primei construcții logice” și începutul celei de-a doua. — *Nota Red.*

Fourier repetă de sute de ori că răul social nu constă în faptul că unii au prea mult, ci în faptul că toți au prea puțin", din care cauză el și semnalează în „La fausse industrie” (Paris, 1835, pag. 410) „sărăcia boșajilor”.

Tot astfel, încă în 1839, deci înaintea „Garanțiilor” lui Weitling, în revista comunistă germană „Die Stimme des Volks” (nr. II, pag. 14), apărută la Paris, se spune :

„Proprietatea privată, mult lăudată, vrednică, duioasă, nevinovată «agoniseală privată», aduce vădite prejudicii belșugului vieții”.

Sfântul Sancho ia aici drept comunism ideile unor liberali care trec la comunism, precum și modul de a se exprima al unor comuniști care din motive foarte practice își expun vederile într-o formă cât se poate de diplomatică.

După ce „Stirner” a transmis „societății” proprietatea, toți membrii acestei societăți devin imediat pentru el niște coate-goale și niște calici, deși, chiar potrivit ideii *lui* despre ordinea comunistă, ei o „au” pe „proprietara supremă”. — Propunerea bine intenționată pe care el o adresează comuniștilor „de a face din cuvântul «calic» un titlu de cinste, așa cum revoluția a făcut un titlu de cinste din cuvântul «cetățean»”, este un exemplu izbitor de felul în care el confundă comunismul cu ceva demult dispărut. Revoluția „a făcut un titlu de cinste” chiar și din cuvântul „sansculotte”⁷⁷, în opoziție cu „honnêtes gens”, care în traducerea foarte improprie a sfântului Sancho s-au transformat în buni bürgeri. Această ispravă sfântul nostru o săvârșește pentru ca să se împlinească cele scrise în cartea prorocului Merlin despre cele trei mii trei sute de palme pe care omul care urmează să vină trebuie să și le tragă singur :

Es menester, que Sancho tu escudero
Se dé tres mil azotes, y tre cientos
En ambas sus valientes posaderas
Al aire descubiertas, y de modo
Que le escuezan, le amarguen y le enfaden.

(Don Quijote, tomo II, cap. 35) *

Sfântul Sancho afirmă că „ridicarea societății la rangul de proprietară supremă” ar fi „o a doua *jefuire* a persoanei în

* Va trebui să-și tragă singur Sancho
Trei mii trei sute bice pe-amîndouă
Vitezele lui buci de dinapoi,
Pe pielea goală-n așa chip, încît
Să-l usture, să-l doară și să-l ardă.

(Don Quijote, vol. II, cap. 35)

interesul omeniei", în timp ce în realitate comunismul nu e decît jefuirea, dusă pînă la capăt, a ceea ce „persoana a adunat prin jaf”. „Deoarece pentru el jaful este fără îndoială ceva reprobabil”, sfîntul Sancho „crede, de exemplu”, că „a înfierat” comunismul „chiar prin fraza” de mai sus („Cartea”, pag. 102). „Din moment ce” „Stirner” „a simțit” în comunism „chiar jaful”, „nu se putea ca el să nu fie cuprins de un sentiment de «adîncă repulsie» și «dreaptă indignare» împotriva lui” ! (Wigand, pag. 156). Îl somăm pe „Stirner” să ne indice măcar un singur burghez care, vorbind despre comunism (sau cartism)⁰⁴, să nu ne fi oferit cu multă emfază aceeași platitudine. Comunismul va săvîrși fără îndoială un „jaf” asupra a ceea ce burghezul consideră ca „personal”.

Primul corolar.

Pag. 349 : „Liberalismul a proclamat chiar de la început că prin însăși esența sa omul trebuie să fie nu *proprietate*, ci *proprietar*. Deoarece aici era vorba de Om, și nu de individul luat în parte, problema cuantumului bunurilor proprii, adică tocmai ceea ce prezintă un interes deosebit pentru diferenții indivizi, a fost lăsată la aprecierea acestora. De aceea la stabilirea acestui quantum egoismul diferenților indivizi și-a găsit cîmp liber și a pornit pe calea unei concurențe deșănțate”.

Aceasta înseamnă : liberalismul, adică proprietarii privați liberali au dat proprietății private la începutul revoluției franceze o aparență liberală, proclamînd că ea constituie un drept al omului. La aceasta i-a împins însăși poziția lor de partid revoluționar ; ei au fost chiar nevoiți nu numai să acorde masei populației rurale franceze dreptul de proprietate, ci să-i și dea posibilitatea de a-și însuși o proprietate reală, și au putut să facă toate acestea pentru că astfel „cuan-tumul” bunurilor lor proprii, care-i interesa în primul rînd, a rămas neatins și chiar a căpătat o asigurare trainică. — Aici mai aflăm că, după părerea sfîntului Max, concurența ia naștere din liberalism, ceea ce este o palmă pe care el o aplică pe obrazul istoriei, ca răzbunare pentru palmele pe care — după cum am văzut mai sus — a trebuit să și le tragă singur. „Explicarea mai precisă” a principiilor pe care, după cum spune el, liberalismul „le proclamă *chiar de la început*”, o găsim la Hegel, care în 1820 a enunțat ideea următoare :

„În raport cu lucrurile exterioare este rațional” (adică mi se cuvine mie ca rațiune, ca om) „să am proprietate... Ce și *cît* anume posed este, prin urmare, ceea ce ține de domeniul accidentalului juridic” („Filozofia dreptului”, § 49).

Pentru Hegel e caracteristic faptul că el transformă fraza burghezului într-o noțiune reală, în esența proprietății, lucru pe care „Stirner” îl imită cu fidelitate. Pe considerentele de mai sus, sfântul Max își întemeiază acum o altă afirmație, și anume că comunismul

„a pus întrebarea *cît* anume să posedăm și a răspuns că omul trebuie să aibă atît cît îi trebuie. Va putea oare egoismul meu să se mulțumească cu aceasta?... Nu, eu trebuie să posed atît cît sint în stare să-mi însușesc” (pag. 349).

Înainte de toate trebuie să remarcăm aici că comunismul nu a pornit cîtuși de puțin de la § 49 al „Filozofiei dreptului” a lui Hegel, cu formula sa „ce și cît”. În al doilea rînd, „Comunismului” nici nu-i trece prin mințe să dea „Omului” ceva, deoarece „Comunismul” nu consideră cîtuși de puțin că „Omului” „îi trebuie” ceva, afară numai de o succintă analiză critică. În al treilea rînd, el atribuie comunismului noțiunea a „ceea ce trebuie”, în sensul pe care burghezul contemporan o atribuie acestui cuvînt, și introduce astfel o distincție care, dat fiind caracterul ei meschin, nu poate avea o semnificație decît în societatea de azi și în reflectarea ei ideală, în asociația stirneriană a „clăntăilor izolați” și a croitoreșelor libere. „Stirner” a dat dovadă iarăși că știe „să pătrundă” profund esența comunismului. În sfîrșit, în revendicarea sa de a poseda atît cît este în stare să-și însușească (dacă nu cumva este vorba aici de obișnuita frază burgheză că fiecare trebuie să aibă atît cît poate să adune și fiecare trebuie să se bucure de dreptul de liberă agonisire), sfîntul Sancho presupune că societatea comunistă este gata înfăptuită și că aceasta îi dă lui posibilitatea să-și dezvolte și să-și manifeste în voie „aptitudinile”, ceea ce, ca și înseși „aptitudinile” sale, nu depinde cîtuși de puțin numai de el, ci și de relațiile de producție și de schimb în care trăiește. (Comp. mai jos capitolul intitulat „Asociația”). De altfel sfîntul Max nu procedează nici el potrivit doctrinei sale, deoarece de-a lungul întregii sale „Cărți” vedem că lui „îi trebuie” și folosește o serie de lucruri pe care nu „a fost în stare” „să și le însușească”.

Al doilea corolar.

„Dar reformatorii sociali Ne predică un drept social. Aici individul devine sclav al societății” (pag. 246). „După părerea comuniștilor, fiecare trebuie să se bucure de drepturile eterne ale omului” (pag. 238).

Despre expresiile : drept, muncă etc., așa cum sînt folosite de autorii proletari, și despre felul în care critica trebuie să se comporte față de ele, vom vorbi la capitolul „Adevăratul socialism” (vezi vol. II). În ceea ce privește dreptul, alături de mulți alții, am subliniat opoziția comunismului față de drept, atît față de dreptul politic și privat cît și față de dreptul sub forma lui cea mai generală ca drept al omului. Vezi „Deutsch-Französische Jahrbücher”, unde privilegiile, prerogativele sînt considerate ca ceva corespunzător proprietății private legate de existența stărilor sociale, iar dreptul ca ceva corespunzător condițiilor concurenței, ale proprietății private libere (pag. 206 și altele) ; înseși drepturile omului sînt considerate ca un privilegiu, iar proprietatea privată ca un monopol. Critica dreptului este pusă apoi în legătură cu filozofia germană și prezentată ca un corolar al criticii religiei (pag. 72) ; totodată se subliniază că axiomele juridice care trebuie, chipurile, să ducă la comunism reprezintă axiome ale proprietății private, iar dreptul general de posesiune premisa imaginară a dreptului de proprietate privată (pag. 98, 99)⁹⁶.

De altfel numai unui belfer berlinez putea să-i treacă prin minte să opună lui Babeuf cele spuse mai sus și să-l considere pe acesta ca reprezentant teoretic al comunismului. „Stirner” însă nu se jenează să susțină la pag. 247 că comunismul, care afirmă

„că toți oamenii au de la natură drepturi egale, își infirmă propria sa teză spunînd că oamenii nu au de la natură nici un fel de drepturi. Căci el nu vrea, de pildă, să admită că părinții au drepturi asupra copiilor ; el desființează familia. În genere, acest principiu revoluționar sau babuvist (comp. «Comuniștii în Elveția», raport întocmit de o comisie, pag. 3) se bazează în întregime pe o concepție religioasă, adică falsă”.

În Anglia sosește un yankeu și, în persoana judecătorului de pace, se lovește aici de un obstacol care îl împiedică să-și biciuiască sclavul. El exclamă indignat : Do you call this a land of liberty, where a man can't larrup his nigger ? *

Sfîntul Sancho se blamează aici de două ori. În primul rînd, în faptul că copiii li se recunosc față de părinți „drepturi egale de la natură” și că părinților și copiilor li se recunosc drepturile *egale* ale omului el vede o desființare a „drepturilor egale ale oamenilor”. În al doilea rînd, două

* — Numiți țară a libertății o țară în care un om nu poate să-l bată pe negrul său ? — *Nota Trad.*

pagini mai sus, Jacques le bonhomme spune că statul nu se amestecă atunci când tatăl își bate fiul, pentru că el, statul, recunoaște dreptul de familie. De aici rezultă că ceea ce Stirner prezintă, pe de o parte, ca drept privat (dreptul familial), el încadrează, pe de altă parte, printre „drepturile egale de la natură ale omului”. În încheiere, el ne mărturișește că îl cunoaște pe Babeuf numai din raportul lui Bluntschli, iar în acest raport al său Bluntschli, la rîndul său, mărturișește la pag. 3 că toate datele de care dispune provin de la bravul L. Stein, doctor în drept⁹⁷. Temeinicia cunoștințelor sfîntului Sancho în materie de comunism reiese din pasajul citat. După cum sfîntul Bruno este misitul său în materie de revoluție, așa sfîntul Bluntschli e misitul său în materie de comunism. Așa stînd lucrurile, nu trebuie să ne mire dacă în proaspătul nostru „cuvînt al domnului”, cîteva rînduri mai jos, lozinca revoluționară fraternité se reduce la „egalitatea copiilor lui dumnezeu” (în ce dogmatică creștină se vorbește despre egalité ?).

Al treilea corolar.

Pag. 414 : Pentru că principiul colectivismului culminează în comunism, comunismul = „apoteoza statului iubirii”.

Din statul iubirii, fabricat chiar de sfîntul Max, acesta deduce aici comunismul, care tocmai de aceea rămîne un comunism exclusiv stirnerian. Sfîntul Sancho nu cunoaște decît una din două : ori egoismul, ori pretenția la ajutorul aproapelui, la îndurare, la pomenile oamenilor. În afara acestei dileme și mai presus de ea nu există pentru el nimic.

A treia construcție logică.

„Deoarece în societate se observă racile dintre cele mai grave, „asupriți” (!) „în special” (!) „se gîndesc că vinovată de toate acestea este societatea și își propun să descopere adevărata societate” (die rechte Gesellschaft) (pag. 155).

„Stirner”, dimpotrivă, „își propune” să descopere „o societate care să fie pe placul” *lui* (die ihm rechte), societatea sfîntă, societatea ca întruchipare a Sacrului. Cei care sînt azi „asupriți” „în societate” nu „se gîndesc” decît cum să înfăptuiască o societate care să fie pe placul lor (die ihnen rechte), în care scop este necesar ca înainte de toate să fie desființată, pe baza forțelor productive existente, societatea

actuală. Dacă, e. g. *, la o mașină „se observă racile grave”, de pildă dacă nu vrea să funcționeze, iar cei care au nevoie de această mașină, de exemplu pentru a face bani, găsesc că racila rezidă chiar în mașină și se străduiesc s-o modifice etc. etc., înseamnă, după părerea sfintului Sancho, că ei nu-și propun să *repare* (*zurechtrücken*) mașina pentru ei, ci să descopere *adevărata* (*die rechte*) mașină, mașina sfântă, mașina ca întruchipare a Sacrului, Sacrul ca mașină, mașina în ceruri. „Stirner” îi sfătuiește să caute vina „în ei înșiși”. Nu este oare vina lor că ei au nevoie, de pildă, de sapă și de plug? Nu ar putea ei oare să sădească cartofii în pământ și să-i scoată de acolo cu miinile goale? În legătură cu aceasta, sfintul le ține, la pag. 156, următoarea predică:

„Este un fenomen foarte vechi că mai întâi omul caută să găsească vina oriunde, numai nu în el însuși, adică el o caută în stat, în egoismul bogaților, a cărui existență însă constituie tocmai vina noastră”.

„Asupritul” care caută „în stat” „vina” existenței pauperismului este, după cum am văzut mai sus, chiar Jacques le bonhomme în persoană. În al doilea rând, „asupritul” care se mulțumește să afirme că „vina tuturor relelor” trebuie să fie căutată în „egoismul bogaților” nu este nici el altcineva decât tot Jacques le bonhomme. Date mai precise cu privire la ceilalți asupriți, el ar fi putut să afle din „Facts and Fictions” ** ale croitorului și doctorului în filozofie John Watts și din „Poor Man’s Companion” *** al lui Hobson. Și, în al treilea rând, cine este purtătorul „vinei noastre?” Poate copilul de proletar, care se naște scrofulos și pe care părinții săi îl cresc cu opiu, iar la șapte ani îl trimit la fabrică, sau poate muncitorul izolat, căruia i se pretinde aici „să se răzvrătească” de unul singur împotriva pieței mondiale, sau poate fata care trebuie ori să moară de foame, ori să se prostitueze? Nicidecum! Singurul purtător al acestei vini este acela care caută „în sine însuși” „toată vina”, adică „vina” întregii ordini actuale din lume, deci nimeni altul decât iarăși Jacques le bonhomme. „Acesta nu e decât fenomenul foarte vechi „al introspecției și pocăinții creștine în forma germană speculativă, cu frazeologia ei idealistă, în care Eu, om real, trebuie să schimb nu realitatea, ceea ce aș putea să

* — exempli gratia — de exemplu. — *Nota Trad.*

** „Fapte și ficțiuni”. — *Nota Trad.*

*** „Prietenul săracilor”. — *Nota Trad.*

fac numai în colaborare cu alții, ci trebuie să mă schimb lângă mine însumi. „Este lupta interioară a scriitorului cu sine însuși” („Sfânta familie”, pag. 122, comp. pag. 73, 121 și 306) *.

Așadar, după părerea sfântului Sancho, cei asupriți de societate caută adevărata societate. Dacă el ar fi fost consecvent, ar fi trebuit ca și cei care „caută în stat vina” răului — și doar la el este vorba de *aceleași* persoane — să pornească în căutarea *adevăratului stat*. Lucrul acesta însă nu-i convine, fiindcă a auzit că comuniștii vor să desființeze statul. El trebuie să construiască acum această desființare a statului, treabă pe care sfântul Sancho o aranjează tot cu ajutorul „măgărușului” său, apozitia, într-un mod „cît se poate de simplu” :

„Deoarece muncitorii se află într-o *stare de plîns (Notstand)*, actuala *stare de lucruri (Stand der Dinge)*, adică *statul (Staat) (status = stare)*, trebuie să fie desființat” (ibid.).

Așadar :

Stare de plîns = actuala stare de lucruri.
Actuala stare de lucruri = stare [Stand]
Stare (Stand) = status.
Status = stat.
Concluzie : starea de plîns = stat

Ce poate „fi mai simplu” ? „E de mirare numai” că burghezii englezi de la 1688 și burghezii francezi de la 1789 nu „au ajuns” la aceleași „considerații” și egalități „simple”, deși pe vremea aceea egalitatea starea = status = statul era adevărată într-o măsură mai mare decît azi. De aici urmează că, peste tot unde există o „stare de plîns”, „Statul”, care, firește, este același în Prusia și în America de Nord, trebuie să fie desființat.

După obiceiul său, sfântul Sancho ne oferă acum cîteva maxime solomonice.

Maxima solomonică nr. I.

Pag. 163 : „Că societatea nu este un Eu care să poată da etc., ci un instrument de pe urma căruia putem să tragem foloase ; că noi nu avem îndatoriri sociale, ci numai interese sociale ; că noi nu sîntem datori să aducem sacrificii societății, iar dacă uneori aducem asemenea sacrificii

* Vezi și K. Marx și F. Engels, Opere, vol. 2, E.S.P.L.P. 1958, pag. 92, 58—59, 216—217. — Nota Red.

ne avem în vedere pe Noi Înșine, la aceasta nu se gîndesc liberalii sociali, deoarece ei sînt prizonierii principiului religios și dau dovadă de mult zel în năzuința lor spre o... societate sfîntă.

De aici rezultă următoarele „pătrunderi” în esența comunismului :

1) Sfîntul Sancho a uitat cu totul că tocmai El a fost acela care a transformat „societatea” într-un „Eu” și că de aceea se află numai în propria sa „societate” ;

2) El crede că comuniștii așteaptă ca „societatea” să le „dea” ceva, pe cînd în realitate ei vor cel mult să-și creeze o societate ;

3) înainte ca societatea să înceapă să existe, el o transformă într-un instrument de pe urma căruia vrea să tragă foloase, fără ca el împreună cu alți oameni, prin relațiile lor sociale reciproce, să fi creat o societate, adică însuși acest „instrument” ;

4) el crede că în societatea comunistă ar putea fi vorba de „îndatoriri” și „interese”, de cele două laturi complementare ale unei opoziții care există numai în societatea burgheză (sub paravanul interesului, burghezul care raționează interpune totdeauna ceva străin între persoana sa și propria sa manifestare de viață, procedeu care apare într-o formă cu adevărat clasică la Bentham, al cărui nas trebuie mai întii să aibă un anumit interes înainte de a se hotărî să adulmece. Comp. cele spuse în „Carte” despre *dreptul* asupra nasului propriu, pag. 247) ;

5) Sfîntul Max crede că comuniștii ar vrea „să aducă sacrificii” „societății”, pe cînd în realitate ei nu vor să sacrifice decît societatea actuală ; în cazul acesta, conștiința lor că lupta dusă de ei este o luptă comună a tuturor oamenilor pentru care regimul burghez a devenit prea strîmt ar trebui să fie calificată de el drept un sacrificiu pe care și-l aduc lor înșiși ;

6) afirmațiile că liberalii sociali sînt prizonierii principiului religios și

7) că ei năzuiesc spre o societate sfîntă au fost spulberate mai sus. Am văzut de asemenea cît de „zelos” este sfîntul Sancho în năzuința sa de „a stabili” „societatea sfîntă” pentru a putea combate cu ajutorul ei comunismul.

Maxima solomonică nr. II

Pag. 277 : „Dacă interesul pentru problema socială ar fi mai puțin stăpînit de patimă și mai puțin orb, atunci *oamenii*... ar înțelege

că o societate nu se poate înnoi atîta timp cît cei care o compun și o constituie rămîn așa cum au fost înainte”.

„Stirner” crede aici că proletarii comuniști care revoluționează societatea și care așează relațiile de producție și forma relațiilor de schimb pe o bază nouă, adică le întemeiază pe ei înșiși ca oameni noi, pe noul lor mod de viață, rămîn „așa cum au fost înainte”. Propaganda neobosită pe care o desfășoară acești proletari, discuțiile pe care le poartă zilnic între ei dovedesc în suficientă măsură cît de puțin vor ei să rămînă „așa cum au fost înainte” și în genere cît de puțin vor ei ca oamenii să rămînă „așa cum au fost înainte”. Ei ar rămîne „așa cum au fost înainte” numai în cazul cînd împreună cu sfîntul Sancho „ar căuta vina în ei înșiși”; ei știu însă prea bine că numai în împrejurări schimbate vor înceta să fie „așa cum au fost înainte” și de aceea sînt pătrunși de hotărîrea ca la prima posibilitate să schimbe aceste împrejurări. În activitatea revoluționară, schimbarea Eului propriu coincide cu transformarea împrejurărilor. Măreața maximă citată de noi este explicată printr-un exemplu tot atît de măreț, care este luat, firește, tot din lumea „Sacralui”.

„Dacă, de pildă, din poporul evreu trebuia să se nască o societate care să răspîndească o nouă credință pe pămînt, *acești apostoli* nu puteau să rămînă farisei”.

Primii creștini = o societate pentru răspîndirea credinței (întemeiată anno I).
= Congregatio de propaganda fide* (întemeiată anno 1640)⁹⁸.

Anno I = Anno 1640

Această societate care

trebuie să se nască = Acești apostoli.

Acești apostoli = Neevrei

Poporul evreu = Farisei

Creștinii = Nefarisei

= Nu poporul evreu

Ce poate fi mai simplu ?

Sprînjit pe aceste egalități, sfîntul Max rostește calm mărețele cuvinte istorice :

„Departa de a urmări să se dezvolte pe ei înșiși, oamenii au vrut în totdeauna să alcătuiască o societate”.

* — Congregația pentru răspîndirea credinței. — *Nota Trad.*

Departate de a voi să alcătuiască o societate, oamenii au făcut totuși în așa fel încît societatea s-a dezvoltat, pentru că întotdeauna ei au vrut să se dezvolte numai ca indivizi izolați, și de aceea au ajuns la o dezvoltare proprie numai în și prin societate. De altfel numai unui sfînt de teapa lui Sancho al nostru poate să-i treacă prin minte să separe dezvoltarea „oamenilor” de dezvoltarea „societății” în care trăiesc ei și să-și continue apoi fanteziile pornind de la această bază fantezistă. La aceasta trebuie adăugat că el și-a uitat teza inspirată de sfîntul Bruno și în care, ceva mai sus, a pus în fața oamenilor cerința morală ca ei să se schimbe pe ei înșiși și prin aceasta să-și schimbe și societatea lor, teză în care el a identificat, prin urmare, dezvoltarea oamenilor cu dezvoltarea societății lor.

A patra construcție logică.

La pag. 156 el atribuie comuniștilor, în opoziție cu cetățenii statului, următoarele cuvinte :

„Esența Noastră” (!) „nu constă în aceea că Noi sîntem cu toții copii egali ai statului” (!), „ci în aceea că Noi toți existăm unul pentru altul. Noi sîntem toți egali prin faptul că Noi toți existăm unul pentru altul, că fiecare muncește pentru altul, că fiecare dintre Noi este un muncitor”. El pune un semn de egalitate între „a exista ca muncitor” „și existența fiecăruia dintre Noi numai datorită altuia”, astfel încît altul „muncește, bunăoară, pentru a mă îmbrăca, Eu pentru a satisface nevoia lui de plăceri, el pentru a mă hrăni, Eu pentru a-l instrui. Așadar, participarea noastră la munca tuturor este demnitatea Noastră și egalitatea Noastră. — Ce folos ne aduce Nouă calitatea de cetățean? Poveri. Dar cum este prețuită munca Noastră? Cît mai ieftin cu putință... Ce ne puteți opune nouă? Nimic altceva decît muncă!” „Numai pentru muncă sîntem datori să vă dăm o recompensă”; „numai în funcție de foloasele pe care Voi Ni le aduceți” „aveți un drept asupra Noastră”. „Noi vrem ca Voi să Ne prețuiți numai în măsura în care Noi Vă dăm ceva; dar și pe Voi vă vom prețui după același criteriu”. „Prețuirea este în funcție de faptele care prezintă pentru Noi o valoare oarecare, adică de muncile de folos general... Cel care face ceva folositor nu trebuie să fie mai prejos de nimeni, sau cu alte cuvinte: toți muncitorii (utili societății) sînt egali. Deoarece însă muncitorul valorează cît i se plătește, plata trebuie să fie și ea egală” (pag. 157, 158).

La „Stirner” „comunismul” începe prin a căuta „esența”; asemenea bravului „tînăr”, el nu vrea decît „să pătrundă dincolo de lucruri”. Pe sfîntul nostru, bineînțeles, nu-l privește cituși de puțin faptul că comunismul este în cel mai înalt grad o mișcare practică, care urmărește scopuri practice cu mijloace practice, și că poate numai în Germania, luînd atitudine împotriva filozofilor germani, el își îngăduie

să se ocupe un moment de problema „esenței”. Acest „comunism” stirnerian, stăpînit de un asemenea dor după „esență”, ajunge de aceea numai la o categorie filozofică, la „existența unuia pentru altul”, categorie care, cu ajutorul citorva egalități forțate :

Existența unuia
 pentru altul ⇒ existență numai dato-
 rită altuia
 = existență ca muncitor
 ⇐ domnia universală a
 muncii

este adusă apoi ceva mai aproape de lumea empirică. De altfel îl invităm pe sfântul Sancho să ne arate, de exemplu, la Owen (care, ca reprezentant al comunismului englez, poate fi considerat tot atît de reprezentativ pentru „comunism” ca, de pildă, necomunistul Proudhon,* din lucrările căruia au fost extrase și înjghebate majoritatea tezelor citate mai sus), un singur pasaj în care să întîlnim măcar un singur cuvînt din aceste teze despre „esență”, despre domnia universală a muncii etc. De altfel nu este nevoie să căutăm atît de departe. În nr. 3 al revistei comuniste germane „Die Stimme des Volkes”, citată mai sus, găsim următoarele :

„Ceea ce se numește astăzi muncă este numai o părțică infimă a uriașului și vastului proces de producție ; *religia și morala* acordă denumirea de *muncă* numai genurilor respingătoare și periculoase de producție și nu se dau în lături să le înfrumusețeze cu tot felul de maxime în chip de binecuvîntări (sau de formule magice) : «A munci în sudoarea frunții» — ca încercare de la Dumnezeu ; «munca face viața plăcută» — ca încurajare etc. Dînd dovadă de prudență, morala lumii în care trăim se ferește să califice drept muncă activitatea oamenilor în manifestările ei amuzante și libere. Morala detestă această latură a vieții, cu toate că și ea, această latură, face parte din procesul de producție. Morala o detestă bucuros, calificînd-o drept vanitate, plăcere deșartă, voluptate. Comunismul a demascat această predicatorie ipocrită, această morală jalnică”.

Ca domnie universală a muncii, întregul comunism a fost redus de sfîntul Max la principiul salariului egal, descoperire care se repetă apoi în următoarele trei „refracții”. La

* [Notă de subsol, scoasă de autori :] Proudhon, pe care încă în 1841 revista muncitorească comunistă „La fraternité” îl criticase cu toată asprimea pentru concepția sa despre salariul egal, pentru lucrător în general și pentru alte prejudecăți economice care se întîlnesc la acest autor eminent de la care comuniștii nu au preluat nimic altceva decît critica pe care o face proprietății.

pag. 351 : „Împotriva concurenței se ridică principiul societății calicilor, *împărțeala*. Dar nu se cade oare ca Eu, care sînt foarte capabil, să am un avantaj față de cel incapabil?” Mai departe, la pag. 363, el vorbește despre o „taxă generală asupra activității omenești în societatea comunistă”. Și, în sfîrșit, la pag. 350 el atribuie comuniștilor ideea că „munca” ar fi „singurul bun” al oamenilor. Așadar, sfîntul Max introduce în comunism din nou proprietatea privată sub dubla ei formă, ca împărțeală și ca muncă salariată. Ca și în considerațiile sale anterioare despre „jaf”, sfîntul Max prezintă și aici cele mai banale și mai mărginite idei burgheze drept „propriile” sale „pătrunderi” în esența comunismului. El a dovedit că este întru totul demn de cinstea de a învăța de la Bluntschli. Ca mic-burghez autentic, sfîntul Max se teme că el, om „foarte capabil”, „nu va avea nici un avantaj față de cel incapabil”, deși mai mult ca de orice ar trebui să se teama că va fi lăsat la propriile sale „capacități”.

În treacăt fie zis, omul nostru „foarte capabil” își închipuie că proletarilor le sînt indiferente drepturile cetățenești, deși în prealabil a presupus că ei se *bucură* de aceste drepturi. Tot astfel și-a închipuit el mai sus că burghezului i-ar fi indiferentă forma de guvernămînt. Pentru muncitorii importanța drepturilor cetățenești, adică a drepturilor de cetățeni *activi* ai statului, este atît de mare, încît acolo unde ei se *bucură* de asemenea drepturi, de pildă în America, ei „trag foloase” de pe urma lor, iar acolo unde sînt lipsiți de drepturi cetățenești, ei vor să le dobîndească. Compară dezbaterile muncitorilor din America de Nord în cadrul a nenumărate mitinguri, întreaga istorie a cartismului englez, precum și aceea a comunismului și a reformismului francez.

Primul corolar.

„Muncitorul, pătruns de conștiința că esențialul în el este calitatea de muncitor, se ține departe de egoism și se supune supremației unei societăți a muncitorilor, așa cum bürgerul era devotat” (!) „statului concurenței” (pag. 162).

Dar muncitorul nu este pătruns decît de conștiința faptului că, din punctul de vedere al burghezului, esențialul în el este faptul că e muncitor, care de aceea își poate manifesta forța și împotriva burghezului ca atare. Cele două descoperiri ale sfîntului Sancho, „devotamentul bürgerului” și „statul concurenței”, nu pot fi înregistrate decît ca noi dovezi cu privire la „capacitatea” omului nostru „foarte capabil”.

Al doilea corolar.

„Comunismul trebuie să-și propună înfăptuirea «binelui tuturor». Aceasta pare a însemna într-adevăr că nimeni nu trebuie să rămână obișnuit. Care va fi însă acest bine? Oare binele este unul și același pentru toți? Oare toți simt aceeași satisfacție în aceleași condiții?... Dacă este așa, înseamnă că este vorba de «binele adevărat». Dar nu ajungem Noi oare prin aceasta tocmai la punctul în care religia își începe dominația ei tiranică?... Societatea a decretat că cutare bine este «binele adevărat» și că acest bine se numește, de pildă, *plăcere dobândită prin muncă cinstită*, pe când Tu ai prefera lenevia plină de plăceri; în acest caz societatea... s-ar feri pe bună dreptate să-ți procure ceea ce constituie pentru Tine binele. Proclamând binele tuturor, comunismul nimicește tocmai bunăstarea acelor care pînă acum au trăit din rente etc.” (pag. 411, 412).

„Dacă este așa”, rezultă de aici următoarele egalități :
 Binele tuturor = comunismul
 = Dacă este așa, înseamnă că
 = este unul și același bine pentru toți
 = Egala bunăstare a tuturor în aceleași condiții.
 = Binele adevărat.
 = (Binele sacru, Sacrul, domnia Sacrului, ierarhie).
 = Dominația tiranică a religiei.
 Comunism = Dominația tiranică a religiei.

„Aceasta pare a însemna într-adevăr” că „Stirner” a spus aici despre comunism exact ceea ce a spus pînă acum despre toate celelalte lucruri.

Cît de profund „a pătruns” sfântul nostru esența comunismului reiese de asemenea din faptul că el atribuie comunismului intenția de a voi să înfăptuiască „plăcerea dobîndită prin muncă cinstită” drept „binele adevărat”. Cine, în afară de „Stirner” și de cîțiva cizmari și croitori din Berlin, se gîndește la „plăcerea dobîndită prin muncă cinstită” *, atribuind în plus aceste cuvinte comuniștilor, la care dispare însăși baza acestei întregi opoziții dintre muncă și plăcere! Sfîntul nostru moralist poate fi liniștit în această privință. „Dobîndirea prin muncă cinstită” îi va fi lăsată lui, precum și celor pe care, fără să-și dea seama, el îi reprezintă, micilor săi mese-

* [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori:] Cine, în afară de Stirner, ar fi în stare să pună în gura proletarilor revoluționari și amoralii asemenea nerozii moraliste, a proletarilor care, așa cum știe toată lumea civilizată (din care, firește, nu face parte Berlinul, care nu este decît cult), au intenția nelegiuită de a-și cuceri „plăcerea” în loc „s-o dobîndească prin muncă cinstită” ?

riași, ruinați de libertatea industriei și „revoltați” din punct de vedere moral. „Lenevia plină de plăceri” aparține și ea întru totul celei mai triviale concepții burgheze. Incununarea întregii fraze analizate o constituie însă „ingeniosul” argument burghez după care comuniștii vor să nimicească „bunăstarea” rentierului și totuși vorbesc despre „bunăstarea tuturor”. „Stirner” crede, așadar, că în societatea comunistă vor mai exista rentieri a căror „bunăstare” va trebui să fie nimicită. El susține că „bunăstarea” *rentierului* ar fi o bunăstare inerentă indivizilor care în momentul de față sînt rentieri, că ea nu poate fi separată de individualitatea lor; el își închipuie că pentru acești indivizi nu ar putea să existe o altă „bunăstare” decît cea condiționată de existența lor de rentieri. El mai crede de asemenea că societatea ar putea fi organizată pe baze comuniste în condiții cînd mai are încă de luptat împotriva rentierilor și celor de teapa lor*. Comuniștii nu-și fac, bineînțeles, nici o problemă de conștiință din răsturnarea dominației burghezilor și din nimicirea bunăstării lor de îndată ce le va sta în putere s-o facă**. Lor nu le pasă de loc dacă această „bunăstare”, comună dușmanilor lor și condiționată de relațiile de clasă, se adresează și ca „bunăstare” personală unui sentimentalism pe care aceștia, în mărginirea lor, îl presupun.

Al treilea corolar.

La pag. 190 vedem că în societatea comunistă „grija renaște sub forma muncii”.

Bunul bürger „Stirner”, care se și bucură la gîndul că în comunism va întîlni iarăși draga lui „grijă”, s-a cam înșelat

* [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori:] Și, în încheiere, el se adresează comuniștilor cu pretenția morală ca ei să îngăduie rentierilor, negustorilor, industriașilor etc. să-i exploateze nestingheriți și în vecii vecilor, deoarece nu pot desființa această exploatare fără să distrugă în același timp și „bunăstarea” acestor domni! Jacques le bonhomme, care își asumă aici rolul de campion al marilor burghezi, se poate scuti de osteneala de a ține comuniștilor predici moralizatoare, pe care ei le pot auzi zilnic, într-o executare mult mai reușită, de la „bunii” săi „bürgeri”.

**[În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori:] ...și tocmai de aceea nu-și fac probleme de conștiință, pentru că „bunăstarea tuturor” ca „indivizi capabili” este mai presus decît „bunăstarea” claselor sociale de pînă acum. „Bunăstarea” de care rentierul se bucură ca *rentier* nu este „bunăstarea” individului ca atare, ci bunăstarea rentierului, ea nu este o bunăstare individuală, ci o bunăstare generală în cadrul unei clase.

de data aceasta. „Grija” nu e altceva decît starea de teamă și de apăsare sufletească care în mediul mic-burghez însoțește în mod necesar munca, activitatea jalnică pentru asigurarea unui câștig jalnic. „Grija” prosperă, în forma ei cea mai pură, în viața bravului bürger german, la care are un caracter cronic și este totdeauna „identică cu ea însăși”, jalnică și demnă de dispreț, în timp ce mizeria proletariatului îmbracă o formă acută, violentă, îl împinge la o luptă pe viață și pe moarte, îl revoluționează și de aceea generează nu „grijă”, ci pasiune. Dacă comunismul vrea să desființeze atît „grija” bürgerului cît și mizeria proletarului, se înțelege de la sine că el nu o poate face fără a suprima (aufheben) cauza amîndurora, adică fără a suprima „munca”.

Trecem acum la *construcțiile istorice* ale comunismului

Prima construcție istorică.

„Cît timp pentru onoarea și demnitatea oamenilor a fost suficientă credința, nu se putea obiecta nimic împotriva oricărei munci, oricît de istovitoare ar fi fost ea”. — „Clasele asuprite au putut să suporte toată mizeria situației lor numai atîta timp cît au fost creștine” (cel mult se poate spune că au fost creștine atîta timp cît au suportat mizeria situației lor), „fiindcă creștinismul” (care stă în spatele lor cu bita în mină) „înăbușă în fașă murmurele și revolta lor” (pag. 158).

„De unde știe «Stirner» atît de bine” ce au putut să facă clasele asuprite, aceasta o aflăm din nr. I al publicației „Allgemeine Literatur-Zeitung”, unde „critica sub înfățișarea unui legător de cărți”⁹⁹ citează următorul pasaj dintr-o carte neînsemnată :

„Pauperismul modern a căpătat un caracter politic ; în timp ce cerșetorul de altădată își suporta cu resemnare soarta și considera că aceasta este *voința lui Dumnezeu, calicul* de azi se întreabă dacă va fi nevoit să trăiască toată viața în sărăcie numai pentru că întîmplător s-a născut în zdrențe”.

Datorită acestei puternice influențe a creștinismului, eliberarea iobagilor a fost însoțită de cele mai sîngeroase și mai înverșunate lupte îndreptate tocmai împotriva feudalilor *clerici*, și a fost înfăptuită în pofida tuturor murmurilor și în pofida indignării creștinismului întruchipat în popi (comp. Eden, „History of the Poor”¹⁰⁰, Book I ; Guizot, „Histoire de la civilisation en France” ; Monteil, „Histoire des Français des divers états” etc. etc.), iar pe de altă parte clerul de rînd, în special la începutul evului mediu, a instigat pe iobagi la „murmure” și la „revoltă” împotriva seniorilor feudali laici

(comp., printre altele, cunoscutele capitulare ale lui Carol cel Mare). Compară de asemenea cele spuse mai sus despre „clasele asuprite” și răscoalele lor din secolul al XIV-lea, atunci când a fost vorba de „tulburările muncitorești care izbucnesc aici-colo”.

Formele de altă dată ale răscoalelor muncitorești erau legate de treapta atinsă, în fiecare caz, în dezvoltarea muncii și a formei corespunzătoare de proprietate; insurecția direct sau indirect comunistă e legată de marea industrie. În loc de a cerceta această vastă istorie, sfântul Max realizează o trecere sacră de la clasele asuprite *răbdătoare* la clasele asuprite *nerăbdătoare* :

„Acum când fiecare *trebuie* să facă din el însuși un om” („de unde știu”, de exemplu, muncitorii din Catalonia că „fiecare trebuie să facă din el însuși un om”?), „faptul că omul este legat de munca mecanică coincide cu sclavia” (pag. 158).

Aceasta înseamnă că, înainte de Spartacus și de răscoala sclavilor, creștinismul a fost acela care nu a îngăduit ca „legarea omului de munca mecanică să coincidă cu sclavia”, iar în timpul lui Spartacus noțiunea de om a fost aceea care a desființat această relație și a creat pentru prima oară sclavia. „Ori poate că” Stirner a auzit ceva despre legătura dintre tulburările muncitorești din timpurile moderne și mașinism și a vrut să facă aici o aluzie la această legătură? În cazul acesta nu introducerea muncii mecanizate a transformat pe muncitori în răzvrățiți, ci introducerea noțiunii „om” a transformat în sclavie munca mecanizată. — „Dacă este așa”, atunci „se pare într-adevăr” că avem aici în fața noastră o istorie „unică” a luptelor muncitorești.

A doua construcție istorică.

„Burghezia a propovăduit evanghelia plăcerii materiale și acum se miră că această învățătură găsește adepți în rîndurile Noastre, ale proletarilor” (pag. 159).

Cîteva rînduri mai sus muncitorii voiau să realizeze noțiunea de „Om”, Sacrul, acum toate gîndurile lor se îndreaptă spre „plăcerea materială”, spre ceea ce este lumesc; mai sus a fost vorba de „caracterul împovăraător” al muncii, aici nu se mai vorbește decît de munca dătătoare de plăceri. Sfîntul Sancho se bate aici singur pe ambasus valientes posaderas*,

* — vitezele lui buci de dinapoi. — *Nota Trad.*

întii pe istoria materială, apoi pe sfânta istorie stirneriană. Conform istoriei materiale, aristocrația a fost aceea care a pus pentru prima oară evanghelia plăcerii lumeste în locul plăcerii evanghelice, în timp ce cumpătata burghezie s-a așternut pe muncă și, dînd dovadă de multă șiretenie, a cedat aristocrației plăcerea care burgheziei înseși îi era interzisă prin propriile sale legi (cu care ocazie sub formă de bani, puterea aristocrației a trecut în buzunarele burghezilor).

Conform istoriei stirneriene, burghezia s-a mulțumit să caute „Sacrul”, să promoveze cultul statului și „să transforme toate obiectele existente în produse ale reprezentării”, și a fost nevoie de iezuïți pentru „a salva de la pieire totală senzualitatea”. Conform aceleiași istorii stirneriene, prin revoluție burghezia a pus mîna pe întreaga putere, deci și pe evanghelia ei, pe evanghelia plăcerii materiale, deși, conform aceleiași istorii stirneriene, acum am ajuns să vedem că „în lume domină numai idei”. Ierarhia stirneriană a nimerit așa-dar „entre ambas posaderas”.

A treia construcție istorică

Pag. 159 : „După ce burghezia a eliberat pe oameni de comanda și de arbitrarul unor indivizi izolați, a rămas arbitrarul care izvorăște din conjunctura relațiilor și care poate fi numit hazard al împrejurărilor. Au mai rămas norocul și cei favorizați de noroc”.

Sfântul Sancho îi pune apoi pe comuniști „să găsească o lege și o nouă ordine care să pună capăt acestor oscilații” (sau cum le-o mai fi zicînd), despre care comuniștii, după cite știe el, trebuie să exclame : „De acum înainte această ordine să fie sacră !” (mai curînd ar trebui ca el însuși să exclame : Dezordinea închipuirilor mele să fie ordinea sacră a comuniștilor !). — „Aici este înțelepciunea” (Apoc. Ioan, 13, 18). „Cine are pricepere să socotească numărul” absurdităților pe care Stirner, de obicei atît de prolix și rumegînd neîncetat aceleași lucruri, le înghesuie aici în citeva [rînduri].

În formularea cea mai generală, prima teză înseamnă : după ce burghezia a desființat feudalismul, a rămas burghezia. Sau : după ce în închipuirea lui „Stirner” dominația persoanelor a fost desființată, a mai rămas de făcut tocmai contrarul. „Asta pare să însemne într-adevăr” că între două epoci istorice cît se poate de deosebite ura de alta s-ar putea stabili o legătură, care va fi o legătură sacră, legătura ca Sacrul, legătura în ceruri.

* — între cele două buci — *Nota Trad.*

Făcînd această afirmație, sfîntul Sancho, de altfel, nu se mulțumește cu sus-arătatul mode simple * al absurdității; el trebuie neapărat să ducă lucrurile pînă la un mode composé și bicomposé ** al absurdității. Într-adevăr, în primul rînd, sfîntul Max dă crezare burghezilor care se eliberează *pe sine* și pretind că, eliberîndu-se *pe ei înșiși* de comanda și de arbitrarul unor indivizi izolați, au eliberat de aceste ordine și de acest arbitrar întreaga masă a societății în general. În al doilea rînd, de fapt ei s-au eliberat nu de „comanda și de arbitrarul unor indivizi izolați”, ci de dominația corporației, a breslei, a stărilor sociale și abia după aceasta au fost în stare să exercite, ca burghezi individuali *reali*, „comanda și arbitrarul” față de muncitori. În al treilea rînd, ei au desființat numai aparența plus ou moins *** idealistă a comandai și arbitrarului de pînă acum al unor indivizi izolați, pentru a pune în locul lor această comandă și acest arbitrar în forma lor materială grosolană. El, burghezul, voia ca „arbitrarul și comanda” să nu mai fie îngădite de „comanda și de arbitrarul” de pînă acum al puterii politice, concentrate în persoana monarhului, în nobilime și corporație, ci să fie îngădite cel mult de interesele generale ale întregii clase burgheze, care interese să fie formulate ca legi burgheze. El nu a făcut decît să desființeze comanda și arbitrarul *care stinghereau* comanda și arbitrarul burghezilor individuali (vezi „Liberalismul politic”).

Trecînd apoi la conjunctura relațiilor, care o dată cu instaurarea dominației burgheziei a devenit cu totul altă conjunctură a unor cu totul alte relații, sfîntul Sancho, în loc să supună această conjunctură unei analize adevărate, o menține sub forma categoriei generale „conjunctură etc.” și o botează cu numele și mai puțin precis de „hazard al împrejurărilor”, ca și cum „comanda și arbitrarul unor indivizi izolați” nu ar fi ele înseși o „conjunctură a relațiilor”. Înlăturînd astfel baza reală a comunismului, și anume conjunctura *determinată* a relațiilor existente în societatea burgheză, el poate acum să transforme și comunismul — rămas suspendat în aer — în comunismul său sacru. „S-ar părea într-adevăr” că „Stirner” este un „om care posedă o bogăție” istorică „pur ideală”, închipuită, adică este „calicul desăvîrșit”. Vezi „Cartea”, pag. 362.

* — mod simplu. — *Nota Trad.*

** — mod compus și de două ori compus. — *Nota Trad.*

*** — mai mult sau mai puțin. — *Nota Trad.*

Toată această măreață construcție, sau mai bine zis premisa ei majoră, se repetă la pag. 189 în termeni plini de emfază, sub forma următoare :

„Liberalismul politic desființează inegalitatea dintre stăpîn și slugă ; el creează *lipsa de stăpînire*, anarhia“ (!) ; „stăpînul a fost despărțit de individ, de egoist, și a devenit o *fantomă*, legea sau statul“.

Dominația fantomelor = (ierarhie) = lipsa de stăpînire, echivalează cu dominația „atotputernicilor“ burghezi. După cum vedem, această dominație a fantomelor este în realitate dominația *unui mare număr* de stăpîni reali ; în consecință, comunismul putea fi la fel de bine conceput ca eliberare a celor mulți de sub jugul acestei dominații, lucru pe care însă sfântul Sancho nu putea să-l facă, pentru că altfel ar fi fost răsturnate atît construcțiile sale logice în ceea ce privește comunismul cît și întreaga construcție privitoare la „oameni liberi“. Dar așa se petrec lucrurile în toată „Cartea“. O singură concluzie trasă din propriile premise ale sfântului nostru, un singur fapt istoric răstoarnă serii întregi de pătrunderi și rezultate ale sale.

A patra construcție istorică. La pag. 350 sfântul Sancho duce comunismul direct din desființarea iobăgiei.

I. Premisă majoră :

„S-a realizat extraordinar de mult atunci cînd oamenii au obținut *să fie considerați*“ (!) „ca proprietari. Prin aceasta a fost desființată iobăgia și oricine fusese pînă atunci *proprietate* a devenit acum *stăpîn*“.

(Potrivit modului simplu al absurdității, acest lucru înseamnă : iobăgia a fost desființată de îndată ce a fost desființată). Modul compus al acestei absurdități constă în aceea că sfântul Sancho își închipuie că, datorită sfinteii contemplări, datorită faptului că oamenii „considerau“ și „au fost considerați“, ei au devenit „proprietari“, pe cînd în fapt toată dificultatea a constat tocmai în a deveni „proprietari“, iar considerarea a venit de la sine ulterior ; modul bicompus al absurdității constă în afirmația că, după ce desființarea, la început parțială, a iobăgiei începuse să-și manifeste consecințele și prin aceasta devenise generală, iobăgii nu au mai fost în stare „să obțină“ „să fie considerați“ ca *justificînd cheltuielile* proprietății (care devenise prea păgubitoare pentru proprietar), așa încît marea masă, „care fusese pînă atunci proprietate“, adică lucrătorii neliberi, „au devenit“ prin desființarea iobăgiei nu „stăpîni“, ci muncitori liberi.

II. *Premisă istorică minoră*, care cuprinde circa opt secole și din care, „ce-i drept, nu se poate vedea dintr-o dată cît de bogată în conținut” este (com. Wigand, pag. 194).

„Dar de aici înainte proprietatea Ta și avutul Tău nu mai sînt suficiente și nu mai sînt recunoscute; în schimb sporește în valoare procesul muncii Tale și însăși munca Ta. Noi respectăm acum faptul că Tu îți subordonezi lucrurile, la fel cum înainte” (?) „am respectat faptul că Tu le posedai. Munca Ta este avutul Tău, Tu ești acum stăpîn sau proprietar a ceea ce ai dobîndit prin muncă, și nu a ceea ce ai moștenit” (ibid.).

„De aici înainte” — „nu mai” — „în schimb” — „acum” — „la fel cum înainte” — „acum” — „sau” — „nu” — iată conținutul acestei propoziții.

Deși „Stirner” a ajuns „acum” la concluzia că Tu (adică Szeliga) ești stăpîn a ceea ce ai dobîndit prin muncă și nu a ceea ce ai moștenit, îi trece totuși „acum” prin minte că în momentul de față lucrurile se petrec tocmai pe dos, și în felul acesta din cele două premise-avortoni se naște un comunism-monstru.

III. Concluzie comunistă.

„Deoarece în sã, ÎN MOMENTUL DE FAȚĂ, totul este moștenit și fiecare gologan pe care Tu îl posezi poartă nu pecetea muncii, ci pecetea moștenirii” (culmea absurdității), „totul trebuie DECI topit din nou”.

Bazat pe aceasta, Szeliga poate să-și închipuie că a atins un punct de pe care privirea lui cuprinde atît nașterea și dispariția comunelor medievale cît și comunismul secolului al XIX-lea. Și prin aceasta sfîntul Max, în pofida tuturor celor „moștenite” și „dobîndite prin muncă”, nu a ajuns aici „sã-și subordoneze lucrurile”, ci cel mult „sã posedez” absurditatea.

Amatorii de construcții mai pot vedea și la pag. 421 cum sfîntul Max, după ce mai întîi a construit comunismul ca ceva derivat din iobăgie, îl construiește acum și ca dependență iobagă de un suzeran, de societate, exact așa cum mai sus a transformat în „Sacru” mijlocul prin care dobîndim ceva, „Sacru” din „grația” căruia ni se dă ceva. Acum, în încheiere, ne vom mai ocupa numai de cîteva „pătrunderi” în esența comunismului care decurg din premisele de mai sus.

În primul rînd, „Stirner” ne dă o nouă *teorie a exploatării*, teorie care constă în aceea că,

„într-o fabrică de ace cu gămălie, muncitorul execută numai o parte a acului și nu face decît să transmită în mîinile altuia piesa lucrată de el, ceea ce înseamnă că este folosit, exploatat de acest altul” (pag. 158).

„Stirner“ descoperă aici, aşadar, că muncitorii dintr-o fabrică se exploatează reciproc pentru că „transmit din mână în mână piesele lucrate“, în timp ce fabricantul, ale cărui mâini nu muncesc de loc, nici nu este în stare să-i exploateze pe muncitori. „Stirner“ ne oferă aici un exemplu care arată în chip izbitor cât de tristă este situaţia în care comunismul i-a pus pe teoreticienii germani. Ei trebuie să se ocupe acum şi de lucruri ordinare cum sînt fabricile de ace cu gămălie etc. faţă de care ei se comportă ca adevăraţi barbari, ca nişte indieni din Ojibbeway sau ca nişte neozeelanzi.

„Dimpotrivă“, comunismul stirnerian „glăsuieşte“ (loc. cit.) :

„Orice muncă trebuie să aibă drept scop satisfacerea «Omului». De aceea el“ („Omul“) „trebuie să devină un *maestru* al ei, adică *să ştie* s-o îndeplinească ca un tot întreg“.

„Omul“ trebuie să devină *maestru* ! — „Omul“ rămîne producător de gămălii, dar acum este pătruns de conştiinţa consolatoare că gămălia este o parte a acului şi că el *ştie* să confecţioneze acul întreg. Datorită acestei conştiinţe, oboseala şi scriba pe care o provoacă repetarea la nesfîrşit a confecţionării gămăliei se transformă în „satisfacţie a Omului“. O. Proudhon !

Altă pătrundere

„Deoarece comuniştii declară că *activitatea liberă* constituie esenţa omului“ (iterum Crispinus *), „ei, asemenea tuturor reprezentanţilor *mentalităţii cotidiene*, au nevoie de o zi de *duminică*, de o oarecare înălţare şi reculegere, paralel cu *munca lor searbădă*“.

În afară de „esenţa omului“ pe care ne-o strecoară aici, nefericitul Sancho este nevoit să transforme „activitatea liberă“ — ceea ce la comunişti înseamnă manifestarea de viaţă creatoare a „individului întreg“, ca să folosim un limbaj pe înţelesul lui „Stirner“, rezultată din libera dezvoltare a tuturor facultăţilor — în „muncă searbădă“, deoarece berlinezul nostru îşi dă seama că aici nu este vorba de „greaua muncă a gândirii“. Cu ajutorul acestei transformări simple, el poate apoi să atribuie comuniştilor „o mentalitate cotidiană“. O dată cu cotidianul vieţii burgheze pătrunde în comunism, fişte, şi duminica burgheză.

Pag. 161. „Latura duminicală a comunismului constă în aceea că comunistul vede în Tine un om, un frate“.

* — iarăşi Crispinus. — *Nota Trad.*

Comunistul apare deci aici ca „Om” și ca „Muncitor”. Acest lucru sfântul Sancho îl numește (loc. cit.) „o dublă destinație dată omului de către comuniști, și anume pe linia agonisirii materiale și pe aceea a agonisirii spirituale”.

Iată, așadar, că Stirner introduce aici din nou în comunism chiar și „agonisirea” și birocrăția, fapt datorită căruia comunismul își atinge, bineînțeles, „obiectivul său final” și încetează de a mai fi comunism. De altfel, el nu putea să procedeze în alt mod, pentru că mai târziu — în „Asociația” sa — fiecare capătă de asemenea „o dublă destinație”: ca om și ca „Unic”. Pentru a legitima în prealabil acest dualism, el îl atribuie comunismului, metodă pe care o vom mai întâlni în considerațiile sale despre sistemul de feude și folosirea lui.

La pag. 344 „Stirner” crede că „comuniștii” ar vrea „să rezolve prin bună înțelegere problema proprietății”, iar la pag. 413 susține chiar că ei ar face apel la devotamentul oamenilor și la spiritul de sacrificiu al capitaliștilor! * Puținii *burghezi* comuniști care s-au afirmat în perioada de după Babeuf fără a adopta o atitudine revoluționară constituie un fenomen foarte rar; în toate țările, marea masă a comuniștilor este pătrunsă de spirit revoluționar. Părerea comuniștilor despre „spiritul de sacrificiu al bogaților” și despre „devotamentul oamenilor”, sfântul Max ar putea s-o afle din câteva pasaje din Cabet, adică de la un comunist care mai mult decît alții poate să facă impresia că apelează la dévouement, la devotament **. Aceste pasaje sînt îndreptate contra republicanilor și în special contra atacului întreprins împotriva comunismului de către d-l Buchez, care mai este urmat de un număr foarte redus de muncitori parizieni:

„La fel stau lucrurile și cu devotamentul (dévouement); aceasta e doctrina d-lui Buchez, de astădată dezbărată de forma ei catolică, căci d-l Buchez se teme, fără îndoială, că pe muncitori catolicismul lui îi va dezgusta și-i va îndepărta. «Pentru ca cineva să-și îndeplinească cum

* [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori:] Sfântul Max își atribuie aici din nou înțelepciunea atacului și a loviturii, ca și cînd toată vorbăria lui despre proletariatul care se răscoală ar fi altceva decît o copie nereușită după Weitling cu al său proletariat format din hoți, Weitling fiind unul dintre puținii comuniști pe care îi cunoaște grație lui Bluntschli.

** [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori:] În Franța, toți comuniștii reproșează saint-simoniștilor și fourieriștilor atitudinea lor pașnică, deosebindu-se de aceștia din urmă în primul rînd prin aceea că au renunțat la „rezolvarea problemei prin bună înțelegere”, după cum în Anglia cartiștii se deosebesc de socialiști, în primul rînd, prin același lucru.

se cuvine *datoria* (devoir) (spune Buchez), este necesar să existe *devo-tament* (dévoûment)». — Înțelegeă cine poate ce deosebire este între *devoir* și *dévoûment*. — «Noi cerem tuturor devotament atît pentru ma-reia unitate națională cît și pentru asociația muncitorilor... Este necesar să fim uniți, totdeauna devotați (dévoués) unul altuia». — Este necesar, este necesar, acest lucru e ușor de spus și se spune de multă vreme și se va spune încă multă vreme cu același succes dacă nu ne vom gîndi la alte mijloace! Buchez se plînge de egoismul bogaților; dar la ce ser-vesc asemenea plîngeri? Buchez îi declară dușmani pe toți cei care nu vor să se devoteze*.

„Dacă, mînat de egoism — spune el —, un om refuză să se devo-teze pentru ceilalți, ce-i de făcut atunci?... Nu vom ezita nici o clipă să răspundem: *societatea* are totdeauna *dreptul* să ne ia ceea ce *datoria* noastră ne ordonă să-i jertfim... Devotamentul este singurul mijloc de a ne îndeplini *datoria*. Fiecare dintre noi trebuie să se devoteze, peste tot și totdeauna. Cel care, din egoism, refuză să-și îndeplinească *datoria* de a se devota trebuie să fie *silit* să și-o îndeplinească». — Buchez se adre-sează tuturor oamenilor, strigîndu-le: Devotați-vă, devotați-vă! Gîndiți-vă numai că trebuie să vă sacrificați! Nu înseamnă asta să dai dovadă de o totală neînțelegere a naturii umane și s-o calci în picioare? Nu este asta o concepție greșită? Am putea chiar spune: o concepție *puerilă, neroadă?* („Réfutation des doctrines de l'Atelier”, par Cabet, pag. 19, 20). — La pag. 22 Cabet îi dovedește republicanului Buchez că el ajunge în mod necesar la o „aristocrație a devotamentului” cu diferite gradații, și apoi întreabă ironic: „Dar ce se întîmplă în cazul acesta cu dé-voûment? Cum rămîne cu *dévoûment* dacă ne devotăm numai pentru a ajunge în virful *ierarhiei*?... Un astfel de sistem ar putea lua naștere în mintea unui om care ar voi să ajungă papă sau cardinal, dar în mințile muncitorilor!!!” — „D-l Buchez nu vrea ca munca să devină o *distrac-ție plăcută* și nici ca omul să muncească pentru propria lui fericire și să creeze noi plăceri. El susține... «că omul trăiește pe pămînt numai pentru a îndeplini o *menire*, o *datorie* (une fonction, un devoir)». «Nu — predică el comuniștilor —, omul, această mare forță, nu a fost creat pentru sine însuși (n'a point été fait pour lui-même)... Aceasta este o idee vulgară. Omul este un lucrător (ouvrier) în lume, el trebuie să execute lucrarea (oeuvre) pe care morala o impune activității sale, iată *datoria* sa... Să nu pierdem niciodată din vedere că avem de îndeplinit o *înalță menire* (une haute fonction), o *menire* care a început cu prima zi de existență a omului și nu se va termina decît o dată cu omenirea». — Dar cine i-o fi revelat [d-lui] Buchez toate aceste lucruri frumoase? (Mais qui a révé-lé toutes ces belles choses à M. Buchez lui-même”, ceea ce Stirner ar tra-duce: De unde știe Buchez tot ce trebuie să facă omul?). — „Du reste, comprenez qui pourra”. — Buchez continuă: «Cum! Omul să fi trebuit să aștepte mii de secole pentru a învăța de la voi, comuniștii, că el a fost creat pentru sine însuși și nu are alt scop decît să se bucure de tot felul de plăceri?... Dar nu, nu trebuie să comitem o asemenea eroare. Nu trebuie să uităm că *am fost creați pentru a munci* (*faits pour trava-iller*), pentru a munci *mereu*, și că singurul lucru pe care îl putem pre-tinde sînt *cele necesare vieții* (la suffisante vie), adică o bunăstare în care să ne putem îndeplini cum se cuvine *menirea*. Tot ce depășește această sferă este *absurd și periculos*». — Dovediți însă ceea ce spuneți! Dovediți! Și nu vă mulțumiți să prorociți ca un profet! Chiar de la

* — De altfel, înțelegeă cine poate. — *Nota Trad.*

Început vorbiți despre *mii de secole* ! Și, apoi, cine susține că noi am fost așteptați în toate secolele ? Dar voi ați fost oare așteptați cu toate teoriile voastre despre *dévoûment*, *devoir*, *nationalité française*, *association ouvrière* ? * — «În încheiere — spune Buchez — noi vă rugăm să nu vă simțiți jigniți de cele ce am spus». — Noi sintem francezi tot atât de politicoși și vă rugăm de asemenea să nu fiți jigniți" (pag. 31). — „*Credeți-ne* — spune Buchez —, există o *communauté*** care a fost de mult timp creată și ai cărei membri sinteți și voi». — Credeți-ne, Buchez — încheie Cabet —, deveniți comunist !"

„Devotament", „datorie", „datorie socială", „dreptul societății", „menirea, destinația omului", „a fi muncitor e menirea omului", „operă morală", „asociație muncitorească", „obținerea celor necesare traiului", oare toate acestea nu seamănă ca două picături de apă cu lucrurile pe care sfântul Sancho le reproșează comunistilor și a căror *lipsă* o reproșează acelorași comuniști d-l Buchez, ale cărui reproșuri solemne sînt ridiculizate de Cabet ? Nu găsim noi oare aici pînă și „ierarhia" stirneriană ?

În încheiere, la pag. 169, sfântul Sancho dă comunismului lovitura de grație, rostind următoarea propoziție :

„Luînd (!) și *proprietatea*", socialiștii nu țin seama de faptul că ea este profund înrădăcinată în firea proprie a fiecăruia. Oare numai banul și bunul sînt proprietăți ? Nu este oare și fiecare din părerile mele ceva al Meu, ceva propriu ? *Va să zică* orice părere trebuie să fie suprimată sau făcută impersonală".

Oare părerea sfântului Sancho, în măsura în care nu devine și părerea altora, îi dă vreo putere asupra unui lucru sau măcar asupra unei păreri străine ? Opunînd comunismului capitalul părerii sale, sfântul Max nu face altceva decît să aducă iarăși comunismului cele mai triviale și mai vechi acuzații burgheze și crede că a spus ceva nou numai din cauză că pentru dînsul — berlinez cult — aceste platitudini răsuflate reprezintă ceva nou. Printre alții și după mulți alții, Destutt de Tracy a spus același lucru mult mai bine acum aproape 30 de ani, și mai tîrziu, în cartea citată mai jos. De exemplu :

„S-a intentat un adevărat proces împotriva proprietății și au fost aduse argumente pro și contra, ca și cum ar depinde de noi să hotărîm dacă trebuie sau nu să existe proprietate în această lume ; dar asta înseamnă a nu înțelege de loc natura omului" („*Traité de la volonté*", Paris, 1826, pag. 18).

* — devotament, datorie, naționalitate franceză, asociație muncitorească. — *Nota Trad.*

** — comunitate. — *Nota Trad.*

Și iată-l pe d-l Destutt de Tracy că se apucă să arate că proprieté, individualité și personalité * sînt identice, că moi ** implică și le mien *** și găsește baza naturală a proprietății private în faptul că

„natura l-a înzestrat pe om cu o proprietate inevitabilă și inalienabilă, proprietatea asupra persoanei sale” (pag. 17). — Individul „vede limpede că acest Eu este proprietarul exclusiv al corpului pe care îl animă, al organelor pe care el le pune în mișcare, al tuturor facultăților lor, al tuturor forțelor și efectelor pe care ele le produc, al tuturor pasiunilor și acțiunilor lor, căci toate acestea sfîrșesc și încep cu acest Eu, nu există decît prin el, sînt puse în mișcare numai prin acțiunea sa ; și nici o altă persoană nu poate folosi chiar aceste instrumente și nici nu poate fi afectată în același mod de efectele lor” (pag. 16). — „Proprietatea există, dacă nu oriunde există un individ care simte, cel puțin oriunde există un individ înzestrat cu voință” (pag. 19).

După ce a identificat astfel proprietatea privată cu personalitatea, prin intermediul jocului de cuvinte *propriété* **** și *propre* ***** Destutt de Tracy ajunge— asemenea lui „Stirner”, care uzează de jocul de cuvinte *Mein* ***** și *Meinung* *****, *Eigentum* ***** și *Eigenheit* ***** — la următoarea concluzie :

„Este deci absolut inutil să discutăm dacă nu ar fi mai bine ca ni-meni dintre noi să nu aibă nimic propriu (de discuter s'il ne vaudrait pas mieux que rien ne fût *propre* à chacun de nous)... În orice caz aceasta ar echivala cu întrebarea dacă nu ar fi cumva de dorit ca noi să fim cu totul alții decît sîntem și chiar de a cerceta dacă nu ar fi mai bine să nu existăm de loc” (pag. 22).

„Acestea sînt” obiecții „foarte populare”, devenite tradiționale, care se aduc comunismului, și tocmai de aceea nu „este de mirare că Stirner” le repetă.

Atunci cînd burghezul mărginit spune comuniștilor : desființînd proprietatea, adică existența mea în calitate de capitalist, în calitate de proprietar funciar, de fabricant, și existența voastră în calitate de muncitori, voi desființați individualitatea mea și a voastră ; luîndu-mi posibilitatea de a vă exploata pe voi, muncitorii, posibilitatea de a încasa profituri, dobînzii sau rente, îmi luați posibilitatea de a exista ca individ, — prin urmare, atunci cînd burghezul declară comu-

* — proprietate, individualitate, personalitate. — *Nota Trad.*

** — eu. — *Nota Trad.*

*** — al meu. — *Nota Trad.*

**** — proprietate. — *Nota Trad.*

***** — propriu. — *Nota Trad.*

***** — al meu. — *Nota Trad.*

***** — părere. — *Nota Trad.*

***** — proprietate. — *Nota Trad.*

***** — ceea ce este propriu. — *Nota Trad.*

niștilor : desființind existența mea *ca burghez*, desființați existența mea *ca individ*, atunci când el *ca burghez* se identifică cu sine *ca individ*, trebuie să-i recunoaștem cel puțin sinceritatea și nerușinarea. Pentru burghez lucrurile se prezintă într-adevăr astfel : el se consideră individ numai în măsura în care este burghez.

Atunci însă când intervin teoreticienii burgheziei și dau acestei afirmații o expresie generală, atunci când și pe plan teoretic ei identifică proprietatea burghezului cu individualitatea sa și vor să justifice din punct de vedere logic această identificare, abia atunci această aberație devine solemnă și sacră.

Ceva mai sus, pentru a combate desființarea comunistă a proprietății private, „Stirner” a transformat mai întâi proprietatea privată în noțiunea „a avea”, iar după aceea a declarat verbul „a avea” drept cuvânt indispensabil, drept adevăr etern, deoarece și în societatea comunistă se poate întâmpla ca Stirner „să aibă” dureri de stomac. Exact în același spirit motivează el aici imposibilitatea desființării proprietății private, transformând-o în noțiunea de proprietate, exploatând legătura etimologică dintre cuvintele „Eigentum *” și „eigen” ** și declarând cuvântul „propriu” drept adevăr etern, deoarece și în regimul comunist se poate întâmpla să-i fie „propriu” dureri de stomac. Toată această aberație teoretică care își caută un refugiu în domeniul etimologiei ar fi fost imposibilă dacă proprietatea privată reală pe care comuniștii vor s-o desființeze nu ar fi fost transformată în noțiunea abstractă de „proprietate în general”. Această transformare te scutește, pe de o parte, de necesitatea de a spune ceva sau măcar de a ști ceva despre proprietatea privată reală, iar pe de altă parte îți permite să descoperi lesne în comunism o contradicție, întrucât după desființarea proprietății (*reale*) este, desigur, ușor să găsești în comunism o serie întreagă de lucruri care pot fi încadrate în sfera noțiunii de „proprietate în general”. În realitate, lucrurile stau, firește, exact invers ***. În realitate, eu posed proprietate privată numai în

* — proprietate. — *Nota Trad.*

** — propriu. — *Nota Trad.*

*** [In manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori :]

Adevărata proprietate privată este elementul cel mai general, care nu are nici o legătură cu individualitatea și care chiar o desființează de-a dreptul. În măsura în care mă manifest ca proprietar particular, nu mă manifest ca individ, — fapt pe care îl confirmă zilnic căsătoriile de conveniență. — *Nota Red.*

măsura în care am ceva care poate fi vîndut, în timp ce particularitățile care îmi sînt proprii nu pot forma obiectul unei vînzări. Haina mea este proprietatea mea particulară numai atît timp cît o pot plasa, amaneta sau vinde, atît timp cît poate fi obiectul unei vînzări. Dacă pierde această însușire, dacă se zdrențuiește, ea mai poate păstra pentru mine o serie de însușiri care s-o facă prețioasă pentru *mine*, ea poate chiar să devină o însușire a mea și să facă din mine un individ zdrențăros. Dar nici unui economist nu-i va trece prin gînd s-o considere drept proprietate privată a mea, căci ea nu-mi dă posibilitatea de a dispune de nici o cantitate, fie cît de neînsemnată, de muncă străină. Doar juristul, ideologul proprietății private, ar mai putea să îndrume așa ceva. Proprietatea privată înstrăinează nu numai individualitatea oamenilor, ci și pe aceea a lucrurilor. Pămîntul nu are nici o contingență cu renta funciară, mașina nici una cu profitul. Pentru proprietarul funciar pămîntul înseamnă numai rentă funciară; el arendează terenurile sale și încasează renta. Este o însușire pe care pămîntul poate s-o piardă fără a pierde vreuna din însușirile care îi sînt inerente, bunăoară o parte din fertilitatea sa. Măsura acestei însușiri și însăși existența ei depind de relații sociale care se formează și dispar fără intervenția proprietarilor funciari. Tot astfel stau lucrurile și cu mașina. Shakespeare știa mai bine decît teoretizantul nostru mic-burghez cît de puțin au de-a face banii, adică cea mai generală formă a proprietății, cu specificul propriu al individului, cît de mult îi sînt chiar diametral opuși :

Fărîma aceasta face alb din negru,
 Frumos din hîd, bine din rău,
 Pe josnic nobil, tînăr pe bătrîn
 Viteaz pe laș...
 Acest netrebnic galben...
 Va face idol din bătrîna lepră...
 ...ce găsește
 Soț nou pentru vădana-mbătrînită
 Ce cu bășici și răni spital scirbește.
 Aurul, cu balsam și mirodenii
 O-ntoarnă iar la zilele-i de april...
 ... tu idol intrupat
 Ce-ngenunchi tainice nepotrîvirii,
 Făcîndu-le să se îmbrățîșeze !¹⁰¹

Într-un cuvînt, renta funciară, profitul etc., adevăratele forme de existență ale proprietății private, sînt *relații sociale*, care corespund unei anumite trepte a producției, și sînt „*indi-*

viduale” numai atîta vreme cît nu au devenit încă o cătușă pentru forțele productive existente.

După Destutt de Tracy, majoritatea omenirii, proletarii, de mult ar fi trebuit să-și piardă orice individualitate, deși în zilele noastre se pare că tocmai printre ei individualitatea se dezvoltă mai mult ca la alții. Pornind de la limbajul său, burghezul poate ușor să demonstreze identitatea dintre relațiile mercantile și cele individuale sau chiar general-umane, deoarece însuși acest limbaj este un produs al burgheziei, și de aceea atît în limbă cît și în lumea reală relațiile de vânzare-cumpărare au devenit baza tuturor celorlalte relații. Bunăoară, *propriété* — proprietate (*Eigentum*) și însușire (*Eigenschaft*); *property*, — proprietate și particularitate (*Eigentümlichkeit*); „propriu” („*eigen*”) în sens mercantil și individual; *valeur*, *value* — valoare; *commerce*, *Verkehr* — comerț, relații; *échange*, *exchange*, *Austausch* — schimb etc. se întrebuițează pentru a desemna atît relații comerciale cît și însușiri și relații ale indivizilor ca atare. Același lucru îl întîlnim și în celelalte limbi moderne. Dacă sfîntul Max își propune cu tot dinadinsul să exploateze această ambiguitate, nu-i va fi greu să facă o serie de noi și strălucite descoperiri economice, cu toate că habar nu are de economie politică; și, într-adevăr, noile fapte economice citate de el și despre care va fi vorba mai jos țin pe de-a-ntregul de sfera acestei sinonimii.

Naivul și credulul Jacques ia în serios jocul de cuvinte al burghezului: *Eigentum* * și *Eigenschaft* **, și o face cu atîta gravitate sacră și cu atîta convingere, încît se străduiește chiar, după cum vom vedea mai departe, să se comporte față de propriile sale însușiri ca un proprietar particular.

În sfîrșit, la pag. 412, „Stirner” îi explică comunismului că

„*în realitate*” „se atacă” (adică: comuniștii atacă) „nu proprietatea, ci înstrăinarea proprietății”.

În această nouă revelație, sfîntul Max repetă un vechi subterfugiu pe care saint-simoniștii, de exemplu, l-au folosit în repetate rînduri. Vezi, de pildă, „*Leçons sur l'industrie et les finances*”, Paris, 1832 ¹⁰², unde printre altele se spune:

„Proprietatea nu se desființează, se modifică numai forma ei... abia de aici înainte ea devine *adevărată personificare*... abia de aici înainte ea dobîndește adevăratul ei caracter individual” (pag. 42, 43).

* — proprietate. — *Nota Trad.*

** — însușire. — *Nota Trad.*

Intrucît această frază, lansată de francezi și exagerată de Pierre Leroux, a fost cu multă bunăvoință îmbrățișată de socialiștii speculativi germani și folosită de ei în noi speculații, prilejuind pînă la urmă o serie de uneltiri reacționare și pun-gășii practice, nu ne vom ocupa de ea în acest loc, unde nu ne spune nimic, ci mai tîrziu, cînd va fi vorba de „adevăratul socialism“.

[Mergînd] pe urmele lui Wöniger, [care a fost folosit] de Reichardt, sfîntul Sancho se complace în a-i califica drept „calici“ pe proletari, [deci] și pe comuniști. La pag. 362 el îl definește pe „calicul“ său ca pe „un om care posedă o bogăție pur ideală“. Dacă, asemenea cerșetorilor parizieni din secolul al XV-lea, „calicii“ lui Stirner vor întemeia cîndva un regat al calicilor, sfîntul Sancho va deveni fără îndoială regele calicilor, deoarece el e calicul „desăvîrșit“, un om care nu posedă nici măcar o bogăție ideală și de aceea trăiește din dobînzile pe care i le aduce capitalul părerii sale.

C. Liberalismul umanitar

După ce sfîntul Max a interpretat în maniera sa liberalismul și comunismul ca moduri imperfecte de existență a „omului“ filozofic și, implicit, a filozofiei germane moderne în general (ceea ce a fost îndreptățit să facă în măsura în care nu numai liberalismul, ci și comunismul au căpătat în Germania o formă mic-burgheză și totodată grandilocvent-ideologică), nu-i mai este acum cituși de puțin greu să prezinte formele cele mai noi ale filozofiei germane, pe care el le-a botezat „liberalism-umanitar“, drept liberalism și comunism perfect și totodată drept critică a unuia și a celuilalt.

Cu ajutorul acestei sacre construcții se obțin acum următoarele trei transformări amuzante (comp. și „Economia Vechiului testament“):

1. Individul izolat nu este omul, de aceea el nu înseamnă nimic — totală lipsă de voință personală, supunere față de ordine — „al cărui nume va fi“ : „fără stăpîn“ — liberalismul politic despre care am vorbit mai sus.

2. Individul izolat nu are nimic omenesc, de aceea nu e loc pentru nici un al Meu sau al Tău ori pentru proprietate : „fără proprietate“ — comunism, despre care de asemenea am vorbit.

3. În critică, individul izolat trebuie să facă loc Omului abia acum găsit : „fără dumnezeu“ = identitatea dintre „fără

stăpîn" și „fără proprietate" — liberalism umanitar (pag. 180, 181). — La pag. 189, cu prilejul expunerii amănunțite a acestei ultime unități negative, credința de nezdruncinat a lui Jacques atinge punctul său culminant :

„Egoismul proprietății își va pierde ultimul bun dacă și cuvintele «dumnezeu Meu» vor deveni lipsite de sens, căci" (atotputernicul Căci !)
„dumnezeu există numai dacă ține la mîntuirea individului, după cum acesta caută într-însul mîntuirea sa".

De aici rezultă că numai atunci „își va pierde" burghezul francez „ultima" sa „proprietate" cînd cuvîntul adieu va fi scos din limbă. În totală concordanță cu construcția de pînă acum, proprietatea asupra lui Dumnezeu, sacra proprietate din ceruri, proprietatea fanteziei sau fantezia proprietății este declarată aici proprietate supremă și ultimă ancoră de salvare a proprietății.

Din aceste trei iluzii despre liberalism, comunism și filozofia germană, el înjghebează acum noua — și, slavă „Sfintului", de astă dată ultima — sa tranziție la „Eu". Înainte de a-l urma pe această cale, să mai aruncăm o privire asupra ultimei sale „grele lupte vitale" împotriva „liberalismului umanitar".

După ce în noul său rol de caballero andante*, și anume de caballero de la tristissima figura**, blajinul nostru Sancho a străbătut întreaga istorie, înfruntînd și „nimicînd" pretutindeni spiritele și fantomele, „balaurii și struții, ielele și staffiile, fiarele pustiului, pelicanii și aricii" (comp. Isaia, 34, 11—14), cît de ușurat trebuie să se simtă el acum, cînd, la capătul peregrinărilor sale prin toate aceste felurite țări, sosește în sfîrșit în insula sa Barataria¹⁰³, în „țara" ca atare, unde „Omul" se plimbă în puris naturalibus***! Să ne aducem aminte iarăși de marea sa teză, de dogma ce i-a fost impusă și pe care se reazemă întreaga construcție a istoriei așa cum o concepe el :

„Adevărurile care decurg din noțiunea de Om sînt venerate și considerate sacre tocmai ca revelații ale acestei noțiuni"; „revelațiile acestei noțiuni sacre nu-și pierd sfințenia" chiar „dacă se înlătură unele adevăruri dezvăluite prin această noțiune" (pag. 51).

Nu credem că ar mai fi nevoie să repetăm ceea ce i-am mai demonstrat sfîntului nostru autor la analiza fiecăruia

* — cavaler rătăcitor. — *Nota Trad.*

** — cavaler al celei mai triste figuri — *Nota Trad.*

*** — gol cum l-a făcut natura. — *Nota Trad.*

dintre exemplele aduse de el, și anume că nu sacra noțiune de „om”, ci oamenii reali în desfășurarea relațiilor lor reale creează relațiile empirice, pe care apoi, în mod retroactiv, oamenii le construiesc, le înfățișează și le reprezintă, le consolidează și le justifică drept revelații ale noțiunii de om. [Să] ne amintim de asemenea și de ierarhia sa. Iar acum să trecem la liberalismul umanitar.

La pag. 44, unde sfântul Max pune „pe scurt” „[față în față] concepția teologică a lui Feuerbach și concepția Noastră”, el nu-i opune la început lui Feuerbach decît vorbe goale. Am văzut, atunci cînd a fost vorba de fabricarea spiritelor, cum „Stirner” și-a înălțat stomacul plasîndu-l printre stele (dioscurul al treilea¹⁰⁴, sfîntul ocrotitor împotriva răului de mare), pentru că el și stomacul său sînt „nume diferite pentru lucruri cu totul diferite” (pag. 42). În același mod, aici esența apare la început și ca obiect existent, și „astfel se spune” la pag. 44 :

„Ființa supremă este, fără îndoială, esența omului, dar tocmai pentru că este esența lui, și nu el însuși, e cu totul indiferent dacă noi o vedem în afara lui și o contemplăm ca «dumnezeu» sau dacă o găsim în el și o numim «esența omului» sau omul ca atare. Eu nu sînt nici Dumnezeu, nici omul ca atare, nici ființa supremă, nici esența Mea, și de aceea în fond este tot una dacă Eu concep această esență ca existînd în Mine sau în afara Mea”.

Așadar, aici „esența omului” este presupusă ca un lucru existent, ea este „ființa supremă”, nu este „Eu”, iar sfîntul Max, în loc să spună ceva despre „esență”, se mărginește să declare pur și simplu că este indiferent „dacă Eu o concep ca existînd în Mine sau în afara Mea”, în localitatea aceasta sau în alta. Că această indiferență față de esență nu este o simplă neglijență de stil reiese și din faptul că el însuși face o deosebire între esențial și neesențial, că la el poate figura chiar și „esența nobilă” a Egoismului” (pag. 71). De altfel tot ce s-a spus pînă acum de către teoreticienii germani despre esență și neesență (Unwesen) se găsește mult mai bine formulat în „Logica” lui Hegel.

Credința nemărginită a lui „Stirner” în iluziile filozofiei germane își capătă o expresie concentrată în faptul că în locul istoriei el îl pune mereu pe „Om” ca unică persoană activă și crede că „Omul” a creat istoria. Acum vom vedea același lucru și în ceea ce îl privește pe Feuerbach, ale cărui iluzii „Stirner” le acceptă fără rezervă pentru a-și continua, pe baza lor, construcțiile.

Pag. 77 : „În general, Feuerbach nu face decât să inverseze locurile subiectului și predicatului, acordînd preferință acestuia din urmă. Dar deoarece el însuși spune că «iubirea este sfîntă nu pentru că este un predicat al lui Dumnezeu (și niciodată oamenilor nu le-a fost sfîntă din această cauză), ci este un predicat al lui Dumnezeu pentru că este divină prin însăși natura ei și pentru sine», el a putut să ajungă la concluzia că lupta trebuia pornită împotriva predicatelor înseși, împotriva iubirii și tuturor celor sacre. Cum putea el să spere că îi va îndepărta pe oameni de Dumnezeu din moment ce le-a lăsat dumnezeiescul? Iar dacă, așa cum spune Feuerbach, pentru oameni principalul a fost întotdeauna nu Dumnezeu, ci numai predicatele lui, Feuerbach ar fi putut să le lase mai departe această poleială, deoarece crislida, adevăratul miez, rămăsese neatinsă”.

Așadar, faptul că o spune „însuși” Feuerbach constituie pentru Jacques le bonhomme un motiv suficient pentru a crede într-adevăr că oamenii au prețuit iubirea numai pentru că „este divină prin însăși natura ei și pentru sine”. Dacă însă în realitate s-a întîmplat exact *contrariul* celor afirmate de Feuerbach — iar noi „ne încumetăm s-o spunem” (Wigand, pag. 157) —, dacă în ochii oamenilor nici Dumnezeu, nici predicatele sale nu au fost vreodată lucrul principal, dacă și această afirmație nu este decât o iluzie religioasă a teoriei germane, înseamnă că Sancho al nostru a pățit acum ceea ce a mai pățit odată în opera lui Cervantes, cînd, în timp ce dormea, i-au fost înfipti sub șa patru pari și catîrul a fost tras de sub el.

Sprijinit pe aceste enunțări ale lui Feuerbach, Sancho începe lupta, anticipat descrisă și ea de Cervantes în cap. XIX, unde ingenioso hidalgo luptă împotriva predicatelor, împotriva mascaților care duc la groapă cadavrul lumii și care, împleticindu-se în pelerinele și în giulgiurile lor, nu se pot mișca, dînd astfel bravului nostru hidalgo posibilitatea de a-i răsturna din fugă cu prăjina sa și de a-i snopi în bățai. Ultima încercare de a mai trage niscaiva foloase din arhîrăsuflata critică a religiei ca sferă de sine stătătoare, de a rămîne în cadrul premiselor teoriei germane, avînd totuși aerul de a-l depăși, și chiar de a prepara din acest os ros pînă la ultimul zgîrci [o] mizeră ciorbă Rumford [pentru] „Cartea” sa, această încercare s-a redus la o combatere a relațiilor materiale nu sub forma lor adevărată și nici măcar sub forma iluziilor pămîntești pe care și le fac despre ele oamenii prinși în vîltoarea vieții contemporane, ci ca extras ceresc al formei pămîntești a acestor relații, în calitate de predicate, de emanații ale lui Dumnezeu, în calitate de îngeri. În felul acesta, împărăția cerească a fost din nou populată, iar vechiului mod

de exploatare a acestei împărății cerești i s-a procurat din nou o hrană îmbelșugată. În felul acesta, luptei reale i-a fost din nou substituită lupta împotriva iluziei religioase, împotriva lui Dumnezeu. În ale sale „grele lupte vitale” împotriva substanței, sfintul Bruno, care își câștigă pâinea zilnică cu teologia, face pro aris et focis * aceeași încercare de a depăși, teolog fiind, cadrul teologiei. „Substanța” sa nu reprezintă altceva decât predicatul lui Dumnezeu, rezumate într-un singur nume; cu excepția denumirii de „personalitate”, pe care și-o rezervă pentru sine, aceste predicate ale lui Dumnezeu nu sînt altceva decât denumiri eterice pentru reprezentările oamenilor despre relațiile lor empirice bine determinate, reprezentări de care oamenii se agață apoi în mod ipocrit din motive practice. Firește, cu ajutorul bagajului teoretic moștenit de la Hegel, comportarea empirică, materială a acestor oameni nici nu poate fi înțeleasă măcar. Datorită faptului că Feuerbach a dezvăluit lumea religioasă ca iluzie a lumii pămîntești, care la el nu figurează încă decât ca *frază goală*, teoria germană s-a văzut pusă în fața unei întrebări la care Feuerbach nu a dat nici un răspuns: cum se face că oamenii „și-au băgat în cap” aceste iluzii? Această întrebare a deschis chiar și pentru teoreticienii germani calea spre concepția materialistă despre lume, concepție care, *departe de a se dispensa de premise*, studiază în mod empiric premisele materiale reale ca atare și care de aceea este pentru prima oară o concepție *cu adevărat* critică despre lume. Această cale a fost indicată și în „Deutsch-Französische Jahrbücher”: în „Introducerea la Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului” și în lucrarea „Contribuții la problema evreiască”. Deoarece însă pe atunci aceste idei mai erau înveșmîntate în vechea frazeologie filozofică, expresiile filozofice tradiționale: „esență omenească”, „specie” etc., care se întilnesc acolo, au dat teoreticienilor germani prilejul dorit de a înțelege greșit înlănțuirea reală a ideilor și de a-și închipui că și aici este vorba numai de o nouă transformare a surtucurilor lor teoretice uzate, cum de altfel și dr. Arnold Ruge, acest *dottore* Graziano al filozofiei germane, și-a închipuit că și de aici înainte va putea să-și agite stîngaci mîinile și să facă paradă cu masca sa pedantă și burlescă. „Filozofia” trebuie să fie „lăsată departe” (Wigand, pag. 187, comp. Hess, „Ultimii filozofi”, pag. 8). Trebuie să te smulgi dintr-însa și să te apuci să studiezi realitățile ca un om obiș-

* — pentru apărarea altarelor și a vetrelor. — *Nota Trad.*

nuit. Pentru asta există și în literatură un material vast, necunoscut, firește, filozofilor. Dacă după aceasta te întâlnești din nou față în față cu oameni ca *Krummacher* sau „*Stirner*”, găsești că i-ai lăsat de mult „în urmă”, pe o treaptă inferioară. Filozofia și studiul lumii reale se află în același raport ca onania față de dragostea sexuală. Sfântul Sancho, care în pofida lipsei de idei ce-l caracterizează — lipsă pe care noi am constatat-o cu răbdare, iar d-sa cu emfază — rămîne totuși în cadrul lumii ideilor pure, poate bineînțeles să scape de această lume numai printr-un postulat moral, prin postulatul „*lipsei de idei*” (pag. 196 din „*Carte*”). El este un bürger care se salvează de comerț printr-o banqueroute cochonne¹⁰⁵, datorită căreia, firește, nu devine proletar, ci un bürger falit și nesolvabil. Stirner nu devine un om al vieții practice, ci un filozof falit, lipsit de idei.

Preluata de la Feuerbach, predicatul lui Dumnezeu, ca puteri reale care îi domină pe oameni, ca ierarhii, sînt acel monstru substituit lumii empirice pe care îl descoperă „*Stirner*”. În așa măsură întregul său „specific” se bazează numai pe „ceea ce i-a fost sugerat” ! Dacă „*Stirner*” (vezi și pag. 63) îi reproșează lui Feuerbach că rezultatul la care ajunge acesta este egal cu zero, deoarece Feuerbach face din predicat subiect și invers, [apoi] el însuși este și mai puțin în stare să ajungă la vreun rezultat, [întrucît] aceste predicatul feuerbachiene [transformate] în subiecte el le acceptă cu sfîntenie drept personalități reale care stăpînesc [lumea], și aceste fraze despre relații el le acceptă în mod docil drept relații reale, gratificîndu-le cu predicatul „sacre” și transformînd acest predicat în subiect, în „*Sacru*”, adică făcînd exact ceea ce îi reproșează lui Feuerbach. Și acum, după ce în felul acesta a scăpat cu totul de conținutul determinat despre care era vorba, el pornește la luptă, adică dă friu liber „aversiunii” sale împotriva acestui „*Sacru*”, care bineînțeles, rămîne mereu același. Feuerbach — și tocmai asta îi reproșează sfîntul Max — mai are conștiința faptului „că la el este vorba «numai de spulberarea unei iluzii»” (pag. 77 din „*Carte*”), deși el acordă încă prea multă importanță luptei împotriva acestei iluzii. La „*Stirner*” „s-a isprăvit” și această conștiință; el crede cu adevărat că ideile abstracte ale ideologiei domină în lumea de astăzi și este convins că în lupta sa împotriva „predicatelor”, împotriva noțiunilor, el nu mai atacă o iluzie, ci forțele reale care domină lumea. De aici și maniera sa de a așeza totul cu capul în jos, de aici

nemărginita credulitate cu care ia drept bune toate iluziile făarnice, toate asigurările ipocrite ale burgheziei. De altfel, cît de puțin reprezintă „crisalida” „adevăratul miez” al „poleiiei” și cît de mult șchiopătează această frumoasă metaforă, se vede cel mai bine chiar din „crisalida” lui „Stirner” însuși, din „Carte”, în care nu există nici un „miez”, nici „adevărat”, nici „neadevărat”, și unde chiar puținul care se mai găsește în cele 491 de pagini abia dacă merită numele de „poleială”. — Dar dacă trebuie neapărat să găsim aici un „miez”, apoi miezul acesta este *micul burghez german*.

De altfel despre originea urii sfântului Max împotriva „predicatelor” ne dă chiar el o lămurire foarte naivă în „Comentariul apologetic”. El citează următorul pasaj din „Esența creștinismului” (pag. 31): „Un adevărat ateu este numai acela pentru care *predicatele* ființei divine — cum sînt, de pildă, dragostea, înțelepciunea, dreptatea — nu reprezintă nimic, iar nu acela pentru care numai *subiectul* acestor predicate nu reprezintă nimic”, și apoi exclamă triumfător: „Nu găsim oare la Stirner toate acestea?” — „Aici este înțelepciunea”. În pasajul de mai sus, sfântul Max a găsit un indicu asupra modului cum trebuie să procedeze pentru a ajunge „mai departe decît toți”. El dă crezare spuselor lui Feuerbach că pasajul de mai sus ar dezvălui „esența” „adevăratului ateu” și primește din partea lui „sarcina” de a deveni „ateu adevărat”. „Unicul” este „ateul adevărat”.

Cu și mai multă credulitate decît față de Feuerbach, „opează” el față de sfântul Bruno sau față de „Critică”. Vom vedea pe rînd cum acceptă el docil tot ce-i impune „Critica”, cum se pune sub supravegherea ei polițienească, cum prin sugestiile ei aceasta îl învață cum să trăiască și-i arată care este „menirea” lui. Deocamdată însă, ca exemplu care ilustrează credința sa în critică, este suficient să menționăm că la pag. 186 el prezintă „Critica” și „Masa” ca două ființe care luptă una împotriva celeilalte și care caută „să se elibereze de egoism”, iar la pag. 187 „le ia” pe amîndouă „drept ceea ce ele *pretind să fie*”.

Cu lupta împotriva liberalismului umanitar se încheie lupta îndelungată a Vechiului testament, în care omul a fost un învățător care duce spre Unic; timpul s-a împlinit, si evanghelia milei și a bucuriei pogoară asupra omenirii păcătoase.

Lupta pentru „Om” nu este decît împlinirea cuvîntului care stă scris la Cervantes în capitolul al douăzeci și unulea, „care vorbește de aventura năzdrăvană și de bogata cucerire a coifului lui Mambrin”. Sancho al nostru, care în toate cele îl imită pe fostul său stăpîn și actual serv, „a făcut jurămîntul să cucerească” pentru sine „coiful lui Mambrin”, omul ca atare. După ce în diferitele sale „expediții” („Auszüge” *) a întreprins încercări zadarnice de a găsi la Antici și la Moderni, la liberali și la comuniști acest coif mult dorit, „el vede un om călare, purtînd în cap ceva ce strălucește ca și cînd ar fi fost de aur” și grăiește către Don Quijote-Szeliga: „Dacă nu cumva mă înșel, vine spre noi unul care poartă în cap coiful lui Mambrin, pentru care am făcut Eu jurămîntul pe care-l știi”. „Ia seama bine, Măria-Ta, la ce vorbești și mai cu seamă la ce faci”, răspunde Don Quijote, care între timp a devenit mai înțelept. „Spune-mi, nu vezi cavalerul acela care vine spre noi pe-un cal sur rotat, purtînd în cap un coif de aur?” — „Ce văd și deosebesc Eu — răspunde Don Quijote — nu-i alta decît un om călare pe un măgar cenușiu ca al Măriei-Tale, purtînd pe cap ceva ce strălucește”. — „Păi ăsta-i coiful lui Mambrin”, spune Sancho.

Între timp, sfîntul bărbier *Bruno* se apropia în trap domol pe măgărușul său, *Critica*, iar pe cap purta ligheanul său de bărbier; sfîntul Sancho se repede la el cu lancea în mîină, sfîntul Bruno sare de pe măgarul său, ligheanul îi cade jos (și de aceea aici, la conciliu, l-am văzut fără acest lighean) și lo ia la fugă peste cîmp, „pentru că el e Criticul însuși”. Plin de bucurie, sfîntul Sancho ridică coiful lui Mambrin, iar la observația lui Don Quijote că acesta seamănă leit cu un lighean de bărbier, Sancho răspunde: „Fără îndoială că scula asta vestită, coiful vrăjit care s-a prefăcut în «fantomă» trebuie să fi căzut în mîinile cuiva care nu se pricepea să-i prețuiască valoarea și de aceea trebuie să fi dat la topit cealaltă jumătate, iar din jumătatea care i-a rămas a făcut asta de care tu zici că seamănă cu un lighean de bărbier; de altfel, indiferent de ceea ce ar putea el să pară unui ochi profan, pentru Mine, care-i cunosc valoarea, asta nu contează”.

„A doua splendoare, a doua proprietate este cucerită acum!”

Iată deci că după ce a cucerit „Omul” — coiful său — el se ridică împotriva lui, începe să se comporte față de el

* Joc de cuvinte intraductibil: „Auszug” — expediție, campanie, dar în același timp și extras (din cărți etc.). — *Nota Trad.*

ca față de „cel mai neîmpăcat dușman” al său și îi declară pe șleau (de ce, asta se va vedea mai târziu) că El (sfântul Sancho) nu este „Omul”, ci „Neomul, Neomenescul”. Ca un atare „Neomenesc” el pornește spre Sierra Morena, pentru ca prin penitențe să se pregătească pentru splendoarea Noului testament. Acolo se dezbracă „pînă la piele” (pag. 184), pentru a-și dobîndi specificul și pentru a-l întrece pe predecesorul său, despre care Cervantes în capitolul al douăzeci și cincilea spune: „Și despuindu-se în grabă mare de nădragi, rămase gol, numai cu cămașa pe el, și pe loc, nici una nici două, sări de vreo două ori în aer și făcu două tumburi cu capul în jos și cu picioarele în sus, descoperind lucruri pe care, ca să nu le mai vadă încă o dată, Sancho smuci friul Rozinantei”. „Neomenescul” își întrece cu mult prototipul profan. „*Cu hotărîre el își întoarce sie în sus și spatele, și o dată cu aceasta întoarce spatele și criticului său care nu-i dă pace*” și-l „lasă la o parte”. „*Neomenescul*” se lansează apoi într-o controversă cu critica „lăsată la o parte”, „se detestă pe el însuși”, „se gîndește pe sine în comparație cu un altul”, „poruncește lui dumnezeu”, „caută Eul său mai bun în afara lui însuși”, se căiește că pînă acum nu a fost unic, se proclamă Unic, „egoist și *Unic*”, deși, după ce și-a întors cu hotărîre *sie însuși* spatele, mai că nu era nevoie să declare acest lucru. Toate acestea „Neomenescul” le-a făcut cu propriile sale forțe (vezi *Pfister*, „*Geschichte der Teutschen*”), iar acum — străluminat și triumfător — intră, călare pe măgarușul său, în împărăția Unicului.

Sfîrșitul Vechiului testament

Noul testament : „Eu“

1. *Economia Noului testament*

Dacă în Vechiul testament obiectul dascălelei noastre îl constituia logica „unică“ care s-a desfășurat în cadrul *tre-cutului*, acum avem în fața noastră *prezentul* în cadrul logicii „unice“. Până aici ne-am ocupat îndeajuns de „Unic“ în multiplele sale „refracții“ antediluviene, ca bărbat, caucazian caucazic, creștin desăvârșit, adevăr al liberalismului umanitar, unitate negativă a realismului și idealismului etc. etc. O dată cu construcția istorică a „Eului“ se năruie însuși „Eul“. Acest „Eu“, finalul unei construcții istorice, nu este un Eu „corporal“, o ființă în carne și oase, născută dintr-un bărbat și o femeie și care nu are nevoie de construcții pentru a exista; el este un „Eu“ spiritualmente născut din două categorii, din „idealism“ și „realism“, este o existență pur gândită.

Noul testament, descompus o dată cu premisa lui, cu Vechiul testament, are literalmente o gospodărie tot atit de înțelept orînduită ca și Vechiul testament, dar „cu multiple transformări“, după cum rezultă din următorul tabel :

I. *Propriul* (die *Eigenheit*) = Anticii, copilul, negrul etc. în *adevărul* lor, adică desprinderea de „lumea lucrurilor“ pentru a trece la o concepție „proprie“ și la stăpînirea acestei lumi. Rezultatul a fost la Anticii debarasarea de lume, la moderni debarasarea de spirit, la liberali debarasarea de personalitate, la comuniști debarasarea de proprietate, la liberalii umanitari debarasarea de Dumnezeu, deci, în genere, categoria debarasării (a libertății) ca scop. Categoria negată a *debarasării* este *propriul*, care nu are, firește, alt conținut decît această debarasare. *Propriul* este însușirea filozofic construită a tuturor însușirilor individului stirnerian.

II. *Proprietarul* (*der Eigner*) — în această calitate,

Stirner a pătruns dincolo de *neadevărul* lumii lucrurilor și al lumii spiritului ; prin urmare, *Modernii*, faza creștinismului înăuntrul dezvoltării logice ; tinărul, mongolul. După cum *Modernii* se transformă în liberi, cu tripla lor determinare, tot astfel proprietarul se scindează în următoarele trei determinări :

1. *Puterea mea*, corespunzătoare *liberalismului politic*, în care iese la iveală *adevărul dreptului* ; dreptul ca putere a „omului” se transformă în putere ca drept al „Eului”. Lupta împotriva *statului ca atare*.

2. *Relațiile mele*, corespunzătoare *comunismului*, în care iese la iveală *adevărul societății*, iar societatea, ca relație mijlocită de „om” (în formele ei de societate — închisoare, familie, stat, societate burgheză etc.), se reduce la relația în care apare „Eul”.

3. *Autodesfătarea mea*, corespunzătoare *liberalismului umanitar*, critic, în care *adevărul criticii*, devorarea (das Verzehren), descompunerea și adevărul conștiinței de sine absolute ies la iveală ca autodevorare, iar critica ca descompunere în interesul Omului se transformă în descompunere în interesul „Eului”.

Specificul indivizilor s-a redus, după cum am văzut, la categoria generală a propriului, care s-a dovedit a fi negarea debarasării, a libertății în general. Descrierea însușirilor specifice ale individului poate consta deci numai în negarea acestei „libertăți” în cele trei „refracții” ale ei ; fiecare dintre aceste libertăți negative este transformată acum prin negarea ei într-o însușire pozitivă. Se înțelege de la sine că, așa cum în Vechiul testament debarasarea de lumea lucrurilor și de lumea ideilor a fost concepută ca un proces de însușire a acestor două lumi, tot astfel acest specific sau proces de însușire a lucrurilor și ideilor este înfățișat aici ca o debarasare desăvârșită.

„Eul” împreună cu proprietatea sa, cu lumea sa, care constă în însușirile „semnalate” mai sus, este *proprietar*. „Eul” care se desfată cu el însuși și se devorează pe sine însuși este „Eul” la puterea a doua, proprietarul proprietarului, de care este debarasat în aceeași măsură în care îl posedă, este deci „negativitatea absolută” în dubla ei determinare : ca indiferență și ca raportare nega-

tivă față de sine însuși, față de proprietar. Dreptul său de proprietate asupra lumii, ca și debarasarea lui de lume s-a transformat acum în această raportare negativă față de sine însuși, în această autodizolvare (Selbstauflösen) și autoapartenență (Sichselbstgehören) a proprietarului. Eul astfel determinat este

III. *Unicul*, al cărui conținut, la rîndul său, se reduce în întregime la faptul că el, Unicul, este proprietar plus determinarea filozofică „a raportării negative față de sine însuși”. Profundul nostru Jacques vrea să dea impresia că despre acest Unic nu se poate spune nimic, pentru că el este un individ viu, corporal, care nu poate fi construit. În realitate însă lucrurile se prezintă ca și în cazul ideii absolute hegeliene de la sfîrșitul „Logicii” și în cel al personalității absolute de la sfîrșitul „Enciclopediei”, despre care de asemenea nu se poate spune nimic, deoarece construcția conține tot ce se poate spune despre asemenea personalități construite. Hegel știe acest lucru și nu se jenează să-l recunoască, în timp ce Stirner comite ipocrizia de a afirma că „Unicul” său ar mai fi și altceva decît unicul construit, dar ceva care nu poate fi exprimat, și anume un individ corporal viu. Această aparență ipocrită dispăre dacă inversăm lucrurile, dacă determinăm pe Unic ca proprietar și dacă spunem despre proprietar că categoria generală a propriului, a specificului este determinarea lui generală; prin aceasta nu numai că se spune tot ce „se poate spune” despre Unic, dar se spune și tot ce *reprezintă* el în general, minus ceea ce Jacques le bonhomme își închipuie despre el.

„O, adîncime a bogăției și a înțelepciunii și a științei unicului! Cit sînt de nepătrunse judecățile lui și cit de neînțelese căile lui!”

„Iată, acestea sînt numai depărtate căpătîie ale lucrărilor sale! Cit de slab e murmurul pe care-l prindem noi” (Iov 26, 14).

2. *Fenomenologia egoistului împăcat cu el însuși, sau teoria justificării*

După cum am văzut încă în „Economia Vechiului testament” și chiar mai tîrziu, adevăratul egoist al sfîntului Sanchó, egoistul împăcat cu el însuși, nu trebuie cîtuși de puțin confundat cu egoistul vulgar, de rînd, cu „egoistul în înțelesul obișnuit al cuvîntului”. Dimpotrivă, atît acesta din urmă (prizonierul lumii lucrurilor, copilul, negrul, Anticul etc.) cît

și egoistul devotat (prizonierul lumii ideilor, tînărul, mongolul, Modernul etc.) constituie premisa celui dintîi. Dar, prin însăși natura lor misterele Unicului fac ca această opoziție, ca și unitatea negativă rezultată din ea — „egoistul împăcat cu el însuși” —, să poată fi examinate abia aici, în cadrul Noului testament.

Deoarece sfîntul Max vrea să înfățișeze pe „adevăratul egoist” ca ceva cu totul nou, ca țel al întregii istorii de pînă acum, el trebuie, pe de o parte, să dovedească celor devotați, propovăduitorilor lui *dévoûment**, că sînt egoiști fără voia lor, iar egoiștilor în înțelesul obișnuit că sînt devotați, că nu sînt egoiști adevărați, sfinți. — Să începem cu cei dintîi, cu cei devotați.

Pînă acum am văzut de nenumărate ori că în lumea lui Jacques le bonhomme toți sînt posedați de Sacru. „Există totuși o deosebire” între „cult și incult”. Cei culti, care se ocupă cu ideea pură, ne apar aici ca „posedați” de Sacru par excellence. Ei sînt, în făptura lor concretă, „devotați”.

„Cine este deci devotat? Întru totul” (!), „bineînțeles” (!!), „este devotat, cred” (!!!), „acela care sacrifică tot restul pentru un *singur* lucru, pentru un *singur* scop, pentru o *singură* voință, pentru o *singură* pasiune... El e stăpînit de o singură pasiune, căreia îi sacrifică toate celelalte. Dar nu sînt oare egoiști acești indivizi devotați? Deoarece au numai o singură pasiune dominantă, ei nu se preocupă decît de o singură satisfacție, dar în schimb o fac cu atît mai zelos. Tot ce fac este pătuns de egoism; dar acesta este un *egoism unilateral, nedezvăluit, mărginit*; ei sînt posedați” (pag. 99).

Prin urmare, după părerea sfîntului Sancho, ei au numai o *singură* pasiune dominantă; dar crede el oare într-adevăr că ei trebuie să se preocupe și de pasiuni care nu sînt ale lor, ci ale altora, pentru a se ridica pînă la egoismul omni-lateral, dezvăluit, nemărginit, pentru a corespunde acestui criteriu străin al egoismului „sacru”?

În treacăt sînt citați aici ca exemple de „egoiști posedați, devotați”, atît „avarul” și „cel ahtiat după plăceri” (probabil pentru că, după părerea lui Stirner, acesta din urmă caută „plăcerea ca atare”, plăcerea sacră, și nu tot felul de plăceri reale) cît și „Robespierre de exemplu, Saint-Just ș.a. m.d.” (pag 100). „Dintr-un anumit punct de vedere al moralei se judecă” (adică „egoistul” nostru sfînt, „împăcat cu

* — devotament. — Nota Trad.

el însuși", judecă din propriul său punct de vedere, prea puțin împăcat cu el însuși) „cam așa” :

„Dar dacă Eu sacrific unei anumite pasiuni alte pasiuni, prin aceasta eu încă nu mă sacrific pe Mine acestei pasiuni și nu sacrific nimic din ceea ce face ca Eu să fiu *într-adevăr* Eu însumi” (pag. 386).

Aceste două propoziții „neîmpăcate cu ele însele” îl obligă pe sfântul Max să facă distincția „mizeră” că, deși poți sacrifica șase „de exemplu”, șapte „ș.a.m.d.” pasiuni unei singure alte pasiuni fără a înceta să fii „într-adevăr Tu însuți”, totuși să te ferească Dumnezeu să sacrifici zece sau mai multe. Este adevărat că nici Robespierre și nici Saint-Just nu au fost „într-adevăr Eu însumi”, la fel cum nici unul și nici celălalt nu au fost într-adevăr „Omul”, dar ei au fost *într-adevăr* Robespierre și Saint-Just, acești indivizi unici și incomparabili.

Încercarea de a dovedi „celor devotați” că sînt egoiști este un vechi artificiu, folosit îndeajuns încă de Helvétius și de Bentham. Artificiul „propriu” al sfântului Sancho constă în transformarea „egoiștilor în înțelesul obișnuit”, adică a burghezilor, în neegoști. Helvétius și Bentham arată, ce-i drept, burghezilor că prin mărginirea lor își aduc în mod *practic* prejudicii, dar artificiful „propriu” al sfântului Max constă în a demonstra că burghezia nu corespunde „idealului”, „noțiunii”, „esenței”, „menirii” etc. de egoist și că nu se raportează față de ei înșiși ca negație absolută. Și de data aceasta el nu-l vede decît pe micul-burghez german. În treacăt trebuie să mai arătăm că, în timp ce la pag. 99 „avarul” figurează ca „egoist devotat”, la pag. 78, în schimb, sfîntul nostru îl încadrează pe „cel lacom” printre „egoiștii în înțelesul obișnuit”, printre „impuri, nesfinți”.

Această a doua clasă a egoiștilor de pînă acum este definită la pag. 99 în felul următor :

„Acești oameni” (burghezii) „nu sînt deci devotați, nu sînt însuflețiți, nu sînt idealisti, nu sînt consecvenți, nu sînt entuziaști; ei sînt egoiști în înțelesul obișnuit, oameni interesați, care se gîndesc la folosul lor, oameni chibzuiți, calculați etc.”.

Deoarece „Cartea” nu are nici un fir călăuzitor, am avut ocazia să vedem, încă la capitolele despre „trăsneală” și despre „liberalismul politic”, cum printr-o scamatorie Stirner îi transformă pe burghezi în neegoști, ceea ce îi reușește în primul rînd datorită faptului că nu știe absolut ni-

mic despre oamenii reali și despre relațiile reale. Aceeași ignoranță îi servește de pîrghie și aici.

„Acesteia” (adică ideii fanteziste a lui Stirner despre dezinteresare) „i se opune îndărătnicia omului profan; totuși, în decursul mileniilor, acesta din urmă a fost subjugat cel puțin în așa măsură, încît a trebuit să-și plăce fruntea rebelă și să venereze forțe superioare” (pag. 104). Egoiștii în înțelesul obișnuit „se comportă pe jumătate ca popii și pe jumătate ca ființe profane, slujind în același timp și lui Dumnezeu și lui mamon” (pag. 105).

La pag. 78 aflăm: „Mamonul ceresc și Dumnezeu pămîntului cer amîndoi exact *același* grad de *lepădare de sine*”, așa încît nu se poate ști în ce fel lepădarea de sine pentru mamon și cea pentru Dumnezeu ar putea fi opuse una alteia ca „profană” și „popească”.

La pag. [105,] 106 Jacques le bonhomme se întreabă:

„Cum se explică însă că egoismul acelor care afirmă interesul personal cedează totuși întotdeauna în fața unui interes popesc sau de belfer, adică în fața unui interes ideal?”

(Trebuie „semnalat” aici, în trecut, că în acest pasaj burghezii sînt înfățișați ca reprezentanți ai intereselor *personale*). Aceasta se datorește faptului că

„persoana lor le apare lor înșiși — și ea este într-adevăr — prea mică și prea neînsemnată pentru a pretinde totul și pentru a se impune pe deplin. Un indiciu sigur în această privință este faptul că ei înșiși consideră că se împart în două persoane, una veșnică și alta trecătoare, și se îngrijesc duminica de cea veșnică, iar în zilele de lucru de cea trecătoare. Ei îl poartă pe popă în ei înșiși și de aceea nu se pot debarasa de el”.

Aici Sancho se simte cuprins de îndoieli și se întreabă îngrijorat dacă propriul, egoismul în înțelesul neobișnuit, nu „va avea aceeași soartă”.

Vom vedea mai departe că această întrebare îngrijorătoare nu a fost pusă fără motiv. Înainte ca cocoșul să fi cîntat de două ori, sfîntul Iacob (Jacques le bonhomme) se va fi „lepădat” de sine de trei ori.

Spre marele său regret, el descoperă că cele două laturi care se manifestă în istorie — interesul privat al individului și așa-numitul interes general — se însoțesc întotdeauna reciproc. Și, ca de obicei, el descoperă acest fapt sub o formă falsă, sub forma lui sacră, sub aspectul intereselor ideale, al Sacrului, al iluziei. El se întreabă: care este explicația faptului că egoiștii obișnuiți, reprezentanții intereselor personale, se află totodată sub stăpînirea intereselor generale,

a belferilor, sub stăpînirea ierarhiei ? El răspunde la această întrebare spunînd că burghezii etc. „se consideră prea neînsemnați” și socoate ca un „indiciu sigur” în această privință faptul că ei au o comportare religioasă, și anume faptul că ei înșiși consideră că se împart în două persoane, una trecătoare și alta veșnică ; el explică deci comportarea lor religioasă prin comportarea lor religioasă, după ce în prealabil a transformat lupta dintre interesele personale și cele generale în mirajul acestei lupte, într-un simplu reflex în cadrul fanteziei religioase.

Cum stau lucrurile cu dominația idealului, vezi mai sus la capitolul despre ierarhie.

Dacă din forma ei exaltată transpunem în limbaj profan întrebarea lui Sancho, „aceasta înseamnă” :

Cum se face că, în pofida voinței persoanelor, interesele personale se transformă întotdeauna în interese de clasă, în interese comune care devin de sine stătătoare față de indivizii izolați și că în această stare de independență capătă forma de interese *generale*, în care calitate intră în contradicție cu indivizii reali, iar în această contradicție, determinate fiind ca interese *generale*, pot fi reprezentate de către conștiință ca interese *ideale*, ba chiar religioase și *sacre* ? Cum se face că, în cadrul acestui proces în care interesele personale capătă o existență de sine stătătoare ca interese de clasă, comportarea personală a individului trebuie neapărat să se obiectiveze, să se înstrăineze, existînd totodată ca o forță independentă de el, creată de relațiile dintre oameni, și transformîndu-se în relații sociale, într-o serie de forțe care îl determină, îl subordonează pe individ și de aceea apar în reprezentare ca forțe „sacre” ? Dacă Sancho ar fi înțeles măcar faptul că în cadrul unor anumite *moduri de producție* — care, firește, nu depind de voință — omul este întotdeauna dominat de forțe practice străine, independente nu numai de individul izolat, ci și de totalitatea indivizilor, i-ar fi putut fi perfect indiferent dacă acest fapt este reprezentat sub formă religioasă sau dacă în închipuirea egoistului, care reduce la reprezentări toate forțele care îl domină, faptul este denaturat în sensul că egoistul nu recunoaște nimic deasupra lui. În acest caz Sancho ar fi descins în genere din imperiul speculației în cel al realității și ar fi trecut de la ceea ce oamenii își închipuie la ceea ce sînt în realitate, de la ceea ce își imaginează la ceea ce fac și trebuie să facă în împrejurări determinate. Ceea ce îi apare ca produs al

gîndirii ar fi fost înțeles de el ca produs al *vieții*. El nu ar fi ajuns la ineptia, demnă de el, de a explica prăpastia dintre interesele personale și cele generale prin faptul că oamenii își reprezintă această prăpastie și sub formă religioasă și că își apar unii altora într-un fel sau într-altul (ceea ce nu înseamnă decît înlocuirea cuvîntului „reprezentare” printr-un alt cuvînt).

De altfel, chiar în această absurdă formă mic-burgheză germană în care Sancho concepe contradicția dintre interesele personale și cele generale, el ar fi trebuit totuși să-și dea seama că întotdeauna indivizii au pornit — și nu puteau să nu pornească — de la ei înșiși și că de aceea cele două laturi semnalate de el sînt laturi ale dezvoltării personale a indivizilor, generate amîndouă de condiții la fel de empirice ale vieții lor și fiind amîndouă simple expresii ale *aceleiași* dezvoltări personale ale oamenilor, ceea ce înseamnă că amîndouă se află numai într-o opoziție *aparentă* una față de alta. Cît privește locul care, ca urmare a condițiilor speciale de dezvoltare și a diviziunii muncii, i-a revenit individului dat, adică dacă individul acesta reprezintă în mai mare măsură una dintre laturile opoziției sau cealaltă, dacă el este mai mult egoist sau mai mult devotat, aceasta este o întrebare cu totul secundară, care ar putea să prezinte un interes oarecare numai în cazul cînd ar fi pusă pentru epoci istorice bine determinate și în ceea ce privește indivizi bine determinați. În caz contrar, ele nu pot duce decît la fraze pseudomorale șarlatanești. Ca dogmatic însă, Sancho se lasă îndus în eroare aici și nu știe să iasă din încurcătură decît declarînd că oameni ca Sancho Panza și Don Quijote se nasc așa cum sînt și că Don Quijote bag în capetele celor dintii tot soiul de prostii. Ca dogmatic, el ia numai una dintre laturi, pe care o înțelege în spirit de belfer, o atribuie indivizilor ca atare și își exprimă aversiunea față de cealaltă latură. De aceea, ca dogmatic, și cealaltă latură îi apare în parte ca o simplă *stare sufletească*, ca *dévoûment* *, și în parte numai ca „*principiu*”, iar nu ca o relație care rezultă în mod necesar din modul de existență firesc de pînă acum al indivizilor. În consecință, nu mai rămîne decît ca „oamenii să-și scoată din cap” acest „*principiu*”, deși, în conformitate cu ideologia lui Sancho, el, principiul, creează tot soiul de lucruri empirice. Așa, de exemplu, la pag. 180 „*principiul vieții sau al societății*”... „a creat viața socială, sociabilita-

* — devotament. — *Nota Trad.*

tea, înfrățirea și toate celelalte". Ar trebui spus dimpotrivă : viața a creat acest principiu.

Pentru sfântul nostru, *comunismul* este pur și simplu de neînțeles, deoarece comuniștii nu consideră nici egoismul în opoziție cu devotamentul, nici devotamentul în opoziție cu egoismul, și pentru că teoreticește ei nu acceptă această opoziție nici sub forma ei simplă, nici sub forma ei ideologică transcendentă, ci, dimpotrivă, scot la iveală rădăcinile ei materiale, o dată cu dispariția cărora dispăre de la sine și opoziția. În general, comuniștii nu propovăduiesc nici un fel de *morală* ; în schimb, Stirner se ocupă exagerat de mult cu asemenea predici. Ei nu vin în fața oamenilor cu cerințe morale : iubiți-vă unii pe alții, nu fiți egoiști etc. ; dimpotrivă, ei știu foarte bine că în anumite împrejurări egoismul este, ca și devotamentul, o formă necesară de autoafirmare a indivizilor. Prin urmare, spre deosebire de ceea ce crede sfântul Max și de ceea ce repetă după el credinciosul său *dottore Graziano* (*Arnold Ruge*) (fapt pentru care sfântul Max îl numește „un cap deosebit de ingenios și politic”, *Wigand*, pag. 192), comuniștii nu vor cătuși de puțin să desființeze pe „omul particular” de dragul omului „general”, care se devotează. Aceasta este o fantezie pură asupra căreia amîndoi ar fi putut să se lămurească citind „*Deutsch-Französische Jahrbücher*”. Teoreticienii comuniști, singurii care au timp să se ocupe de istorie, se disting tocmai prin aceea că numai ei *au descoperit* faptul că peste tot în istorie indivizii determinați ca „oameni privați” sînt cei care creează „interesul general”. Ei știu că această opoziție e numai *aparentă*, pentru că una dintre laturile ei, așa-numitul „general”, este permanent generat de cealaltă latură, de interesul privat, și nu i se opune nicidecum acestuia din urmă ca o forță independentă, avînd o istorie de sine stătătoare, așa încît în practică această opoziție se suprimă mereu și este mereu reprodusă din nou. Prin urmare, aici nu este vorba de o „unitate negativă” hegeliană a celor două laturi ale unei opoziții, ci de suprimarea, materialmente condiționată, a unui vechi mod de existență, materialmente condiționat, al indivizilor, o dată cu desființarea căruia va dispărea și această opoziție împreună cu unitatea ei.

Vedem deci că „egoistul împăcat cu el însuși”, în opoziție cu „egoistul în înțelesul obișnuit al cuvîntului” și cu „egoistul devotat”, se bazează de la bun început pe o iluzie despre aceste două categorii de egoiști și despre relațiile

reale ale oamenilor reali. Reprezentantul intereselor personale este „un egoist în înțelesul obișnuit” numai în virtutea opoziției necesare în care el se află față de interesele comune, care în cadrul actualului mod de producție și de schimb au căpătat o existență de sine stătătoare ca interese generale, dobîndind în reprezentarea oamenilor forma și semnificația de interese ideale. Reprezentantul intereselor comune este un „devotat” numai în virtutea opoziției în care se află față de interesele personale cristalizate ca interese private, numai în virtutea faptului că interesele comune sînt determinate ca interese generale și ideale.

Amîndoi, atît „egoistul devotat” cît și „egoistul în înțelesul obișnuit”, se întîlnesc în ultimă instanță în *lepădarea de sine*.

Pag. 78 : „Astfel, lepădarea de sine este comună sfinților și nesfinților celor puri și celor impuri : impurul *se leapădă* de orice sentimente înalte, de orice rușine, ba chiar de timiditatea firească și nu ascultă decît de patima care îl stăpînește. Purul se leapădă de relațiile sale firești cu lumea... Mînat de setea de bani, lacomul se leapădă de toate comandamentele conștiinței sale, de orice sentiment al onoarei, de orice blîndețe și compătimire ; stăpînit de patima sa, el nu ține seamă de nimic. În același mod procedează și sfîntul : el se face de risul lumii, are «o inimă de piatră» și este «riguros de drept», căci pe el îl stăpînesc aspirații de neînfrînt”.

„Lacomul”, care apare aici ca egoist impur, profan, deci ca egoist în înțelesul obișnuit, nu este altceva decît o figură banalizată de culegerile de istorioare morale pentru copii și devenită tema preferată a romanelor, dar care în realitate nu se întîlnește decît ca anomalie și în nici un caz nu este reprezentantul burghezilor lacomi ; dimpotrivă, aceștia din urmă nu au de ce să se lepede de „comandamentele conștiinței”, de „sentimentul onoarei” etc. și nici nu trebuie să se limiteze la patima unică a lăcomiei. Dimpotrivă, lăcomia lor este însoțită de o serie întregă de alte pasiuni — politice sau de alt fel — a căror satisfacere burgheziei nu o sacrifică cîtuși de puțin. Fără a intra în amănuntele acestei chestiuni, să ne oprim acum asupra „lepădării de sine” stirneriene.

Sfîntul Max substituie aici Eului [Selbst], care se leapădă de sine, un altul, care există numai în reprezentarea sfîntului Max. În închipuirea sa, „impurii” sacrifică însușiri generale, ca „sentimentele înalte”, „rușinea”, „timiditatea”, „sentimentul onoarei” etc., și nici nu-și pune întrebarea dacă impurul posedă într-adevăr aceste însușiri. Ca și cum „impurul” trebuie neapărat să posede toate aceste calități ! Dar chiar dacă

„impurul” le-ar poseda pe toate, sacrificarea lor nu ar fi totuși o lepădare *de sine*, ci ar însemna numai faptul — a cărui justificare poate fi găsită chiar și în morala „împăcată cu ea însăși” — că pentru o pasiune sînt sacrificate o serie de alte pasiuni. În sfîrșit, potrivit acestei teorii, tot ce face sau nu face Sancho este „lepădare de sine”. Fie că vrea să adopte această poziție, fie că nu vrea [...] *

* [Continuarea acestui pasaj lipsește din manuscris. Un pasaj șters și foarte ros de șoareci cuprindea următoarele:] este egoist, propria lui lepădare de sine. Cînd urmărește un interes oarecare, el neagă indiferența față de acest interes; cînd face ceva, el neagă lipsa de activitate. De aceea lui Sancho, ca „*egoist în înțelesul obișnuit*”, nu îi este nimic mai ușor [...] decît să dovedească pietrei sale de încercare că se leapădă mereu de sine pentru că neagă mereu contrarul a ceea ce face și nu neagă niciodată adevăratul său interes.

Potrivit teoriei lepădării de sine, Sancho poate exclama (la pag. 80) : „Oare dezinteresarea nu este o realitate, nu există ea nicăieri? Dimpotrivă, nimic mai obișnuit decît aceasta!”

Ne bucură într-adevăr „dezinteresarea” conștiinței micului burghez german.

El ne dă imediat un exemplu elocvent pentru a ilustra această dezinteresare, referindu-se la orfelinatul Francke, la O'Connell, la sfîntul Bonifaciu, la [Robespierre, la Theodor Körner...].

În ce-l privește pe O'Connell [...] este un lucru pe care îl știe orice copil din Anglia. Numai în Germania și mai ales la Berlin își mai poate închipui cineva că O'Connell ar fi „dezinteresat”, O'Connell care „lucreează fără preget” ca să-și întrețină copiii nelegitimi și ca să-și sporească averea, care nu a renunțat degeaba la bănoasa lui practică avocațială (10.000 de lire sterline pe an) pentru practica de agitator, care (mai ales în Irlanda, unde nu are concurenți) îi aduce venituri și mai mari (20.000—30.000 de lire sterline pe an); care în calitate de middleman¹⁰⁶ îi exploatează „fără milă” pe țărani irlandezi și-i obligă să locuiască în cocine, în timp ce el, regele Dan, întreține o curte princiară în palatul său din Merrion-Square și în același timp nu încetează să deplîngă mizeria acestor țărani, căci el „este stăpînit de aspirații de neînfînt”. Acest O'Connell lasă de fiecare dată mișcarea să se dezvolte numai atît cît este necesar pentru ca el să-și asigure tributul național și poziția de șef, și în fiecare an, după strîngerea tributului, el se lasă de orice agitație și se consacră plăcerilor trupești la moșia lui de la Derrynane. Prin îndelungata sa activitate avocațială nedemnă și prin exploatarea cu totul nerușinată a oricărei mișcări la care a luat parte, O'Connell și-a atras disprețul pînă și al burgheziei engleze, cu toate că în genere i-a fost destul de folositor.

De altfel, e limpede că sfîntul Max, ca descoperitor al adevăratului egoism, este deosebit de interesat să dovedească că pînă acum a domnit în lume dezinteresarea. De aceea enunță el faimoasa teză (Wigand, pag. 165) că „din timpuri imemorabile” lumea nu a fost egoistă. Cel mult se poate spune că „egoistul” apărea din cînd în cînd ca precursor al lui Stirner și „dobora popoare întregi”.

Deși * la pag. 420 sfântul Max spune :

„Pe frontispiciul [vremurilor] noastre nu stă scris... : cunoaște-te pe Tine însuși, ci : realizează valoarea Ta“

(aici belferul nostru transformă încă o dată adevărata realizare a valorii — așa cum ea, realizarea, exista în realitate și este găsită de el în experiență — într-un postulat moral al realizării valorii), totuși, [dacă nu pentru] egoistul „devotat“ de pînă acum, cel puțin [pentru] „egoistul în [înțelesul] obișnuit“ trebuie să fie valabil „cunoscutul“ cuvînt [„apolinic“]¹⁰⁷:

„Cunoașteți-vă pe Voi, [cunoașteți-vă așa cum sinteți într-adevăr și renunțați la dorința neroadă de a fi altceva decît sinteți!“ „Căci“ : „Aceasta ne duce la imaginea egoismului *înșelat*, în care nu Eu sînt satisfăcut, ci unul [dintre dorurile mele], de exemplu [dorul] de fericire. — Toate acțiunile voastre nu sînt decît egoism tainic, ascuns..., [*egoism*] *inconștient*, [dar] tocmai de aceea ele nu sînt egoism, ci robie, servitute, lepădare de sine. Voi *sinteți egoiști și în același timp nu sinteți egoiști, deoarece vă lepădați de egoism*“ (pag. 217).

„Nici o oaie, nici un cîine nu se străduiește să devină un adevărat“ egoist (pag. 443) ; „nici un animal“ nu spune altui animal : cunoașteți-vă pe Voi, cunoașteți-vă așa cum sinteți într-adevăr. — „Firea voastră este, în fond“, egoistă, „Voi sinteți firi“ egoiste, „adică sinteți“ egoiști. „Dar tocmai fiindcă sinteți egoiști, nu mai trebuie să deveniți egoiști“ (ibid.). De ceea ce sinteți aparține și conștiința Voastră și, întrucît sinteți egoiști, aveți și o conștiință corespunzătoare egoismului Vostru ; prin urmare, nu există nici un motiv să urmați îndemnul morale ale lui Stirner de a vă cufunda în Voi înșivă și de a Vă pocăi.

Stirner recurge aici din nou [la] vechiul subterfugiu filozofic, asupra [cărui]a vom] reveni mai tîrziu. Filozoful nu spune de-a dreptul : Voi nu sinteți oameni. El spune : Voi ați fost întotdeauna oameni, dar vă lipsea *conștiința* că sinteți ceea ce sinteți, și tocmai de aceea nu ați fost în realitate oameni adevărați. De aceea aparența Voastră nu corespundea esenței Voastre. Voi erați oameni și totodată nu erați. — Filozoful recunoaște aici, pe o cale ocolită, că unei conștiințe determinate îi corespund de asemenea oameni determinați și împrejurări determinate. Dar în același timp el își închipuie că pretenția sa morală ca oamenii să-și schimbe conștiința va realiza chiar schimbarea acestei conștiințe ; totodată, în oa-

* [Aici Marx a făcut următoarea însemnare :] III. Conștiință.

menii care s-au schimbat datorită schimbării condițiilor empirice și posedă acum, firește, și o altă conștiință, el nu vede nimic altceva decât o [conștiință] schimbată. — La fel stau lucrurile și cu [conștiința Voastră], spre care [năzuiți în taină]; în această privință sînteți egoiști în [conștiința, ascunși], adică sînteți egoiști adevărați în măsura în care sînteți *inconștienți*, dar sînteți neegoști în măsura în care sînteți *conștienți*. Sau: [la baza conștiinței Voastre actuale stă] o anumită existență, care nu coincide cu [existența] cerută de Mine; conștiința Voastră este conștiința egoistului așa cum el nu trebuie [să fie] și de aceea ea denotă că Voi sînteți egoiști așa cum nu trebuie să fiți, sau cu alte cuvinte: *trebuie să fiți alții decât sînteți în realitate*. Această separare a conștiinței de indivizii care formează baza ei și de relațiile lor reale, această închipuire că egoistul actualei societăți burgheze nu are conștiința corespunzătoare egoismului său, nu este decât o veche marotă a filozofilor, pe care Jacques le bonhomme o acceptă aici cu sfințenie și o copiază în întregime*. Să revenim la „exemplul emoționant” al omului lacom, invocat de Stirner. Pe acest om lacom, care nu este „lacomul” în genere, ci lacomul „Stan sau Bran”, un lacom „unic”, precis individualizat, a cărui lăcomie nu este categoria „lăcomiei” (abstrasă de sfîntul Max din cuprinzătoarea, „unica” și complexa lui manifestare de viață) și „nu depinde de felul în care o clasifică alții” (de exemplu sfîntul Max), pe acest om lacom vrea el să-l convingă prin predici morale că „nu se satisface pe sine, ci satisface una dintre pasiunile sale”. Dar „numai o [clipă] posezi tu existență, numai ca ceva [momentan] ești Tu cu adevărat. Ceea [ce e separat de Tine], cel momentan”, este ceva absolut superior, [de exemplu banii. Dar „dacă”] banii sînt pentru Tine, „dimpotrivă”, [o desfătare superioară], dacă ei [sînt sau nu] sînt pentru Tine [ceva „absolut superior”]**... poate că eu mă [„lepăd” de mine? — El] descoperă că [lăcomia mă] stăpînește zi și noapte; [dar ea] mă stăpînește numai în închipuirea lui. El este acela care transformă în „zile și

* [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori:] Deosebit de ridiculă este această marotă în istorie, unde epoca ulterioară are despre epoca anterioară o altă conștiință decât aceea pe care o avea aceasta din urmă despre ea însăși și unde grecii, de pildă, aveau despre ei conștiința grecilor, și nu conștiința pe care o avem noi despre ei. Aici reproșul făcut grecilor, și anume de ce nu au avut despre ei însăși această conștiință a noastră și anume „conștiința despre ceea ce erau ei în realitate”, se reduce la reproșul: de ce au fost ei *greci*.

** Aici urmează un pasaj complet deteriorat. — *Nota Red.*

nopti" numeroasele momente în care Eu sînt mereu ceva momentan, mereu Eu însumi, mereu real, tot așa cum numai el sintetizează într-o singură sentință morală diferitele momente ale manifestării vieții mele și afirmă că ele ar servi la satisfacerea lăcomiei. Cînd sfîntul Max p onunță sentința că Eu, în loc să mă satisfac pe Mine, nu fac decît să satisfac una dintre pasiunile mele, el Mă opune pe Mine, ca ființă deplină și întreagă, Mie însumi. „Dar în ce constă această ființă deplină și întreagă? Nu în ființa Ta momentană, nu în ceea ce Tu ești în momentul de față”; în consecință, după sfîntul Max, ea constă în „ființa” sacră (Wigand, pag. 171). Cînd „Stirner” spune că Eu trebuie să-mi schimb conștiința, în ceea ce [mă] privește Eu știu că conștiința mea momentană face parte și ea din existența mea momentană, iar prin faptul că sfîntul Max îmi [contestă] această conștiință, el condamnă, în calitate de moralist deghizat, întreaga desfășurare a vieții mele *. Și, apoi, „oare Tu ești numai atît timp cît Te gîndești la Tine, oare Tu ești numai prin conștiința de sine?” (Wigand, pag. 157, 158). Aș putea Eu oare să fiu altceva decît egoist? Ar putea oare Stirner, de pildă, să fie altceva decît un egoist, indiferent dacă se leapădă sau nu de egoism? Tu propovăduiești: „Sînteți egoiști și totodată nu sînteți, deoarece vă lepădați de egoism”.

Belfer nevinovat, „înșelat”, „nemărturisit” ! Lucrurile stau tocmai invers. Noi egoștii în înțelesul obișnuit, Noi burghezii știm foarte bine că carité bien ordonnée commence par soi-même **, iar maxima : Iubește pe aproapele tău ca pe tine însuși, noi am interpretat-o demult în sensul că fiecare este pentru el însuși aproapele său. Dar noi tăgăduim că am fi egoiști fără inimă, exploataitori, egoiști obișnuiți, ale căror suflete nu se pot pătrunde de sentimente nobile și care nu pot considera interesele semenilor lor ca interese proprii, ceea ce, între noi fie [zis], nu înseamnă [decît] că afirmăm [interesele] noastre ca interese ale semenilor noștri. [Tu negi egoismul] „obișnuit” al egoistului [unic numai pentru că] Tu „te [lepezi] de relațiile [firești] cu [lumea]”. De aceea Tu nu înțelegei că noi desăvirșim egoismul practic tocmai prin aceea că ne lepădăm de frazeologia egoismului, noi care sîntem preocupați de promovarea adevăratelor interese egoiste, și nu de interesul sacru al egoismului. De altfel era de prevăzut — și aici burghezul se întoarce nepăsător cu spatele la sfîntul

* [Aici Marx a făcut din nou însemnarea :] III (Conștiință).

** — caritatea bine înțeleasă începe cu sine însuși. — *Nota Trad.*

Max — că, atunci cînd Voi, belferii germani, Vă veți apuca să apărați egoismul, veți proclama nu adevăratul egoism, nu egoismul „profan, vizibil ca în palmă” („Cartea”, pag. 455), adică „nu ceea ce se numește” egoism, ci egoismul în accepția neobișnuită, școlărească-belferistă, egoismul filozofic sau egoismul calicilor.

Așadar, egoistul în înțelesul neobișnuit al acestui cuvînt „abia acum a fost descoperit”. „Să privim mai îndeaproape această nouă descoperire” (pag. 11).

Din cele spuse mai sus se vede limpede că egoiștii de pînă acum nu au decît să-și schimbe conștiința pentru a deveni egoiști în înțelesul neobișnuit ; că, prin urmare, egoistul împăcat cu el însuși nu se deosebește de egoistul de pînă acum decît prin conștiința sa, adică numai în calitate de om care posedă cunoștințe, în calitate de filozof. Din întreaga concepție despre istorie a sfîntului Max mai rezultă că, deoarece egoiștii de pînă acum erau dominați numai de „Sacru”, adevăratul egoist trebuie să lupte numai împotriva „Sacrului”. Istoria „unică” ne-a arătat cum a transformat sfîntul Max relațiile istorice în idei, iar apoi pe egoist, într-un individ care păcătuiește [împotriva acestor] idei ; cum orice încercare egoistă de afirmare a fost transformată într-un păcat față de aceste idei, cum, de pildă, [puterea] privilegiatilor a fost transformată într-un păcat [față de ideea] de egalitate, în păcatul despotismului. De aceea, [în legătură] cu ideea libertății [concuranței] putem [citi în „Carte”] că [proprietatea privată] este [considerată] de autor (pag. 155) ca „ceea ce este personal” [...] pe marele [...] pe egoistul devotat [...] în mod necesar și ineluctabil [...] poate să-i combată numai transformîndu-i în ceva sacru și afirmînd apoi cu tărie că suprimă în ei sfințenia lor, adică reprezentarea lui sfîntă despre ei, că îi suprimă numai în măsura în care ei există în el, *considerat ca sfînt* *.

Pag. 50 ** : „Așa cum ești în fiecare clipă, ești creatura Ta, și tocmai în această *creatură* nu trebuie să Te pierzi pe *Tine creatorul*. Tu însuși ești o ființă superioară Ție prin faptul că nu ești numai creatură, ci totodată și creator — iată ce nu înțelegi Tu ca egoist fără voie, și de aceea ființa superioară îți este străină ție”.

Într-o formulare întrucîtva diferită găsim aceeași înțelepciune la pag. 239 a „Cărții” :

* Aici urmează un pasaj complet deteriorat. — *Nota Red.*

** [La începutul acestei pagini de manuscris, Marx a făcut însemnarea :] II (Creator și creatură).

„Specia este *Nimic*” (mai tirziu vom vedea că ea se transformă în tot soiul de lucruri, vezi capitolul despre autodesfătare), „iar atunci când individul izolat se ridică deasupra mărginirii individualității sale, El o face tocmai în calitate de individ izolat; el există numai în măsura în care se ridică tot mai sus, în măsura în care nu rămîne ceea ce este, altfel ar fi ceva încremenit, mort”.

Față de aceste propoziții, „față de această creatură” a sa, Stirner începe imediat să se comporte ca „creator”, „fără a se pierde cituși de puțin în ele” :

„Numai în *clipă* posezi tu existență, numai ca ceva momentan există Tu cu adevărat... În fiecare moment Eu sînt în întregime ceea ce sînt... Ceea ce este separat de Tine, cel momentan” este „ceva absolut superior”... (Wigand, pag. 170); și la pag. 171 (ibid.): „ființa Ta” este determinată ca „ființa Ta momentană”.

Pe cînd în „Carte” sfîntul Max spune că mai are și o altă ființă, superioară celei momentane, în „Comentariul apologetic” „ființa momentană” a individului [său] este identificată cu „ființa sa [deplină] și întregă”, și fiecare [ființă], ca „ființă momentană”, se transformă [într-o] „ființă absolut superioară”. Prin urmare, „în Carte” el este în fiecare moment o ființă superioară în comparație cu ceea ce este el în acest moment, pe cînd în „Comentariu” tot ce el nu este nemijlocit în acest moment este o „ființă absolut superioară”, o ființă sacră. — Și, după toată această dedublare, mai citim la pag. 200 a „Cărții” :

„Eu nu știu nimic despre o dedublare a Eului într-un Eu «*nedesăvîrșit*» și unul «*desăvîrșit*»”.

„Egoistul împăcat cu el însuși” nu mai trebuie să se sacrifice unei entități superioare, deoarece pentru dînsul el însuși este această entitate superioară și pentru că transpune în el însuși dedublarea în „superior” și „inferior”. Astfel, în realitate (sfîntul Sancho contra Feuerbach, „Cartea”, pag. 243), „ființa supremă nu a făcut decît să treacă printr-o metamorfoză”. Egoismul adevărat al sfîntului Max constă în atitudinea egoistă față de egoismul real, față de el însuși, așa cum există el „în fiecare clipă”. Această atitudine egoistă față de egoism este devotamentul. În calitate de creatură, sfîntul Max este sub acest aspect egoistul în înțelesul obișnuit, pe cînd în calitate de creator el este egoistul devotat. Vom avea prilejul să cunoaștem și aspectul opus, căci ambele aspecte se dovedesc a fi adevărate determinări ale reflexiei,

intrucît parcurg întreaga dialectică absolută, în care fiecare dintre ele este în sine propriul ei contrariu.

Înainte de a pătrunde mai adînc în acest mister sub forma lui ezoterică, trebuie să-[l urmărim] în diversele [sale] lupte vitale [grele].

Calitatea [cea] mai generală — [egoistul], ca creator, pus {de acord cu el însuși} din [punctul de vedere al lumii] spiritului — [Stirner o atinge la pag. 82, 83:]

[„Creștinismul și-a propus drept țel] să Ne elibereze [de determinarea naturală] [(determinare prin natură), de patimile] omenеști [ca forțe motrice]. Creștinismul [a vrut deci ca omul] să [nu se supună patimilor] inimii sale. [Aceasta nu înseamnă că] *el* nu [trebuie să aibă] patimi, ci] numai că [acestea] nu trebuie [să-l] stăpînească, că [ele] nu trebuie să devină fixe, de nebiruit, de neînlăturat. Aceste uneltiri ale creștinismului împotriva patimilor *nu ar putea fi oare* aplicate propriei sale prescripții, și anume că spiritul trebuie să ne determine pe noi... ? ...Atunci lucrul acesta s-ar reduce la descompunerea spiritului, la descompunerea tuturor ideilor. Așa cum acolo ar fi trebuit să se spună... așa vom spune aici : este adevărat că trebuie să avem spirit, dar spiritul nu trebuie să ne stăpînească pe Noi”.

„Iar cei ce sînt ai lui Hristos Iisus au răstignit carnea împreună cu patimile și cu poftele ei” (Galateni 5, 24) *, ceea ce înseamnă că, după părerea lui Stirner, ei procedează cu patimile și cu poftele lor răstignite ca niște adevărați proprietari. El ia creștinismul în antrepriză, dar nu se mulțumește cu carnea răstignită, ci vrea să răstignească și spiritul, deci „omul întreg”.

Creștinismul voia să ne elibereze de sub dominația cărnii și de „patimile omenеști ca forțe motrice” numai pentru că el considera carnea noastră, poftele noastre ca ceva străin de noi ; el voia să înlătore determinarea noastră de către natură numai pentru că socotea că propria noastră natură nu ne aparține nouă. Căci dacă eu însumi nu sînt natura, dacă poftele mele naturale, dacă întreaga mea structură naturală nu îmi aparține mie — și aceasta este ceea ce ne învață creștinismul — înseamnă că orice determinare de către natură, fie că această determinare se datorează propriei mele structuri naturale, fie că provine din așa-numita natură exterioară, îmi apare ca o determinare impusă de ceva străin, ca o cătușă, ca un act de violență săvîrșit asupra mea, *ca eteronomie în opoziție cu autonomia spiritului*. Stirner acceptă fără ezitare această dialectică creștină și apoi o aplică spiritului

* „Epistola apostolului Pavel către galateni”, capitolul 5, versetul 24.
— Nota Trad.

nostru. De altfel niciodată creștinismul nu a reușit să ne elibereze de sub stăpînirea patimilor, nici măcar în sensul mărginit pe care i-l atribuie sfântul Max ; el s-a oprit la un simplu comandament moral, care în practică nu a dat nici un rezultat. Stirner ia comandamentul moral drept fapt real și îl completează printr-un alt imperativ categoric : „Este adevărat că trebuie să avem spirit, dar spiritul nu trebuie să ne stăpînească pe Noi”, și de aceea tot egoismul său împăcat cu el însuși se reduce — „privit mai de aproape”, cum ar spune Hegel — la o filozofie morală tot atît de amuzantă pe cît de edificatoare și de contemplativă.

Dacă o patimă devine fixă sau nu, adică dacă [capătă asupra noastră o putere] exclusivă — ceea ce nu exclude [însă o dezvoltare ulterioară] —, aceasta depinde de faptul dacă împrejurările materiale, „odioasele” condiții de viață permit o satisfacere normală a acestor patimi, și dacă, pe de altă parte, permit dezvoltarea unui ansamblu de patimi. Acest din urmă lucru depinde, la rîndul lui, de faptul dacă trăim în condiții care să ne permită o activitate omnilaterală și, ca urmare, dezvoltarea deplină a tuturor aptitudinilor noastre. De structura relațiilor reale și de posibilitățile de dezvoltare pe care aceste relații le oferă fiecărui individ depinde de asemenea dacă ideile devin sau nu fixe, așa cum, de exemplu, ideile fixe ale filozofilor germani, aceste „victime ale societății” qui nous font pitié *, sînt inseparabile de condițiile din Germania. La Stirner, puterea patimilor este, de altfel, o frază goală, menită să-l consacre drept sfînt absolut. Astfel, revenind la „exemplul emoționant” al omului lacom, citim :

„Lacomul nu este un proprietar, ci o slugă, și el nu poate să facă ceva pentru el însuși fără să facă acest lucru totodată și pentru stăpînul său” (pag. 400).

Nimeni nu poate să facă ceva fără să facă totodată acest lucru și pentru satisfacerea uneia dintre nevoile sale și a organului acestei nevoi, ceea ce înseamnă pentru Stirner că această nevoie și organul ei îl domină pe el, tot așa cum mai înainte el a declarat că *mijlocul* pentru satisfacerea unei nevoi (vezi capitolele despre liberalismul politic și despre comunism) este un stăpîn care îl domină pe el. Stirner nu poate să mînce fără să mînce totodată de dragul stomacului său. Dacă împrejurările vieții îl împiedică să-și satisfacă stomacul, acest stomac al său devine stăpînul lui, pofta de mîn-

* — care ne inspiră milă. — Nota Trad.

care devine o dorință fixă, iar gândul mîncării o idee fixă, ceea ce constituie totodată o ilustrare a influenței condițiilor de viață asupra procesului de anchilozare a dorințelor și ideilor sale. „Răzvrătirea” lui Sancho împotriva fixității dorințelor și ideilor se reduce, așadar, la neputinciosul comandament moral al stăpînirii de sine și constituie o nouă dovadă că el nu face decît să dea o emfatică expresie ideologică celei mai banale mentalități mic-burgheze*.

* [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori:] Prin faptul că atacă baza materială pe care se întemeiază fixitatea, inevitabilă pînă acum, a dorințelor sau a ideilor, comuniștii sînt singurii prin a căror acțiune istorică dezmoștirea dorințelor și a ideilor fixe se înlăpătește în realitate și încetează de a mai fi un comandament moral neputincios, cum a fost la toți moralisții din trecut, „pînă la” Stirner inclusiv. Societatea comunistă exercită o dublă acțiune asupra dorințelor pe care relațiile actuale le stîrnesc în individ; o parte dintre aceste dorințe, și anume acelea care există în orice împrejurări și care numai în ceea ce privește forma și orientarea lor se modifică în funcție de schimbarea relațiilor sociale, se vor modifica și în cadrul acestei forme sociale, în virtutea faptului că li se pun la dispoziție mijloacele pentru o dezvoltare normală; dimpotrivă, cealaltă parte, și anume dorințele a căror existență se datorește numai unei anumite forme sociale, numai unor anumite condiții de [producție] și de schimb, își pierd complet condițiile de existență. Care [dorințe] vor fi numai modificate în societatea comunistă și [care vor fi suprimate], aceasta se poate [stabili numai în mod practic] prin [modificarea „dorințelor” reale], practice, [și nu prin] comparație cu [relații] istorice [anterioare].

[Firește, cele] două expresii: [„fixe” și „dorințe”], pe care [le-am folosit mai sus pentru] al [putea] combate pe Stirner în legătură cu [acest] fapt [„unic”], sînt cu totul improprii. Faptul că în societatea actuală o nevoie a individului este satisfăcută în dauna tuturor celorlalte nevoi și că există o cerință morală că „nu trebuie să fie așa”, că tocmai așa stau lucrurile mai mult sau mai puțin la toți indivizii societății actuale, că prin aceasta dezvoltarea liberă a individului întreg devine imposibilă, toate acestea sînt fapte pe care Stirner, neștiind nimic despre legătura empirică dintre ele și ordinea socială existentă le formulează în sensul că la egoistul neîmpăcat cu el însuși „dorințele devin fixe”. Prin însăși existența ei, o dorință este ceva „fix”, și numai sfîntului Max și celor de teapa lui le poate trece prin mînte să nu îngăduie, de pildă, dorinței lor sexuale să devină „fixă” cînd ea este de la natură o dorință „fixă” și ar putea să înceteze de a mai fi fixă numai ca urmare a castrării sau a impotenței. Fiecare nevoie care stă la baza unei „dorințe” este și ea ceva „fix”, și, oricît s-ar strădui sfîntul Max, el nu va reuși să suprimă această „fixitate” și să ajungă, de pildă, la o situație în care să nu fie nevoit să mănînce la intervale de timp „fixe”. Comuniștii, de altfel, nici nu intenționează să suprimă această fixitate a dorințelor și nevoilor lor, lucru pe care, în fanteziile sale, Stirner îl atribuie atît comuniștilor cît și tuturor celorlalți oameni; ei tind numai spre o organizare a producției și a schimbului care să facă posibilă satisfacerea în condiții normale a tuturor nevoilor, satisfacere care să nu fie limitată decît de aceste nevoi.

Așadar, în acest prim exemplu, el luptă pe de o parte împotriva dorințelor sale trupești, iar pe de altă parte împotriva ideilor sale spirituale, pe de o parte împotriva trupului său, pe de altă parte împotriva spiritului său, atunci când ele, creaturile sale, vor să devină de sine stătătoare față de el, creatorul lor. Îndată vom vedea cum duce sfântul nostru această luptă, cum se [comportă] el, în calitate de creator, față de creaturile sale.

La creștin „în înțelesul obișnuit al acestui cuvânt” — chez le chrétien „simple” *, cum spune Fourier —

„dominația *spiritului* este exclusivă și nici un îndemn al «*trupului*» nu este ascultat. Totuși, numai cu ajutorul «*trupului*» Eu pot înfringe tirania *spiritului*, căci numai un om care a priceput și glasul *trupului* său s-a priceput în întregime pe sine însuși, și numai după ce s-a priceput în *întregime* pe sine însuși el devine un om care pricepe sau un om rațional... De îndată însă ce *trupul* începe să-și spună cuvântul și s-o facă chiar — ceea ce nici nu poate fi altfel — cu un ton pătimaș... „el” (le chrétien simple) „crede că aude glasuri diavolești, glasuri care se ridică împotriva *spiritului*... și el trebuie să lupte împotriva lor. El nu ar fi creștin dacă le-ar tolera” (pag. 83).

Așadar, când spiritul său vrea să devină de sine stătător față de dînsul, sfântul Max își cheamă în ajutor trupul, iar atunci când trupul său se răzvrătește, el își aduce aminte că este și spirit. Ceea ce creștinul face într-o direcție, sfântul Max face în amîndouă direcțiile. El este le chrétien „composé” **, el se arată încă o dată a fi creștin desăvîrșit.

Aici, în acest exemplu, sfântul Max — spiritul — nu apare ca creator al trupului său, și nici invers; el găsește de-a gata atît trupul cît și spiritul său, și numai atunci cînd una dintre aceste laturi se răzvrătește, el își aduce aminte că mai are și o altă latură, pe care o opune, ca pe adevăratul său Eu, celei dintîi. Prin urmare, aici sfântul Max este creator numai în măsura în care mai posedă „și o altă *determinare*”, în măsura în care mai posedă și o altă calitate în afară de aceea pe care catadicsește s-o înglobeze în acest moment în categoria „*creatură*”. Întreaga sa activitate creatoare constă aici în buna sa intenție de a se pricepe pe sine însuși, și anume de a se pricepe în *întregime* sau de a fi un om *rațional* ***, de

* — creștinul „simplu”. — *Nota Trad.*

** — creștinul „complex”. — *Nota Trad.*

*** Prin urmare, aici sfântul Max justifică întru totul „exemplul emoționant” al hetairei și al iubitei, invocat de Feuerbach. În prima, omul „pricepe” numai *glasul trupului său* sau numai *glasul trupului ei*, pe cînd în cea de-a doua omul se pricepe în *întregime* pe sine însuși sau pe ea. Vezi Wigand, pag. 170, 171.

a se pricepe pe sine ca „o ființă deplină și întregă”, ca o ființă diferită de „ființa lui momentană” și chiar diametral opusă acestei ființe „de moment”.

Să trecem acum la una dintre [„grelele] lupte vitale” ale [sfântului nostru] :

Pag. 80, 81 : „Zelul meu [poate să nu fie mai prejos decât cel] mai fanatic zel, [dar în același] timp eu adopt față [de el o atitudine glacială, de neîncredere], ca față de cel mai [neîmpăcat dușman] al său ; Eu rămân [judecătorul lui, pentru că sint] proprietarul [lui].”

Dacă aceste spuse ale sfântului [Sancho despre] el însuși [au vreun sens,] înseamnă că activitatea sa creatoare se mărginește aici la aceea că în zelul său el rămâne conștient de acest zel, că reflectează asupra lui, că față de sine însuși ca Eu real el se comportă ca un Eu care cugetă. Acestei conștiințe îi atribuie el în mod arbitrar numele de „creator”. El este creator numai în măsura în care posedă *conștiință*.

„Datorită acestui lucru, Te uiți pe Tine însuși într-o dulce uitare de sine... Dar oare Tu ești numai atât timp cât Te gîndești la Tine și *dispari atunci cînd Te uiți pe Tine ?* Cine nu se uită pe el în fiecare clipă, cine nu se pierde singur din vedere de *nenumărate ori în fiecare ceas ?*” (Wigand, pag. 157, 158).

Evident, așa ceva Sancho nu poate să ierte „uitării” sale „de sine”, și de aceea se „comportă” față de ea „totodată ca cel mai neîmpăcat dușman al ei”.

În calitate de creatură, sfântul Max este cuprins de un zel nespus tocmai în momentul în care, datorită reflexiilor sale, sfântul Max, în calitate de creator, s-a ridicat deasupra acestui zel, sau sfântul Max cel adevărat este cuprins de un zel nespus în timp ce sfântul Max care reflectează își închipuie că s-a ridicat deasupra acestui zel. Această ridicare, cu ajutorul reflexiei, deasupra a ceea ce este el în realitate ne este descrisă apoi, într-o manieră beletristică amuzantă și pasionantă, ca o stare în care el își păstrează zelul său ; aceasta înseamnă că dușmănia sa față de zelul său nu trebuie să fie luată în serios, deși el adoptă față de acest zel „o atitudine glacială”, de „neîncredere”, ca „față de cel mai neîmpăcat dușman al său”. — În măsura în care sfântul Max dă dovadă de zel, adică în măsura în care zelul este adevărata lui însușire, el nu se comportă ca creator față de acesta, iar în măsura în care se comportă ca creator, el nu dă dovadă de un zel adevărat, zelul îi este străin, ceva care nu îi este propriu. Atîta timp

cît dă dovadă de zel, el nu este proprietarul zelului, iar de îndată ce devine proprietarul zelului, el încetează să mai dea dovadă de zel. Ca creator și proprietar, el, fiind un complex întreg, este în fiecare moment suma tuturor însușirilor sale minus una, pe care el și-o opune ca creatură și proprietate, o opune sumei tuturor celorlalte însușiri, astfel încît întotdeauna îi este *străină* tocmai *acea* însușire pe care o subliniază ca fiind *a lui*.

Oricît de extraordinară ar putea să pară povestea veridică a sfântului Max despre eroicele sale fapte petrecute în el însuși, în propria sa conștiință, rămîne stabilit faptul că există indivizi care cugetă, care își închipuie că în și prin reflexia lor s-au ridicat deasupra întregului tot *, în timp ce în realitate nu au ieșit niciodată din cadrul reflexiei.

Acest artificiu, constînd în aceea ca împotriva unei calități determinate să te afirmi pe tine ca individ care posedă și alte determinări — în cazul de față ca *posesor al reflexiei care se raportează la contrariu* —, poate fi aplicat, cu variațiile de rigoare, oricărei însușiri. De exemplu : indiferența mea poate să nu fie mai prejos decît aceea a celui mai blazat individ, dar în același timp eu mă comport față de ea cu maximum de ardoare, cu neîncredere și ca cel mai neîmpăcat dușman al ei etc.

Nu [trebuie] să uităm că [întregul] complex al tuturor [însușirilor] sale, adică proprietarul, calitate în care [sfântul] Sancho, [reflectînd, se opune] unei [anumite] însușiri, nu este [în cazul] de față [altceva decît] simpla [reflexie a lui Sancho asupra acestei] însușiri. Această însușire el a transformat-o [în Eul său] prin aceea că în locul întregului [complex el pune o singură calitate] pur reflexivă, iar fiecareia dintre [însușirile] sale, ca și întregului ansamblu de însușiri, el le

* [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori:] În realitate, toate acestea nu reprezintă decît imaginea, zugrăvită în termeni bombastici, a burghezului care își controlează fiecare mișcare sufletească pentru a nu se expune la pierderi, dar care, pe de altă parte, se laudă cu tot felul de însușiri, cum ar fi, de pildă, zelul filantropic față de care ar trebui să adopte o „atitudine glacială, de neîncredere, ca față de cel mai neîmpăcat dușman al său”, pentru ca din cauza ei să nu se piardă pe sine ca proprietar, ci să rămînă proprietarul filantropiei. Dar sacrificînd însușirea față de care se comportă ca „cel mai neîmpăcat dușman”, sfântul Max o face de dragul Eului său care reflectează, de dragul reflexiei sale, în timp ce burghezul își sacrifică înclinațiile și dorințele sale numai de dragul unui interes *real* determinat.

opune numai [o anumită] calitate a reflexiei, un Eu, și pe sine ca Eu reprezentat.

Această atitudine dușmănoasă față de sine însuși, această parodiare solemnă a contabilității benthamiene a intereselor¹⁰⁹ și a însușirilor proprii, este exprimată acum de el însuși :

Pag. 188 : „Un interes, oricare ar fi el, dacă nu Mă pot debarasa de el, a cîștigat în persoana Mea un sclav ; el nu mai este proprietatea Mea, ci Eu sînt proprietatea lui. Să urmăz deci indicațiile criticii : să Ne simțim bine numai în distrugere”.

„Noi !” → Care „Noi” ? Nici prin minte nu „Ne” trece „să urmăz” „indicațiile criticii”. — Sfîntul Max, care în momentul de față se află sub supravegherea polițienească a „criticii”, revendică așadar aici „aceeași bunăstare a tuturor”, „egala bunăstare a tuturor în aceleași condiții”, „dominația tiranică directă a religiei”.

Interesul său, în înțelesul neobișnuit al cuvîntului, apare aici ca o dezinteresare cerească.

De altfel, nu mai trebuie să insistăm aici asupra faptului că în societatea actuală nu depinde cîtuși de puțin de sfîntul Sancho ca „un interes” „să cîștige în persoana lui un sclav” și ca „el să nu se poată debarasa de acest interes”. Fixarea intereselor datorită diviziunii muncii și relațiilor de clasă este mult mai evidentă decît aceea a „patimilor” și a „ideilor”.

Pentru a supralicita critica critică, sfîntul nostru ar fi trebuit să ajungă cel puțin la distrugerea distrugerii ; altfel, distrugerea rămîne un interes de care el nu se poate debarasa și care a cîștigat în persoana lui un sclav. Distrugerea nu mai este proprietatea sa ; dimpotrivă, el este proprietatea distrugerii. Dacă în exemplul de mai sus el ar fi vrut să fie consecvent, ar fi [trebuit] să trateze [ca „interes”] zelul său împotriva „zelului” său și să se comporte față de el [ca un „dușman neîmpăcat”]. Dar în acest caz [ar fi trebuit] să ia în considerare și [„glacialul” său dezinteres] față de [„glacialul” său zel] și să devină [tot atît de „glacial”] fapt prin care și-ar fi cruțat, [firește], [„interesul” inițial] și implicit s-ar [fi cruțat] pe sine însuși de [„tentația”] de a se suci pe [călcîiul] său speculativ. — În loc de a proceda astfel, el continuă liniștit (ibid.) :

„Voi avea numai grijă să-Mi asigur proprietatea Mea” (adică să Mă asigur pe Mine împotriva proprietății Mele), „și, pentru a o asigura, o absorb de fiecare dată în Mine, nimicesc într-însa orice tendință de a deveni de sine stătătoare și o înghit înainte ca ea să se fixeze și să devină o idee fixă sau o manie”.

Cum o fi reușind oare Stirner „să înghită“ persoanele care alcătuiesc proprietatea sa ?

Adineauri Stirner a îngăduit „criticii“ să-i impună o „menire“. El pretinde că înghite de îndată această „menire“, iar la pag. 189 spune :

„Eu o fac însă nu de dragul menirii Mele de om, ci pentru că îmi impun menirea de a o face“.

Dacă nu îmi impun menirea de a o face, Eu sînt, după cum am auzit adineauri, sclav și nu proprietar, nu egoist adevărat, nu mă comport față de mine ca creator, cum ar trebui să fac în calitate de egoist adevărat ; în măsura deci în care un individ vrea să fie egoist adevărat, el trebuie să se consacre menirii impuse de „critică“. Aceasta este, prin urmare, o menire generală, o menire pentru toți ; nu e numai menirea *Lui*, ci și *menirea* lui. — Pe de altă parte, adevăratul egoist apare aici ca un ideal inaccesibil majorității indivizilor, căci (pag. 434) „mințile mărginite din mișcare constituie indiscutabil cea mai numeroasă clasă de oameni“, și cum ar putea oare aceste „minți mărginite“ să pătrundă misterul nemărginitei autoînghițiri și al înghițirii lumii întregi. — De altfel, toate aceste expresii teribile — a nimici, a înghiți etc. — nu sînt decît o nouă variantă pentru sus-amintita „atitudine glacială a celui mai neîmpăcat dușman“.

Acum, în sfîrșit, sîntem în stare să înțelegem cum se cuvine obiecțiile lui Stirner împotriva comunismului. Ele nu erau decît o justificare prealabilă, deghizată a egoismului său împăcat cu el însuși, în care ele reînvie din nou în mod palpabil. „*Egala bunăstare a tuturor în aceleași cantități*“ reînvie aici sub forma revendicării ca „*toți să [Ne] simțim bine numai în [distrugere]. „Grija“* reînvie și în [„grija“ unică] de a-și asigura [Eul său ca proprietate] ; [„cu timpul“ însă] reapare iarăși [„grija cum“] să se [ajungă la unitate], și anume la unitatea dintre [creator și creatură]. În cele din urmă [reapare] umanismul, [care sub forma] egoistului adevărat se înfățișează înaintea indivizilor empirici ca un ideal inaccesibil. Prin urmare, fraza de la pag. 117 a „*Cărții*“ ar trebui să sune astfel : egoismul împăcat cu el însuși tinde realmente să transforme pe fiecare om într-un „stat polițist secret“. Spi-oana „reflexie“ supraveghează orice mișcare a spiritului și a trupului, precum și orice acțiune sau gîndire ; orice manifestare de viață este pentru ea o chestiune care privește reflexia, adică poliția. În această rupere în două a omului, în

această scindare a lui în „instinct natural” și „reflexie” (plebea dinăuntrul nostru, creatura, și poliția interioară, creatorul), constă egoistul împăcat cu el însuși*.

Hess („Ultimii filozofi”, pag. 26) îi aduce sfântului nostru reproșul că

„El se află tot timpul sub supravegherea poliției secrete a conștiinței sale critice.. El nu a uitat «indicația criticii... că trebuie să Ne simțim bine numai în distrugere»... Conștiința lui critică îi amintește mereu că egoistul nu trebuie să se intereseze de nimic în așa măsură încît să se consacre cu totul obiectului său” etc.

La aceasta sfîntul Max „se autoriză” să răspundă următoarele :

Cînd „Hess spune despre Stirner că se află tot timpul etc., ce altceva vrea să spună el decît că, atunci cînd Stirner critică, el nu vrea să critice la întîmplare” (adică, în paranteză fie zis, nu în mod unic), „să îndruge verzi și uscate, ci să critice cu adevărat” (adică omenește) ?

„Ceea ce vrea să spună” Hess atunci cînd vorbește despre poliția secretă etc. reiese atît de limpede din sus-citatele cuvinte ale lui Hess, încît chiar și felul „unic” în care îl înțelege sfîntul Max nu poate fi explicat altfel decît ca o neînțelegere voilă. „Virtuozitatea sa în domeniul gîndirii” devine aici virtuozitate în domeniul minciunii, virtuozitate pe care noi i-o reproșăm cu atît mai puțin cu cît în cazul de față era singurul lui mijloc de a ieși din încurcătură, dar care nu prea se acordă cu subtilele sale distincții — făcute în altă parte a „Cărții” — în legătură cu dreptul de a minți. De altfel noi i-am dovedit deja lui Sancho, și chiar mai amănunțit decît ar merita el, că, atunci „cînd critică”, el nu „critică” nicidecum „cu adevărat”, ci „critică la întîmplare” și „îndrugă verzi și uscate”.

Așadar, comportarea adevăratului egoist ca creator față de el însuși ca creatură a fost determinată mai întîi în sensul că, în opoziție cu o determinare în care el s-a fixat ca creatură, de exemplu în opoziție cu el însuși ca ființă care cugetă, ca spirit, el se afirmă ca ființă care este determinată și altfel, ca trup. Mai tîrziu el nu s-a mai afirmat ca ființă *realmente* determinată și altfel, ci ca *simplică reprezentare a acestui alt*

* [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori:] De altfel, dacă sfîntul Max îl pune pe „un ofițer prusian suspus” să spună : „în pieptul fiecărui prusian sălășluiește un jandarm”, el se gîndește, probabil, la un jandarm regal, căci numai în pieptul „egoistului împăcat cu el însuși” sălășluiește *propriul lui jandarm*”.

mod de a fi determinat, adică, în exemplul de mai sus, ca ființă care este în același timp și ființă care nu cugetă, lipsită de idei sau indiferentă față de gândire; reprezentare la care el renunță iarăși de îndată ce iese la iveală absurditatea ei. Vezi cele spuse mai sus în legătură cu faptul că Stirner se sucește pe călcâiul speculativ. Prin urmare, activitatea creatoare consta aici în reflexia că cutare determinare, în cazul nostru gândirea, îi poate fi de asemenea indiferentă, adică ea, activitatea, se rezuma la reflexie în general; ca urmare, el creează, firește, numai determinări în reflexie, dacă în genere creează ceva (de exemplu reprezentarea opoziției, a cărei esență simplă este camuflată printr-o avalanșă de arbescuri științietoare).

Cît privește *conținutul* său ca creatură, am văzut că el nu creează nicăieri acest conținut, aceste însușiri determinate, de exemplu gândirea sa, zelul său etc., ci ne oferă numai determinarea în reflexie a acestui conținut ca creatură, numai reprezentarea că toate aceste însușiri determinate sînt creaturile sale. Toate însușirile sale se găsesc în el de-a gata, și pe el nu-l interesează de unde provin ele. De aceea el nu are nevoie să și le dezvolte, de exemplu să învețe dansul, pentru a fi stăpîn pe picioarele sale, sau să-și exerseze gândirea asupra unui material care nu e la îndemîna oricui și care nu e accesibil oricui, pentru a deveni proprietarul gândirii sale; el nu are nevoie, de asemenea, să se ocupe de relațiile sociale, de care depinde în realitate măsura în care se poate dezvolta un individ.

În fapt, Stirner nu face decît să se debaraseze de o însușire prin intermediul alteia (adică se debarasează de înăbușirea celorlalte însușiri ale sale de către această „altă” însușire). Dar, după cum am arătat mai sus, în realitate el se debarasează de această însușire nu numai în măsura în care ea a atins o dezvoltare liberă și nu a rămas o simplă aptitudine, ci și în măsura în care relațiile sociale i-au [permis] să dezvolte în mod egal un *ansamblu* de [însușiri, și anume] prin diviziunea [muncii], și în măsura în care, [în virtutea acestui fapt], ele i-au permis să se consacre de preferință unei singure [pasiuni, de] pildă [pasiunii de a scrie cărți]. În [genere] este [absurd] să se presupună, așa cum face sfântul [Max], că poți satisface o singură [pasiune], ruptă de toate celelalte, că poți s-o satisfaci fără ca împreună cu ea să te satisfaci și *pe tine*, întregul individ viu. Faptul că această pasiune îmbracă un caracter abstract, aparte, că ea mi se opune ca o

forță străină și că în felul acesta satisfacerea individului se dovedește a fi satisfacerea unilaterală a unei singure pasiuni, faptul acesta nu depinde cîtusi de puțin de conștiință sau de „bunăvoință” și cu atît mai puțin de insuficiența reflectării asupra noțiunii de însușire, cum își închipuie sfîntul Max.

Faptul acesta nu depinde de *conștiință*, ci de *existență*; nu de gîndire, ci de viață; el depinde de dezvoltarea empirică și de manifestările de viață ale individului, care, la rîndul lor, depind de relațiile sociale. Dacă împrejurările în care trăiește acest individ nu-i permit decît dezvoltarea [uni]laterală a uneia dintre [însușirile] sale în dauna tuturor celorlalte, [dacă] ele îi oferă material și timp pentru dezvoltarea exclusivă a acestei însușiri, acest individ nu va cunoaște decît o dezvoltare unilaterală, diformă, iar predicile morale nu-i vor fi de nici un ajutor. La rîndul său, felul în care se va dezvolta această singură însușire, deosebit de favorizată, depinde și el, pe de o parte, de materialul oferit pentru dezvoltarea ei, iar pe de altă parte de gradul și de maniera în care celelalte însușiri rămîn înăbușite. Tocmai pentru că gîndirea, de pildă, este gîndirea acestui individ determinat, ea rămîne gîndirea *lui*, determinată de individualitatea lui și de relațiile în cadrul cărora trăiește; aceasta înseamnă că individul care gîndește nu are nevoie să recurgă mai întîi la o reflexie îndelungată asupra gîndirii ca atare, pentru a putea proclama gîndirea lui drept propria lui gîndire, drept proprietatea lui; ea este din capul locului gîndirea lui proprie, specific determinată, și tocmai acest specific al ei s-a dovedit a fi [la sfîntul] Sancho „contrariul” ei, [s-a dovedit a fi] un specific care [există] numai „în sine”. De pildă, la un individ a cărui viață îmbrățișează o sferă largă de activități variate și de multiple relații practice cu lumea, fiind astfel o viață multilaterală, gîndirea are același caracter de universalitate ca și orice altă manifestare a vieții acestui individ. De aceea ea nu se fixează ca gîndire abstractă și nici nu are nevoie de complicate scamotoarii ale reflexiei atunci cînd individul trece de la gîndire la vreo altă manifestare a vieții sale. Ea este din capul locului un moment în viața totală a individului, moment care, după *trebuință*, cînd dispare, cînd se reproduce.

Altfel stau lucrurile la un belfer sau la un scriitor berlinez mîrginit, a cărui activitate se limitează, pe de o parte, la o muncă grea, iar pe de altă parte la desfătările oferite de gîndire, a cărui lume se întinde de la Moabit la Köpenick și se sfîrșește la Hamburger Tor¹⁰⁹ și ale cărui relații cu această

lume se reduc la minimum datorită situației lui mizere în viață. La un asemenea individ, atunci când simte necesitatea de a gândi, gândirea devine în mod necesar tot atât de abstractă ca și însuși acest individ și ca și viața lui, opunându-i-se lui — cel lipsit de orice putere de rezistență — ca o forță fixă, a cărei manifestare oferă individului posibilitatea unei evadări de moment din „lumea” lui „vitregă”, posibilitatea unei desfătări de moment. La un asemenea individ, puținele patimi rămase, care rezultă nu atât din relațiile cu lumea cât din constituția fizică a omului, se manifestă numai prin *repercusiune*; cu alte cuvinte, în cadrul dezvoltării lor mărginite, ele capătă același caracter unilateral și brutal ca și gândirea lui, se manifestă numai la intervale mari, stimulate de creșterea patimii predominante (susținute de cauze fizice nemijlocite, de exemplu de spasme în [abdomen]), și [se] manifestă furtunos, violent, înlăturînd cu brutalitate pornirile [naturale obișnuite], ceea ce [duce la] întărirea dominației lor asupra [gîndirii]. Se înțelege de la sine că [gîndirea de] belfer [reflectează și meditează] asupra acestui [fapt] empiric într-un mod propriu tagmei [belferilor]. [Dar simpla] afirmație că Stirner și-ar „crea” în genere însușirile nu [explică] nici măcar dezvoltarea lor într-o direcție determinată. Și nu de Stirner, ci de dezvoltarea relațiilor mondiale și de măsura în care el și localitatea în care trăiește iau parte la aceste relații depinde dacă aceste însușiri se vor dezvolta pe plan universal sau local, dacă se vor ridica deasupra mărginirii locale sau vor rămîne în cadrul ei. Ceea ce în împrejurări favorabile permite indivizilor să se debaraseze de mărginirea lor locală nu este nicidecum faptul că, în reflexia lor, indivizii își închipuie că ar fi desființat sau își propun să desființeze această mărginire a lor, ci faptul că, în realitatea lor empirică și în virtutea unor necesități empirice, ei au ajuns la stabilirea unor relații universale*.

Singurul lucru la care ajunge sfântul nostru cu chinuitoarele sale reflexii asupra însușirilor și patimilor proprii este că, datorită faptului că le caută mereu nod în papură și se

* [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori:] Sfântul Max recunoaște mai târziu, într-un pasaj profan, că Eul primește din partea lumii un „impuls” (fichteian). Intenția comuniștilor de a lua sub controlul lor acest „impuls”, care, dacă nu ne mulțumim cu vorbe goale, se dovedește a fi într-adevăr un „impuls” foarte complex și cu determinări variate, este, desigur, pentru sfântul Max o idee mult prea îndrăzneală pentru ca el s-o poată admite.

ciorovăiește mereu cu ele, își otrăvește desfătarea pe care o oferă atât ele cât și satisfacerea lor.

După cum am mai spus, sfântul Max se creează ca creatură numai pe sine, adică se mărginește să se încadreze în categoria creatură. Activitatea lui [de] creator constă în [a se] considera pe sine drept creatură, dar el nu face nimic [pentru] a suprima dedublarea sa în [creator și] creatură, dedublare care e propriul său [produs]. Dedublarea [în „esențial” și] „neesențial” devine [la el un] proces de viață permanent, devine [așadar o simplă] aparență, ceea ce înseamnă că viața lui propriu-zisă există [numai în] reflexia „pură”, [fără] a deveni [măcar] o existență reală; și [deoarece aceasta] din urmă se află tot timpul [în afara lui și a reflexiei sale,] el se străduiește [zadarnic] să înfățișeze reflexia [ca ceva] esențial.

[„Deoarece] însă acest dușman” (adică adevăratul egoist conceput ca creatură) „se creează pe sine în înfringerea sa, deoarece conștiința, fixându-se asupra lui, în loc să se elibereze de el, se oprește mereu asupra lui și se consideră mereu murdărită, și deoarece acest conținut al năzuinței sale este în același timp tot ce e mai josnic, noi nu avem în fața noastră decît o personalitate mărginită la ea însăși și la măruntă ei activitate” (lipsă de activitate), „o personalitate tot atât de nenorocită pe cît de ridicolă care meditează asupra ei însăși” (Hegel).

Ceea ce am spus pînă acum despre dedublarea lui Sancho în creator și creatură este în cele din urmă exprimat într-o formă logică de el însuși: creatorul și creatura se transformă într-un Eu care presupune și un Eu care e presupus, respectiv (în măsura în care presupunerea sa a [Eului său] este o *afirmare*) într-un Eu care afirmă și un Eu care e afirmat:

„În ce Mă privește, Eu pornesc de la o presupunere, *presupunîndu-Mă* pe Mine; dar presupunerea Mea nu tinde spre desăvîrșirea ei” (mai curînd se poate spune că sfântul Max tinde s-o degradeze), „ci Îmi servește numai ca obiect de desfătare și devorare” (desfătare demnă de invidiat!). „Eu mă hrănesc numai cu presupunerea Mea și exist numai prin aceea că o devorez. De aceea” (măreț „de aceea”!) „presupunerea arătată nici nu este o presupunere, *căci*” (măreț „căci”!) „Eu, fiind Unicul” (adică: egoistul adevărat, împăcat cu el însuși), „nu știu nimic despre dualitatea unui Eu care presupune și a unui Eu care este presupus (a unui Eu sau Om «nedesăvîrșit» și «desăvîrșit»)” — ceea ce înseamnă că desăvîrșirea Eului meu constă numai în faptul că în fiecare moment mă știu ca un Eu nedesăvîrșit, ca o creatură —, „dar” (arhimăreț „dar”!) „faptul că Eu Mă devorez nu înseamnă decît că Eu exist”. (Ceea ce înseamnă: faptul că Eu exist înseamnă aici numai că în inchipuire Eu devorez categoria presupusului, proprie mie). „Eu nu Mă presupun, căci în fiecare moment Eu în general nu fac decît să Mă afirm sau să Mă creez pe Mine” (adică mă afirm și mă creez ca presupus, afirmat sau creat) „și sînt Eu numai datorită faptului că nu sînt presupus, ci afirmat” (ceea ce înseamnă: și

exist numai datorită faptului că sint presupus înainte de a Mă afirma), „și totodată sint afirmat numai în momentul în care Mă afirm, adică Eu sint creator și creatură în aceeași persoană”.

Stirner este un „bărbat afirmat” („gesetzter Mann”), pentru că este întotdeauna un Eu afirmat (gesetzt) și pentru că Eu său este „și bărbat” (Wigand, pag. 183). „De aceea” el este un bărbat afirmat; „căci”, nefiind niciodată antrenat de pasiuni pe panta exceselor, „de aceea” el este ceea ce bürgerii numesc un om așezat*, „dar” faptul că este un om așezat „înseamnă numai” că el ține întotdeauna socoteala propriilor sale transformări și refracții.

Ceea ce a fost pînă acum — ca să folosim de data aceasta, după exemplul lui Stirner, cuvintele lui Hegel — numai „pentru noi”, și anume faptul că întreaga sa activitate creatoare nu conține altceva decît determinări generale ale reflexiei, este „afirmat” acum de Stirner însuși. Lupta sfântului Max împotriva „esenței” își atinge aici „obiectivul final” prin identificarea lui însuși cu esența, și chiar cu esența pură, speculativă. Relația dintre creator și creatură se transformă într-o dezvoltare a *presupunerii de sine însuși*, adică Stirner [transformă] într-o [reprezentare] foarte „stîngace” și încîlcită ceea ce în [„Teoria esenței”] Hegel [spune] despre reflexie. [Într-adevăr, deoarece] sfântul Max [ia] *un singur* [moment al] reflexiei sale, și anume [reflexia afirmativă] (setzende Reflexion), [fanteziile sale devin] „negative”, [deoarece,] pentru a face distincție între el ca cel [ce afirmă] și [el însuși ca cel ce este afirmat,] el se transformă pe sine etc. în [„presupunere] de sine însuși”, iar reflexia se transformă în opoziția mistică dintre creator și creatură. Trebuie să remarcăm în treacăt că, în acest capitol al „Logicii”, Hegel analizează „mașinațiile” „Nimicului creator”, ceea ce și explică de ce încă la pag. 8 sfântul Max a trebuit „să se afirme” drept acest „Nimic creator”.

„Să inserăm” acum „în mod episodic” cîteva fraze din explicația hegeliană a presupunerii de sine însuși, pentru a le compara cu explicațiile sfântului Max. Deoarece însă Hegel nu scrie atît de confuz și de „împrăștiat” ca Jacques le bonhomme, sîntem siliți să spicuim aceste fraze din diferite părți ale „Logicii” pentru a le face să corespundă măreței teze a lui Sancho.

* Joc de cuvinte: „gesetzt” = afirmat, pus, dar totodată = așezat, liniștit. — *Nota Trad.*

„Esența se presupune pe ea însăși și ea însăși este suprimarea acestei presupunerii. Fiind repudiare de sine însăși sau indiferență față de sine însăși, relație negativă cu ea însăși, ea se opune pe sine sie însăși... afirmarea (das Setzen) nu are premisă... altul este afirmat numai prin esența însăși... Reflexia este deci numai propriul său negativ. Ca ceva ce presupune (als Voraussetzende), ea este pur și simplu reflexie afirmativă. Ea constă deci în a fi și a nu fi ea însăși în cadrul unei unități oarecare” („Creator și creatură în aceeași persoană”) (Hegel, „Logica”, II, pag. 5, 16, 17, 18, 22).

Dată fiind „virtuozitatea gândirii” lui Stirner, ne-am fi putut aștepta ca el să întreprindă și alte căutări în „Logica” lui Hegel. El a avut însă înțelepciunea să se abțină. Altfel ar fi descoperit că, în calitate de Eu numai „afirmat”, de creatură, deci în măsura în care are o *existență* concretă, el este doar un *Eu aparent*, și că nu este „esență”, creator decât în măsura în care *nu* există, în măsura în care se reprezintă pe el însuși. Am văzut pînă acum și în cele ce urmează vom mai vedea că toate însușirile sale, toată activitatea sa și întreaga sa comportare față de lume sînt simple aparențe cu care se amăgește singur, nimic altceva decît „jonglerii pe sîrma obiectivității”. Eul său este întotdeauna un „Eu” mut, tainic, ascuns în *Eul* său înfățișat ca *esență*.

Deoarece în activitatea sa creatoare adevăratul egoist este, prin urmare, numai o parafrază a reflexiei speculative sau a esenței pure, rezultă, „potrivit mitului”, „prin înmulțire naturală”, lucru care a ieșit la iveală încă la examinarea „grelelor lupte vitale” ale adevăratului egoist, și anume că „creaturile” sale nu sînt decît cele mai simple determinări ale reflexiei, ca : identitate, deosebire, egalitate, inegalitate, [opoziție] etc., determinări ale [reflexiei] pe care el [încearcă] să și le lămurească cu ajutorul [„Eului său”], căruia „i-a mers vestea pînă la [Colonia”]. Despre [Eul] său *lipsit de premise* vom mai avea prilejul „să auzim [cite ceva”]. Vezi, printre altele, „Unicul”.

Așa cum în construcția istoriei, făcută de *Sancho*, fenomenul istoric ulterior devine, potrivit metodei lui Hegel, cauza, creatorul unui fenomen anterior, tot astfel, la egoistul împăcat cu sine, Stirner de astăzi devine creatorul lui Stirner de ieri, deși, pentru a folosi limbajul lui, Stirner de azi este creatura lui Stirner de ieri. Reflexia inversează, ce-i drept, toate acestea, și în reflexie, ca produs al reflexiei, ca reprezentare, Stirner de ieri este creatura lui Stirner de azi, tot așa cum la Stirner relațiile lumii exterioare sînt în cadrul reflexiei *creaturile* reflexiei sale.

Pag. 216: „Nu căutați în «lepădare de sine» libertatea prin care vă pierdeți tocmai pe voi înșivă, ci *căutați-vă* pe voi înșivă” (cu alte cuvinte, căutați-vă pe voi înșivă în lepădarea de sine), „*deveniți egoiști*, fiecare să devină un Eu *atotputernic* !”

După cele de mai sus nu trebuie să ne mirăm că în cele ce urmează sfântul Max se comportă și față de această teză a sa ca creator și dușman neîmpăcat și că „reduce” nobilul său postulat moral: „fiecare să devină un Eu *atotputernic*”, la aceea că, oricum, fiecare face ce poate și poate ceea ce face, fapt datorită căruia el este, firește, pentru sfântul Max „atotputernic”. — De altfel în teza de mai sus este sintetizată întreaga absurditate a egoistului împăcat cu sine. Mai întâi avem comandamentul moral al căutării, și anume al căutării de sine. Aceasta este definită în sensul că omul trebuie să devină ceva ce nu este încă, și anume egoist, iar acest egoist este definit ca „un Eu *atotputernic*”, în care, dintr-o putere reală, puterea specifică s-a transformat în Eu, în *atotputernicie*, în reprezentarea fantastică a puterii. Prin urmare, a te căuta pe tine însuși înseamnă să devii altceva decât ești, și anume să devii *atotputernic*, adică nimic, un lucru inexistent, o fantasmagorie.

Am ajuns acum destul de departe pentru a putea dezvălui unul dintre cele mai profunde mistere ale Unicului, rezolvînd totodată o problemă care de multă vreme ține lumea civilizată într-o stare de tensiune și de teamă.

Cine este Szeliga ? Iată întrebarea pe care, de pe vremea publicației critice „Literatur-Zeitung” (vezi „Sfînta familie” etc.), și-o pune oricine a urmărit dezvoltarea filozofiei germane. Cine e Szeliga ? Toți întreabă, toți ciulesc urechile la sunetul barbar al acestui nume, dar nimeni nu răspunde.

Cine e Szeliga ? Sfîntul Max ne oferă cheia acestui „mister al tuturor misterelor”.

Szeliga este Stirner ca creatură, Stirner este Szeliga ca creator. Stirner este „Eu” care figurează în „Carte”, Szeliga este acel „Tu” care figurează în ea. Stirner, creatorul, se comportă deci față de Szeliga, creatura, ca față de „cel mai neîmpăcat dușman” al său. De îndată ce Szeliga vrea să devină independent de Stirner — o încercare nereușită în această direcție a fost întreprinsă de el în „Norddeutsche Blätter” — sfîntul Max îl „readuce” „în eul său” ; o astfel de experiență, îndreptată împotriva tentativei lui Szeliga, a fost făcută la

pag. 176—179 a „Comentariului apologetic“ la Wigand. Totuși lupta creatorului împotriva creaturii, lupta lui Stirner împotriva lui Szeliga, nu este decît aparentă : Szeliga opune [acum] creatorului său fraze aparținînd [creatorului] însuși, de exemplu afirmația „că trupul ca atare, trupul în sine, este [lipsa] de idei“ (Wigand, pag. 148). După cum am văzut, sfîntul [Max s-a gîndit] numai la [carnea pură], la trupul înainte de [formarea lui], și cu [acest prilej] a [definit] trupul ca „altceva în raport cu ideea“, ca non-idee și ca non-gîndire, așadar ca lipsă de idei ; mai departe, într-un alt loc, el afirmă limpede că *numai* lipsa de idei (așa cum înainte *numai* trupul ; ambele noțiuni sînt deci considerate ca identice) îl poate salva de idei (pag. 196). — O dovadă mult mai pregnantă a acestei legături misterioase o găsim la Wigand. La pag. 7 a „Cărții“, am văzut că „Eul“, adică Stirner, e „Unicul“. La pag. 153 a „Comentariului“ el se adresează acestui „Tu“ al său : „Tu“... „ești conținutul frazei“, adică conținutul „Unicului“, și pe aceeași pagină scrie : „El uită că *el însuși, Szeliga, este conținutul frazei*“. „Unicul“ este fraza, spune sfîntul Max textual. Conceput ca „Eu“, adică în calitate de *creator*, el este *proprietar al frazei* ; acesta este *sfîntul Max*. Conceput ca „Tu“, adică în calitate de *creatură*, el este *conținutul frazei* ; acesta este *Szeliga*, după cum ni s-a revelat chiar acum. Szeliga în calitate de creatură apare ca egoist devotat, ca Don Quijote degenerat ; Stirner în calitate de creator apare ca egoist în înțelesul obișnuit al cuvîntului, ca sfîntul Sancho Panza.

Aici, prin urmare, se manifestă cealaltă latură a opoziției dintre creator și creatură, fiecare dintre cele două laturi conținînd în sine contrariul lor. Sancho Panza-Stirner, egoistul în înțelesul obișnuit al cuvîntului, îl biruie aici pe Don Quijote-Szeliga, egoistul devotat și iluzoriu, tocmai *în calitate* de Don Quijote, prin credința sa în dominația Sacrului asupra lumii. Căci ce altceva a fost în [genere] egoistul stirnerian în înțelesul [obișnuit] dacă nu Sancho [Panza], ce [altceva] a fost egoistul său devotat dacă nu Don Quijote, și ce altceva a fost relația [dintre dînsii], în forma ei de [pînă acum], dacă nu relația dintre [Sancho Panza-Stirner] și Don Quijote-[Szeliga ? Acum, în calitate de] Sancho Panza, Stirner își aparține sieși ca Sancho numai pentru a-l face pe [Szeliga, în calitate] de Don Quijote, să creadă că îl întrece în don[chișoterie] și că [în conformitate cu acest rol], ca don[chișoterie] generală dinainte dată, nu întreprinde [nimic]

împotriva [donchișoteriei] fostului său stăpîn (căreia îi jură credință cu tot devotamentul său de slugă credincioasă), dînd dovadă cu acest prilej de toată șiretenia descrisă la Cervantes. Prin conținutul său real, el este deci apărătorul micului burghez practic, dar se ridică împotriva conștiinței corespunzătoare micului burghez, conștiință care în ultimă analiză se reduce la reprezentările idealizante ale acestuia despre burghezie, inaccesibilă lui.

Așadar, în persoana lui Szeliga, Don Quijote a intrat în serviciul fostului său scutier.

În fiecare pagină Sancho ne arată în ce măsură a mai păstrat el, în noua sa „transformare”, vechile sale deprinderi. „Înghițirea” și „devorarea” continuă să constituie una dintre principalele sale calități, „timiditatea” sa „firească” continuă să-l stăpînească în așa măsură încît în ochii lui regele Prusiei și prințul Henric al LXXII-lea se transformă în „împăratul Chinei” sau în „sultan”, iar el nu îndrăznește să vorbească decît despre „camerele g.....” * ; el continuă să arunce în jurul său tot felul de zicale și maxime din traista sa, continuă să se teamă de „fantome”, ba chiar afirmă că numai ele sînt de temut ; singura deosebire este că, pe vremea cînd Sancho nu era sfînt, îl trăgeau pe sfoară țărani la cîrciumă, în timp ce acum, în stare de sfințenie, mereu se trage singur pe sfoară.

Să revenim însă la Szeliga. Cine nu a descoperit de mult mîna lui Szeliga în toate „frazele” pe care sfîntul Sancho le punea în gura acestui „Tu” al său ? Și nu numai în frazele acestui „Tu”, dar și în frazele în care Szeliga apare drept creator, adică drept *Stirner*, putem găsi pretutindeni urma lui Szeliga. Deoarece însă Szeliga este creatură, el nu putea să apară în „Sfînta familie” decît ca „mister”. Dezvăluirea acestui mister i-a revenit lui Stirner creatorul. Noi am presimțit, ce-i drept, că aici se ascunde o mare și sfîntă aventură. Și nu ne-am înșelat. Aventura unică este într-adevăr nemăvăzută și nemaipomenită și întrece aventura cu morile de vînt din capitolul al XX-lea al romanului lui Cervantes.

3. *Apocalipsul lui Ioan teologul,* *sau „Logica noii înțelepciuni”*

La început era cuvîntul, logosul. Întru el era viață și viața era lumina oamenilor. Și lumina luminează în întuneric și

* — germane. — *Nota Trad.*

întunericul *n-a cuprins-o*. Era lumina cea adevărată. În lume era, și lumea nu a cunoscut-o. Întru *proprietatea sa* el a venit, dar ai săi nu l-au primit. Iar cîți l-au primit le-a dat putere ca să devină proprietari, adică celor care cred [întru] numele Unicului. [Dar cine l-a văzut] pe Unic vreodată?

Să [privim] acum această „lumină a [lumii] în” „Logica noii înțelepciuni”, deoarece [sfîntul] Sancho nu se mulțumește cu distrugerile sale anterioare.

Cînd este vorba de autorul [nostru] „unic”, [se înțelege de la sine că] la baza [genialității] sale stă [o serie] de strălucite merite personale, [care] constituie [virtuozitatea] lui specifică în domeniul gîndirii. Deoarece toate aceste merite au fost dovedite amănunțit în cele de mai sus, va fi suficient să dăm aici o succintă enumerare a celor mai importante dintre ele: dezordine în gîndire — confuzie — incoerență — stîngăcie mărturisită — repetări neconținute — permanente contradicții cu sine însuși — comparații imposibile — încercări de a-l intimida pe cititor — însușirea sistematică a unor idei folosire cu ajutorul pîrghiilor „Tu”, „Ceva”, „Cineva” etc. și folosirea abuzivă și grosolană a conjuncțiilor căci, pentru că, de aceea, deoarece, deci, ci etc. — ignoranță — afirmații greoaie — ușurință solemnă — frazeologie revoluționară și idei pașnice — vorbărie încîlcită — platitudine plină de emfază și cochetărie cu necuviințe ieftine — înălțarea trepădușului Nante¹¹⁰ la rangul de noțiune absolută — dependență de tradițiile hegeliene și de frazeologia curentă berlineză — pe scurt, o ciorbă lungă pentru cerșetori (491 de pagini) pregătită după rețeta lui Rumford.

În această ciorbă lungă plutesc în chip de ciolane o serie întregă de *tranziții*, dintre care vom prezenta acum cîteva specimene spre delectarea generală a publicului german, de obicei atît de amărît:

„Nu am putea oare — or, — uneori se imparte — putem acum — pentru realitatea acelui... e nevoie mai ales de ceea ce... se pomenește adesea — și aceasta înseamnă — Acum vom spune în încheiere, este limpede, cred — între timp — căci, în treacăt fie zis, s-ar putea crede — dacă nu ar fi — sau dacă, de pildă, nu ar fi — aceasta duce la urmare că... nu e greu — Dintr-un anumit punct de vedere se judecă cam așa — de exemplu, *s.a.m.d.*” — etc. și „așa rămîne” în tot felul de „transformări”.

Putem menționa de pe acum un artificiu [logic], despre care [nu se] poate spune cu precizie dacă își datorează existența [mult lăudatului] caracter ordonat al lui Sancho sau

caracterului dezordonat al [ideilor sale]. Acest [artificiu constă] în a lua [dintr-o] reprezentare, dintr-o noțiune cu mai multe aspecte [determinate], [un singur aspect], considerându-l ca fiind pînă aici singurul [și unicul] aspect, în a-l substitui [noțiunii ca] *singura ei determinație* și [a opune] acestui aspect [oricare dintre celelalte] aspecte sub un [nume nou, ca] ceva original. Astfel stau lucrurile, după cum vom vedea mai tîrziu, cu libertatea și cu propriul.

Printre categoriile care își datoresc originea nu atît personalității lui Sancho, cît dezorientării generale care domnește acum în rîndurile teoreticienilor germani, se găsește la loc de frunte *distincția meschină*, desăvîrșirea meschinăriei. Deoarece sfîntul nostru se zbate între opoziții „cumplit de chinuitoare”, ca, de pildă, singularul și generalul, interesul particular și interesul general, egoismul obișnuit și devotamentul etc., se ajunge în cele din urmă la cele mai meschine (lumpige) concesii și tranzacții între ambele aspecte, care, la rîndul lor, se bazează pe distincții dintre cele mai subtile, distincții a căror coexistență este exprimată prin formula „de asemenea” și a căror separare este iarăși realizată apoi printr-un găunos „întrucît”. Asemenea distincții meschine sînt, de pildă, următoarele : în ce mod oamenii se *exploatează* reciproc, dar fără ca vreunul s-o facă *pe socoteala celuilalt* ; în ce măsură ceva poate să-mi fie *propriu* sau poate să-mi fie *sugerat*, și, în legătură cu aceasta, construirea unei munci *omenești* și a unei munci *unice* care există concomitent ; ceea ce este indispensabil vieții *omenești* și ceea ce este indispensabil vieții *unice* ; ceea ce aparține personalității pure și ceea ce, în fond, este accidental, distincție pentru formularea căreia sfîntul Max, din punctul lui de vedere, nu are nici un criteriu ; ceea ce ține de *zdrenșele (Lumpen)* individului și ceea ce ține de *pielea* lui ; lucrul de care el *se debarasează* complet prin negație și lucrul pe care și-l *însușește* prin ea ; în ce măsură își sacrifică numai libertatea sau numai caracterul său propriu, cu adăugarea că în acest din urmă caz el tot sacrifică ceva, dar numai *în măsura în care*, la drept vorbind, nu sacrifică nimic ; raporturile cu ceilalți, ca legătură și ca relație personală. Unele dintre aceste distincții sînt cu totul insignifiante ; altele pierd, cel puțin la Sancho, orice sens și conținut. Ca o încununare a acestor distincții insignifiante poate fi considerată distincția dintre *crearea lumii* de către individ și *impulsul* pe care acesta îl primește de la lume. Dacă el ar fi examinat aici mai de aproape acest impuls, în

toată amploarea și diversitatea acțiunilor pe care acesta le exercită asupra lui, el ar fi descoperit în cele din urmă o contradicție în faptul că, pe de o parte, el [*depinde*] orbește de lume, iar pe de altă parte o creează în mod [egoist]-ideologic (vezi „autodesfătarea mea”). El nu ar mai fi pus alături nenumăratele sale „*de asemenea*” și „*întrucât*” sau munca „omenească” și munca „unică”, una nu s-ar fi încăierat la el cu cealaltă, una nu ar fi atacat-o [pe la spate] pe cealaltă, și el nu ar fi trebuit [să și-l substituie] pe egoistul [*„împăcat cu el*] însuși”; dar noi [știm] că acesta din urmă nici nu trebuia să fie [substituit], deoarece a fost de la bun început punctul de plecare.

Acest caracter meschin al distincțiilor străbate întreaga „*Carte*”, servește drept pîrghie principală și pentru celelalte scamatorii logice și se manifestă deosebit de pregnant într-o cazuistică moralizatoare pe cît de prezumțioasă pe atît de ieftină. Astfel ni se explică, pe bază de exemple, în ce cazuri adevăratul egoist are dreptul să mintă și în ce cazuri nu are, în ce măsură înșelarea încrederii altuia este un fapt „demn de dispreț” și în ce măsură nu este, în ce măsură împăratul Sigismund și regele Francisc I al Franței au avut dreptul să-și calce jurămîntul și în ce măsură această comportare a lor a fost o „infamie”, și alte asemenea subtile exemple luate din istorie. În opoziție cu aceste distincții trase de păr și cu aceste quaestiunculis * apare deosebit de pregnantă indiferența lui Sancho, căreia totul îi este egal și care înlătură toate deosebiriile reale, atît cele practice cît și cele gîndite. În general putem spune de pe acum că arta sa de a distinge este mult inferioară artei sale de a nu distinge, de a face ca în noaptea Sacrului toate pisicile să fie cenușii și de a reduce orice lucru la tot ce vreți, artă care își găsește în *apozitie* expresia ei adecvată.

Îmbrățișează-ți „măgărușul”, Sancho, căci l-ai regăsit! Ia-tă-l cum aleargă vesel în întîmpinarea ta, uitînd loviturile de picior cu care l-ai alungat, și Te salută cu glas voios. Inge-nunchează în fața lui, ia-l de gît și îndeplinește-ți menirea pe care Ți-a destinat-o Cervantes în capitolul al XXX-lea.

Apozitia este măgărușul sfîntului Sancho, locomotiva lui logică și istorică, forța motrice a „*Cărții*”, redusă la expresia ei cea mai succintă și mai simplă. Pentru a transforma o reprezentare în alta sau pentru a dovedi identitatea a două lu-

* — probleme mărunte. — *Nota Trad.*

cruri cu totul eterogene, se iau câteva verigi intermediare, care — în parte prin sensul lor, în parte prin etimologia lor sau pur și simplu prin rezonanța lor — pot fi folosite pentru stabilirea unei preținse legături între cele două reprezentări de bază. Sub formă de apozitie aceste verigi se atașează apoi la prima reprezentare, și anume în așa fel, încît să te îndepărtezi din ce în ce mai mult de punctul de plecare și să te apropii din ce în ce mai mult de punctul la care vrei să ajungi. De îndată ce lanțul apozitiilor a ajuns atît de departe încît să poată fi încheiat fără nici un pericol, cu ajutorul unei liniuțe reprezentarea finală se atașează și ea sub formă de apozitie, și scamatoria e gata. Aceasta este o metodă foarte desnicioasă de a strecura prin contrabandă ideii, și e cu atît mai eficace cu cît este mai mult folosită drept pirghie în considerațiile principale. După ce scamatoria este repetată cu succes de câteva ori, se pot omite treptat, după exemplul sfântului Sancho, unele verigi intermediare, astfel încît în cele din urmă șirul de apozitii să se reducă la cele câteva cîrlige strict necesare.

După cum am văzut mai sus, apozitia poate fi și inversată, ajungîndu-se astfel la noi și complicate scamatorii și la rezultate și mai uimitoare. Am văzut de asemenea că apozitia este forma logică a seriei infinite din matematică.

Sfântul Sancho folosește apozitia în două feluri: pe de o parte într-un mod pur logic, la canonizarea lumii, unde apozitia îl ajută să transforme în „Sacru” orice lucru pămîntesc; iar pe de altă parte într-un mod istoric, la examinarea legăturii dintre diferite epoci și la gruparea lor în așa fel încît fiecare treaptă a istoriei să fie redusă la un singur cuvînt, ajungîndu-se în cele din urmă la rezultatul că ultima verigă a șirului istoric nu ne duce nici măcar cu o iotă mai departe decît prima, iar toate epocile acestui șir sînt în cele din urmă sintetizate într-o singură categorie abstractă, cum ar fi: idealismul, dependența de ideii etc. etc. Dacă în șirul istoric al apozitiilor trebuie să fie introdusă aparența unui progres, acest lucru se obține prin faptul că fraza finală este concepută ca desăvîrșire a primei epoci a șirului, iar verigile intermediare ca trepte de dezvoltare într-o succesiune ascendentă care duce la ultima frază, la fraza desăvîrșită.

Apoziția este însoțită de *sinonimie*, pe care sfântul Sancho o exploatează în fel și chip. Cînd între două cuvinte există o legătură etimologică sau dacă aceste cuvinte au pur și simplu o rezonanță asemănătoare, ele sînt considerate ca fiind solidar răspunzătoare unul pentru altul; sau, dacă un cuvînt

are semnificații diferite, el este folosit, în funcție de necesități, când într-un sens când într-altul, în timp ce sfântul Sancho se prefacă că ar vorbi despre unul și același lucru în diferitele sale „refracții”. O secțiune specială a sinonimiei o constituie *traducerea*, în care o expresie franceză sau latină este completată printr-una germană care o redă numai pe jumătate, avînd în plus și multe alte accepții, ca de exemplu atunci când, așa cum am văzut mai sus, cuvîntul „respektieren” este tradus prin „a resimți venerație și teamă” etc. Să ne amintim și de cuvintele: Staat, Status, Stand, Notstand etc. În capitolul despre comunism am avut prilejul să întîlnim numeroase exemple de astfel de folosire a unor expresii ambigue. Să examinăm acum pe scurt încă un exemplu de sinonimie etimologică.

„Cuvîntul «*Gesellschaft*» * provine de la cuvîntul «*Sal*». Dacă într-o sală (*Saal*) sînt mulți oameni, *sala* e cauza faptului că ei se găsesc în societate. Ei *se găsesc* în societate și formează cel mult o *societate de salon*, folosind în conversația lor obișnuitele fraze de *salon*. Acolo însă unde există *relații* adevărate, acestea trebuie să fie considerate ca fiind independente de societate” (pag. 286).

Deoarece „cuvîntul «*Gesellschaft*» provine de la «*Sal*»” (ceea ce, în treacăt fie zis, nu e adevărat, deoarece rădăcinile inițiale ale tuturor cuvintelor sînt *verbe*), „*Sal*” trebuie să coincidă cu „*Saal*”. *Sal* înseamnă însă în germana veche din sud *clădire*; *Kisello*, *Geselle*** , de unde vine *Gesellschaft*, înseamnă *colocatar* (*Hausgenosse*), așa încît „*Saal*” e introdus aici în mod cu totul arbitrar. Dar asta nu are nici o importanță; într-o clipă „*Saal*” se transformă în „*Salon*”, ca și când între vechiul cuvînt german „*Sal*” și cuvîntul modern francez „*salon*” nu s-ar afla un interval de aproximativ o mie de ani și o distanță de atîtea și atîtea mile. Astfel societatea a fost transformată într-o societate de salon, în care, potrivit închipuirii mic-burgeze germane, nu există decît relații de conversație și din care sînt excluse orice relații reale. De altfel, deoarece sfîntul Max tot nu urmărește altceva decît să transforme societatea în „*Sacru*”, el ar fi putut să obțină același rezultat pe o cale mult mai simplă, dacă s-ar fi ocupat mai îndeaproape de etimologie și dacă ar fi consultat un dicționar pentru explicarea rădăcinii cuvintelor. Ce comoară ar fi fost pentru dînsul descoperirea legăturii etimologice dintre cuvînt-

* — societate. — *Nota Trad.*

** — soț, *socius*. — *Nota Trad.*

tele „Gesellschaft” și „selig” *, Gesellschaft — selig — heilig (sacru) — das Heilige **, — ce poate fi mai simplu ?

Dacă sinonimia etimologică a lui „Stirner” este justă, atunci comuniștii caută adevăratul comitat, comitatul ca sacru. Într-adevăr, așa cum Gesellschaft derivă din Sal, clădire, tot așa Graf *** (goticul garâvjo) vine de la goticul râvo, casă. Sal, clădire=râvo, casă, adică Gesellschaft = Graftschaft ****. Prefixele și sufixele sînt aceleași în ambele cuvinte, silabele radicale au aceeași semnificație, prin urmare societatea sfîntă a comuniștilor nu este altceva decît comitatul sfînt, comitatul ca Sacru, — ce poate fi mai simplu ? Sfîntul Sancho a presimțit acest lucru atunci cînd a văzut în comunism desăvîrșirea sistemului feudal, adică a sistemului comitatelor (Graftschaf-tenwesen).

Sinonimia îi servește sfîntului nostru, pe de o parte, pentru a transforma relații empirice în relații speculative ; în acest scop el folosește în accepția lui speculativă un cuvînt întrebuițat atît în practică cît și în speculație, aruncă cîteva fraze cu privire la această accepție speculativă și pretinde apoi că în acest fel a supus criticii și relațiile reale desemnate prin același cuvînt. Așa procedează el cu cuvîntul *speculație*. La pag. 406 „speculația” „se manifestă” sub două aspecte diferite ca o esență unică cu „dublă manifestare” — o, Szeliga ! El tună și fulgeră împotriva speculației *filozofice* și crede că prin aceasta [a] lichidat și speculația *comercială*, despre [care] nu știe nimic. — Pe de altă parte, [aceeași] sinonimie îi servește lui, mic-burghezului ascuns, pentru a transforma relații burgheze (vezi cele spuse mai sus la capitoul „Comunism” despre legătura dintre limbă și relațiile burgheze) în relații personale, individuale, de care nu ne putem atinge fără să ne atingem și de individ în individualitatea sa, în caracterul său „propriu” și în „unicitatea” sa. Astfel exploatează Sancho, de pildă, legătura etimologică dintre Geld și Geltung ***** , dintre Vermögen și vermögen ***** etc.

Îmbinată cu apoziția, sinonimia constituie principala pîrghie a *scamatoriilor* sale, pe care noi le-am dezvăluit de ne-

* — prea fericit. — *Nota Trad.*

** — Sacrul. — *Nota Trad.*

*** — conte. — *Nota Trad.*

**** — societate = comitat. — *Nota Trad.*

***** — bani și valabilitate. — *Nota Trad.*

***** — avere și putință. — *Nota Trad.*

numărate ori pînă acum. Ca să arătăm printr-un exemplu cît de simplă este această artă, vom face și noi o scamatorie à la Sancho.

Wechsel * ca *schimbare* este legea fenomenului, spune Hegel. *De aici*, ar putea să continue „Stirner”, decurge fenomenul asprimii legii referitoare la *polițele* false; legea care se înalță deasupra fenomenelor, legea ca atare, legea sacră, legea ca ceva sacru — Sacrul — iată împotriva cui se păcătuiește aici și iată ce trebuie să fie răzbunat prin pedeapsă. Sau: *Wechsel* „în dubla sa manifestare”, ca poliță (lettre de change) și ca schimbare (changement), duce la *Verfall* ** (échéance și décadence). *Decadența* ca urmare a *schimbării* se manifestă în istorie, printre altele, și în procesul prăbușirii imperiului roman, a feudalității, a imperiului german și a domniei lui Napoleon. „Trecerea de la” aceste mari *crize istorice* „la” *crizele comerciale* din zilele noastre „este foarte simplă”, și tocmai astfel se explică și faptul că aceste crize comerciale sînt întotdeauna condiționate de *expirarea polițelor*.

Sau, așa cum a făcut cu cuvintele Vermögen și Geld, el ar fi putut să justifice din punct de vedere etimologic și cuvîntul Wechsel, și „dintr-un anumit punct de vedere să judece cam așa”: comuniștii vor să desființeze, între altele, *polița* (Wechsel; lettre de change). Dar nu constituie oare *schimbarea* (Wechsel; changement) desfătarea supremă în lume? Ei tind deci spre ceea ce este mort, nemișcat, spre stările din *China*, de unde rezultă că chinezul desăvîrșit este comunist. „De aici” tiradele comuniștilor împotriva *polițelor* (Wechselbriefe) și a *zarafilor* (Wechsler). Ca și cînd nu orice scrisoare (Brief) ar fi un Wechselbrief, adică o scrisoare care constată o *schimbare* (Wechsel), și nu orice om ar fi un Wechselnder, un Wechsler! ***

Pentru a da simplității construcției sale și a scamatoriilor sale logice o aparență de mare diversitate, sfîntul Sancho are nevoie de *episod*. Din cînd în cînd el introduce „în mod episodic” un pasaj care s-ar potrivi într-un alt loc al „Cărții” sau care ar putea foarte bine să lipsească cu desăvîrșire, și în felul acesta el întrerupe și mai des firul, și așa destul de înțretăiat, al așa-zisei sale expunerii. Această procedură este motivată apoi prin declarația naivă că „Noi” „nu mergem după

* — schimbare; poliță. — *Nota Trad.*

** — expirarea termenului; decadență. — *Nota Trad.*

*** „Wechselnder” = om care se schimbă. „Wechsler” = zaraf; etimologic poate fi tradus și prin „om schimbător”. — *Nota Trad.*

un fir călăuzitor" și, după mai multe repetări, creează în sufletul cititorului o stare de apatie față de orice incoerență, fie ea cât de mare. Când citești „Cartea”, te obișnuiești cu orice și pînă la urmă accepți fără crîcnire chiar și lucrurile cele mai rele. De altfel, aceste episoade, cum era și de așteptat de la sfîntul Sancho, nu sînt decît aparente, ele nefiind decît [repetarea] unor fraze pe care le-am [mai] întîlnit de sute de ori sub [alte] firme.

După ce sfîntul Max s-a [manifestat astfel în] calitățile sale personale, după ce în distincțiile sale, [în] sinonimia și în episoadele sale s-a dezvăluit ca „aparență” și ca „esență”, ajungem [la] adevărata încununare și desăvîrșire [a] logicii, la „concept”.

Conceptul este „Eu” (vezi Hegel, „Logica”, partea a 3-a), logica [ca Eu]. Este relația pură [a] Eului cu lumea, relația [dezbărată] de toate relațiile reale existente pentru ea, este [o formulă] pentru toate egalitățile în [care un] sfînt exprimă [conceptele] pămîntești. Am [arătat] mai sus cum, cu ajutorul acestei formule, Sancho „se sforțează” zadarnic să-și lămurească diferitele determinări ale reflexiei pure, cum ar fi: identitatea, opoziția etc., aplicîndu-le la cele mai diferite lucruri.

Să începem cu un exemplu oarecare, de pildă cu relația dintre „Eu” și popor.

Eu nu sînt poporul
Poporul = Non-Eu
Eu = Non-poporul.

Eu sînt deci negația poporului, poporul este desființat (aufgelöst) în Mine.

Egalitatea a doua poate fi exprimată și prin următoarea egalitate accesorie:

Eul poporului nu există
sau : Eul poporului este negația Eului Meu.

Toată arta constă deci în aceea că 1) negația, care la început făcea parte din copulă, este legată întîi de subiect, iar apoi de predicat; și că 2) negația, cuvîntul „non”, este concepută, după trebuință, ca expresie a diversității, a deosebirii, a opoziției și a desființării directe. În exemplul de față, negația este concepută ca desființare absolută, ca negare totală; vom vedea că, după cum îi convine sfîntului Max, ea este folosită și cu celelalte semnificații. În felul acesta, ju-

decata tautologică că Eu nu sînt poporul se transformă în formidabila descoperire că Eu sînt desființarea poporului.

Pentru egalitățile de mai sus nici nu era necesar ca sfîntul Sancho să aibă vreo idee despre popor ; era suficient să știe că Eu și popor „sînt denumiri cu totul diferite pentru lucruri cu totul diferite” ; era suficient ca cele două cuvinte să nu aibă nici o singură literă comună. Pentru a putea continua, din punctul de vedere al logicii egoiste, speculațiile cu privire la popor e suficient să atașăm la cuvintele popor și „Eu”, din afară, din experiența de fiecare zi, o oarecare determinare banală, și astfel vom căpăta material pentru noi egalități. Totodată se va crea impresia că criticăm în mod diferit determinări diferite. În felul acesta se și fac noi speculații cu privire la libertate, fericire și bogăție :

Egalitățile fundamentale : popor = Non-Eu.

Egalitatea nr. I : Libertatea poporului = Non-libertatea Mea.
 Libertatea poporului = Ne-libertatea Mea.
 Libertatea poporului = Lipsa Mea de libertate.

(Această egalitate poate fi și inversată, și atunci obținem marea teză : Lipsa Mea de libertate = robia este libertatea poporului).

Egalitatea nr. II : Fericirea poporului = Non-fericirea Mea.
 Fericirea poporului = Ne-fericirea Mea.
 Fericirea poporului = Nenorocirea Mea.

(Egalitate inversată : Nenorocirea Mea, mizeria Mea este fericirea poporului).

Egalitatea nr. III : Bogăția poporului = Non-bogăția Mea.
 Bogăția poporului = Ne-bogăția Mea.
 Bogăția poporului = Sărăcia Mea.

(Egalitate inversată : sărăcia Mea este bogăția poporului). În felul acesta se poate continua ad libitum *, extinzînd egalitățile și la alte determinări.

În afară de cunoștințe foarte generale despre reprezentările pe care Stirner le poate alătura cuvîntului „popor”, formarea acestor egalități nu mai necesită decît cunoașterea expresiei pozitive care se potrivește rezultatului obținut sub formă negativă ; de pildă, sărăcie pentru ne-bogăție etc. Aceasta înseamnă : cunoștințele de limbă pe care le dobî-

* — după plac. — *Nota Trad.*

deși în relațiile de fiecare zi sînt suficiente pentru a ajunge în felul acesta la cele mai surprinzătoare descoperiri.

Întreaga artă constă deci în transformarea noțiunii Non-bogăția Mea, Non-fericirea Mea, Non-libertatea Mea în Ne-bogăția Mea, Ne-fericirea Mea, Ne-libertatea Mea. Cuvîntul „non”, care în prima egalitate [este] negația generală, exprimînd toate formele posibile ale diversității — el poate, de exemplu, să nu conțină altceva decît ideea că aceasta este bogăția Noastră comună, și nu bogăția Mea exclusivă —, devine în egalitatea [a doua] negarea bogăției [Mele], a fericirii Mele etc. și îmi atribuie [nefericirea], nenorocirea, robia. [Dacă] Mi se contestă o anumită bogăție, de pildă bogăția [poporului], și nicidecum [bogăția] în genere, aceasta înseamnă, după [părerea lui Sancho], că trebuie să Mi se atribuie [sărăcia], lucrul care [se realizează] aici și prin aceea că ne-libertatea Mea este exprimată [și ea] într-o formă [pozitivă] și, în felul acesta, se transformă în [„lipsa” Mea „de libertate”]. Dar [ne-libertatea] Mea poate să însemne și sute de [alte] lucruri, de exemplu [„lipsa”] mea „de [libertate”], ne-libertate față de trupul [meu] etc.

Noi am pornit de la egalitatea a doua : Poporul = Non-Eu. Dar am fi putut porni și de la egalitatea a treia : Eu = Non-poporul, și atunci, de pildă, cu procedeul de mai sus, am fi constatat în cele din urmă, în legătură cu noțiunea de bogăție, că „Bogăția Mea este sărăcia poporului”. În cazul de față însă sfîntul Sancho ar proceda altfel : el ar desființa în genere relațiile de avuție ale poporului și chiar poporul însuși, ajungînd apoi la următorul rezultat : bogăția Mea înseamnă nu numai desființarea bogăției poporului, ci și desființarea poporului însuși. Aici se vede cît de arbitrar a procedat sfîntul Sancho atunci cînd a transformat ne-bogăția în sărăcie. Sfîntul nostru aplică la întîmplare cînd o metodă, cînd alta, și folosește negația ba într-un sens, ba într-altul. Ce confuzie rezultă de aici, asta „o văd imediat” chiar și „cei ce nu au citit cartea lui Stirner” (Wigand, pag. 191).

La fel „operează” „Eu” și împotriva statului.

Eu nu sînt statul.

Stat = Non-Eu.

Eu = „Non” al statului.

Nimicul statului = Eu.

Sau cu alte cuvinte : Eu sînt „Nimicul creator” în care a dispărut statul.

Această melodie simplă poate fi cîntată pe orice temă.

Marea teză care stă la baza tuturor acestor egalități este : Eu nu sînt Non-Eu. Acestui Non-Eu i se dau diferite denumiri, care, pe de o parte, pot fi pur logice, ca, de pildă, A-fi-în-sine, A-fi-altceva, iar pe de altă parte pot fi denumirile unor reprezentări concrete : popor, stat etc. Astfel, plecînd de la aceste denumiri și reducîndu-le treptat, cu ajutorul unei egalități sau a unui șir de apozitii, din nou la Non-Eu, care stătea de la bun început la baza lor, se poate crea aparența unei dezvoltări a ideii. Deoarece relațiile reale introduse în felul acesta nu figurează decît ca diferite modificări ale non-Eului care se deosebesc între ele exclusiv prin denumire, poți să nu spui nimic despre aceste relații reale. Aceasta este cu atît mai ridicol cu cît relațiile [reale] sînt relațiile [indivizilor] înșiși, și acela care le declară relații ale [Non]-Eului dovedește numai că nu știe nimic despre ele. Acest procedeu simplifică în așa măsură lucrurile, încît pînă și „marea majoritate, care constă din minți mărginite din naștere”, poate învăța această scamatorie în cel mult zece minute. Aceasta ne oferă totodată un criteriu pentru aprecierea „unicității” sfîntului Sancho.

Non-Eul care se opune Eului meu este definit apoi de sfîntul Sancho ca fiind *ceea ce este străin* Eului, ca Ceea ce este străin. Relația dintre Non-Eu și Eu este „decî” o relație de înstrăinare. Am dat mai sus formula logică a felului în care sfîntul Sancho înfățișează orice obiect sau orice relație drept ceea ce e străin Eului, drept înstrăinare a Eului ; pe de altă parte, sfîntul Sancho poate să înfățișeze, după cum vom vedea, orice obiect sau relație ca fiind create de Eu și ca aparținîndu-i. Abstracție făcînd pentru moment de felul arbitrar în care orice relație este înfățișată sau nu este înfățișată ca o relație de înstrăinare (căci egalitățile de mai sus sînt aplicabile tuturor lucrurilor), vedem chiar aici [că] Sancho nu urmărește în fond altceva decît să declare dinainte [drept] elemente înstrăinate (ca să folosim deocamdată această [expresie] filozofică) toate relațiile reale, [ca și] pe indivizii reali, pentru a reduce apoi relațiile și indivizii la fraza cu desăvîrșire [abstractă] a înstrăinării. Prin urmare, în loc de a [înfațișa] pe indivizii [reali] în înstrăinarea lor [reală] și în condițiile [empirice] ale acestei înstrăinări, se procedează aici [în același fel] : dezvoltarea tuturor relațiilor [pur empirice] este înlocuită prin [simpla idee] a înstrăinării, a [Ceea ce e străin], a Sacrului. Substituirea *categoriei* înstrăinare (iarăși o deter-

minare a reflexiei, care poate fi concepută ca opoziție, deosebire, ne-identitate etc.) își găsește ultima și cea mai înaltă expresie a ei în faptul că „Ceea ce e străin” se transformă din nou în „Sacru”, iar înstrăinarea se transformă în relația dintre Eu și un obiect oarecare conceput ca Sacru. Pentru clarificarea procesului logic folosit aici preferăm să luăm ca exemplu relația dintre sfântul Sancho și Sacru, deoarece aceasta este formula predominantă; notăm în treacăt că „Ceea ce este străin” se înțelege și ca „*Existent*” (per appos.), ca ceea ce există fără Mine, ca ceea ce există independent de Mine (per appos.), ca ceea ce posedă independență datorită dependenței Mele, așa încît sfântul Sancho poate să prezinte drept Sacru tot ce există independent de el, de exemplu Blocksbergul¹¹¹.

Deoarece Sacrul este ceva străin, tot ce e străin se transformă în Sacru; deoarece tot ce este Sacru reprezintă o legătură, o cătușă, toate legăturile, toate cătușele se transformă în Sacru. În felul acesta sfântul Sancho a și obținut ca tot ce e străin să devină pentru dînsul o simplă *aparență*, o simplă *reprezentare*, de care se eliberează pur și simplu protestînd împotriva ei și declarînd că el nu are această reprezentare. Aici se petrece exact ceea ce am văzut atunci cînd a fost vorba de egoistul neîmpăcat cu el însuși: este suficient ca oamenii să-și schimbe conștiința, pentru ca totul în lume să fie all right*.

Întreaga noastră expunere a arătat cum pentru sfântul Sancho critica tuturor relațiilor reale se reduce la proclamarea lor drept „Sacru”, iar combaterea lor se reduce la combaterea reprezentării sale sacre despre ele. Această scamatorie simplă — să transformi totul în Sacru — îi reușește, după cum am explicat mai sus în mod amănunțit, datorită faptului că Jacques le bonhomme a luat drept adevărate iluziile filozofiei, a luat drept realitate propriu-zisă expresia ideologică, speculativă a realității, ruptă de baza ei empirică, a luat drept [„esența sacră”] a burgheziei iluziile micilor [burghezi] despre burghezie, și de aceea a putut să-și închipuie că are de-a face numai cu idei și cu reprezentări. Tot atît de ușor s-au transformat la el și oamenii în „sfînți”, căci, după ce ideile lor au fost separate de ei și de relațiile lor empirice, ei au putut fi declarați simple receptacule ale acestor idei și

* — în regulă. — *Nota Trad.*

astfel burghezul, de pildă, a putut să fie transformat în liberal sfânt.

Atitudinea pozitivă a [credinciosului], în ultimă analiză, [Sancho] față de Sacru (atitudine pe care [el] o numește *respect*) figurează și [sub] denumirea de „dragoste”. „Dragoste” [înseamnă] o atitudine plină de recunoștință față de [„om] *ca atare*”, față de Sacru, de ideal, de ființa superioară (höheres Wesen), sau o atitudine omenească, sfântă, ideală, esențială, corespunzătoare. Ceea ce, în afară de aceasta, exprimă existența *Sacrului*, de exemplu statul, închisorile, tortura, poliția, frământările cotidiene etc., poate fi considerat de Sancho și ca „un alt exemplu” de „dragoste”. Această nouă nomenclatură îi dă posibilitatea să scrie noi capitole despre lucruri pe care le-a mai respins o dată sub emblema *Sacrului* și a respectului. Este vechea poveste cu caprele păstoritei Torralva, dar sub înfățișarea ei sfântă; și după cum altă dată această poveste îl ajută să-și ducă de nas stăpînul, așa îl ajută acum să se ducă de nas pe sine însuși și să-și ducă de nas și cititorii de-a lungul întregii cărți, fără a se pricepe însă s-o întrerupă atît de spiritual ca pe vremea cînd nu era decît un simplu scutier. În genere, din momentul canonizării sale, Sancho și-a pierdut întregul său simț înăscut al umorului.

Prima dificultate pare să se ivească datorită faptului că acest Sacru este foarte diferit prin conținutul său, astfel încît, atunci cînd se critică un anumit lucru sacru, ar fi bine să se lase la o parte sfințenia și să se procedeze la criticarea acestui conținut determinat. Sfîntul Sancho ocolește această stîncă submarină prin aceea că tot ce e determinat este prezentat de el numai ca „*exemplu*” al *Sacrului*, exact așa cum în logica hegeliană este indiferent dacă pentru lămurirea „existenței pentru sine” („Fürsichsein”) este luat ca exemplu atomul sau persoana, iar ca exemplu al atracției — sistemul solar, magnetismul sau dragostea sexuală. Prin urmare, departe de a fi întîmplător, faptul că în „*Carte*” abundă *exemplele* decurge din însăși esența intimă a metodei de expunere folosite. Este „*unica*” posibilitate de care dispune sfîntul Sancho pentru a crea măcar aparența unui conținut; prototipul acestui procedeu îl găsim la Cervantes, unde vorbirea lui Sancho este de asemenea presărată cu exemple. Tocmai de aceea Sancho poate să spună: „Un alt exemplu de Sacru” (de dezinteresare) „este munca”. El ar fi putut continua: un alt exemplu este statul, încă un exemplu este familia, un alt exemplu este renta funciară, încă un alt exemplu este sfîntul Iacob (Saint-

Jacques, le bonhomme), un alt exemplu este sfânta Ursula și cele 11.000 de fecioare ale ei. Este adevărat că în închipuirea lui toate aceste lucruri au ceva comun : ele sînt întruparea „Sacrului”. Dar ele sînt totodată lucruri complet diferite și tocmai aceasta constituie felul lor determinat de a fi. În măsura în care [se vorbește despre ele] în felul lor determinat de a fi, acest lucru se face numai în măsura în care ele [nu sînt] „Sacru”.

[Munca nu este] renta funciară și [renta funciară] nu este statul ; [trebuie] precizat deci ce este statul, ce este renta funciară, munca, [abstracție] făcînd de sfințenia lor închipuită, și sfântul Max procedează în felul următor : [El își dă aerul că] vorbește despre stat, [despre muncă] etc., dar apoi caracterizează [statul] „în general” ca fiind realitatea [unei idei] oarecare, cum ar fi dragostea, existența unuia pentru celălalt (Füreinander[sein]), existentul (das Bestehende), puterea asupra diverșilor [indivizi] și, cu ajutorul [unei] liniuțe, „Sacru” ; lucru [pe care] ar fi [putut] să ni-l spună de la început. Sau : despre muncă [se spune] că este considerată a fi misiunea, menirea, destinația în viață — „Sacru”. Adică statul și munca sînt mai întîi încadrate într-o *specie* particulară a Sacrului, dinainte confecționată prin aceeași metodă, iar după aceea acest Sacru *particular* este dizolvat din nou în „Sacru” *general* ; toate acestea se pot face, bineînțeles, fără a se spune ceva despre muncă și stat. Același refren răsuflet poate fi reluat acum cu orice prilej favorabil, cu adăugarea că tot ce în aparență constituie obiectul criticii nu-i servește lui Sancho al nostru decît ca pretext pentru a declara că ideile abstracte și predicatelor transformate în subiecte (predicatul care nu sînt altceva decît Sacru sortat, care se găsește întotdeauna în cantități suficiente în depozit) nu sînt decît ceea ce au fost considerate a fi chiar de la început, adică *Sacru*. El a redus într-adevăr toate lucrurile la expresia lor clasică atotcuprinzătoare atunci cînd spune despre ele că sînt „un alt exemplu de Sacru”. Determinările despre care a aflat din auzite și care s-ar referi, chipurile, la conținut sînt cu totul de prisos, iar la o cercetare mai amănunțită a lor se vede că nu aduc nici determinare, nici conținut și că se reduc la banalități izvorîte din ignoranță. Această ieftină „virtuozitate a gîndirii”, despre care se poate spune că rezolvă orice problemă încă înainte de a fi cunoscut-o, poate fi însușită, firește, de oricine, și nu în zece minute, cum am spus mai sus, ci numai în cinci. În „Comentariu”, sfântul Sancho ne amenință cu

„trătate” despre Feuerbach, despre socialism, despre societatea burgheză, și Sfântul mai știe despre ce alte chestiuni. Noi sîntem în măsură să reducem dinainte aceste tratate la cea mai simplă expresie a lor, după cum urmează :

Primul tratat : Un alt exemplu de Sacru este *Feuerbach*.

Al doilea tratat : Un alt exemplu de Sacru este *socialismul*.

Al treilea tratat : Un alt exemplu de Sacru este *societatea burgheză*.

Al patrulea tratat : Un alt exemplu de Sacru este „tratatul”, pe de-a-ntregul pătruns de spiritul stirnerian.

Etc. in infinitum.

A doua stîncă submarină de care trebuia să se ciocnească în mod necesar sfîntul Sancho dacă ar fi reflectat cît de cît este propria lui afirmație că fiecare individ este o ființă complet diferită de toate celelalte, adică este unic. Deoarece fiecare individ este cu totul altul, deoarece, prin urmare, fiecare individ este altceva, înseamnă că un lucru care pentru un individ este străin, sacru, nu trebuie nicidecum și nici nu poate să fie străin sau sacru și pentru alt individ. Iar denumirea comună de stat, religie, moralitate etc. nu trebuie să ne inducă în eroare, deoarece aceste denumiri nu sînt decît abstracții în care nu se ține cont de comportarea reală a diversilor indivizi, pe cînd toate aceste obiecte, datorită atitudinii complet diferite pe care indivizii unici o au față de ele, devin pentru fiecare dintre aceștia obiecte *unice*, adică obiecte cu totul diferite, care nu au comun decît denumirea. Sfîntul Sancho ar fi putut deci cel mult să spună : pentru Mine — sfîntul Sancho — statul, religia etc. sînt Ceea ce este străin, Sacrul. La el însă statul, religia etc. trebuie să devină Sacrul absolut, Sacrul pentru toți indivizii, căci altfel cum și-ar fi putut fabrica el Eul său construit, egoistul său împăcat cu sine etc., și în general cum ar fi putut el să scrie întreaga sa „Carte” ? De altfel din aprecierile sale asupra răposatului Klopstock se vede cît de puțin este el în genere preocupat să facă din fiecare „unic” criteriul propriei sale „unicități”, în ce măsură aplică el tuturor celorlalți indivizi propria sa „unicitate” ca criteriu, ca normă morală, înghesuindu-i, ca un adevărat moralist ce este, în al său pat al lui Procust¹¹². Lui Klopstock el îi dă o povață morală, spunînd că ar fi trebuit „să adopte față de religie o atitudine *proprie*” și atunci ar fi ajuns nu la o *religie proprie*, cum ar fi trebuit să sune concluzia logică (concluzie pe care „Stirner” însuși o trage de

nenumerate ori, de pildă, atunci cînd vorbește de bani), ci la o „dizolvare și înghițire a religiei” (pag. 85), adică la un rezultat general în locul unuia propriu, unic. Ca și cum Klopstock nu a ajuns într-adevăr la o „dizolvare și înghițire a religiei” și chiar la o dizolvare absolut proprie, unică, așa cum numai acest unic Klopstock o putea „realiza”, dizolvare a cărei unicitate „Stirner” ar fi putut s-o constate chiar și numai din numeroasele imitații nereușite. Stirner susține că atitudinea lui Klopstock față de religie nu a fost „proprie”, cu toate că ea a fost pe deplin o atitudine specifică, adică o atitudine care a făcut din el un Klopstock. Atitudinea lui Klopstock față de religie ar fi fost „proprie” numai în cazul cînd el s-ar fi comportat față de ea nu ca Klopstock, ci ca un filozof german modern ¹¹³.

„Egoistul în înțelesul obișnuit al cuvîntului”, care nu e așa de ascultător ca Szeliga și care a mai ridicat și înainte tot felul de obiecții, face aici sfîntului nostru următorul reproș : aici, în lumea reală, eu urmăresc — și aceasta o știu foarte bine, nu mă laud cu asta — numai folosul meu și nimic altceva. În afară de aceasta, îmi face plăcere să-mi închipui că voi avea foloase și în cer, că voi fi nemuritor. Să sacrific eu oare această închipuire egoistă de dragul simplei conștiințe a egoismului împăcat cu el însuși, conștiință care nu-mi aduce nici o para chioară ? Filozofii îmi spun : acest lucru e inuman. Ce-mi pasă mie ? Nu sînt eu om ? Nu este oare uman tot ceea ce fac, și aceasta pentru simplul motiv că eu îl fac ? În genere, ce-mi pasă mie cum „clasifică” „alții” acțiunile mele ? Tu, Sancho, care ești de asemenea filozof, deși falit, și știi că din cauza filozofiei tale nu poți conta pe nici un credit în bani, iar din cauza falimentului tău nu poți conta pe credit în domeniul ideilor, Tu îmi spui că nu am față de religie o atitudine proprie. Prin urmare, Tu-mi spui ceea ce îmi spun și ceilalți filozofi, atîta doar că la Tine, ca de obicei, aceste cuvinte devin lipsite de sens, pentru că Tu numești „propriu” (eigen) ceea ce ei numesc „uman”. Dacă nu ar fi așa, ai putea tu oare să vorbești de un alt caracter „propriu” în afară de propriul tău caracter, ai putea oare să transformi din nou atitudinea ta proprie într-una generală ? În felul meu, voi adopta și eu, dacă vrei, o atitudine critică față de religie. În primul rînd, eu nu voi șovăi cîtuși de puțin s-o sacrific de îndată ce i-ar trece prin minte să mă stînjenească în afacerile mele ; apoi în afacerile mele îmi este folositor să mă bucur de reputația unui om religios (așa cum proletarului meu îi

este folositor să guste barem în cer cozonacul pe care eu îl măninc aici) ; și, în sfârșit, eu transform cerul în proprietatea mea. El este une propriété ajoutée à la propriété *, deși încă Montesquieu, om a cărui croială sufletească este cu totul deosebită de a ta, voia să mă convingă că cerul este une terreur ajoutée à la terreur **. Nimeni nu are față de cer atitudinea pe care o am eu, și în virtutea acestei relații unice dintre mine și cer acesta este un obiect unic, un cer unic. Tu critici deci cel mult reprezentarea Ta despre cerul meu, iar nu cerul meu. Dar nemurirea ! Aici devii de-a dreptul ridicol. După cum afirmi tu spre a fi pe plăcui filozofilor, eu mă leapăd de egoism pentru că îl eternizez și pentru că declar ca nule și neavenite legile naturii și ale gândirii de îndată ce acestea vor să impună existenței mele o determinare care nu e produsă de mine însumi și care îmi este foarte neplăcută, și anume moartea. Tu numești nemurirea o „imobilitate supărătoare“, ca și cînd nu aş putea duce permanent o viață „mobilă“ atîta timp cît afacerile merg bine în lumea aceasta sau în lumea cealaltă și cît timp pot cîștiga făcînd negoț cu alte lucruri decît cu „Cartea“ Ta. Și ce poate fi mai „imobil“ decît moartea, care, împotriva voinței mele, curmă mișcarea mea și mă cufundă în ceea ce este general, în natură, în gen, în... Sacru ? Dar statul, legea, poliția ! Nu mă jenează cîtuși de puțin faptul că ele apar ca forțe străine pentru cutare sau cutare „Eu“ ; eu doar știu că ele sînt forțele mele proprii. De altfel — și zicînd acestea burghezul îi întoarce sfîntului nostru spatele, dînd de data aceasta îngăduitor din cap — din partea mea nu ai decît să-ți continui atacurile zgomotoase împotriva religiei, împotriva cerului, împotriva lui Dumnezeu și altora. Eu știu că în tot ce mă interesează — proprietate privată, valoare, preț, bani, cumpărare și vînzare — Tu vezi întotdeauna „propriul“ (das „Eigne“).

Am văzut mai sus că indivizii diferă între ei. La rîndul său însă fiecare individ este diferit în sinea lui. Astfel, reflectînd asupra propriei sale persoane ca posesoare a uneia dintre aceste însușiri, adică concepîndu-se, *determinîndu-se* ca „Eu“ care posedă una dintre aceste determinări, sfîntul Sancho poate determina apoi obiectul celorlalte însușiri și înseși aceste însușiri ca Ceea ce este străin, ca Sacru ; și el poate să procedeze la fel pe rînd cu toate însușirile sale. De pildă, ceea ce este obiect pentru trupul său este Sacru pentru spiri-

* — o proprietate adăugată proprietății. — *Nota Trad.*

** — o teroare adăugată terorii. — *Nota Trad.*

tul său, sau ceea ce este obiect pentru nevoia sa de repaus este Sacru pentru nevoia sa de mișcare. Pe această scamatorie se bazează transformarea de mai sus a oricărei acțiuni sau non-acțiuni în lepădare de sine. De altfel Eul său nu este un Eu *real*, ci numai Eul egalității de mai sus, același Eu care în logica formală, la teoria judecăților, figurează sub numele de *Caius*.

„Un alt exemplu”, și anume un exemplu mai general de canonizare a lumii, este transformarea ciocnirilor practice, adică a ciocnirilor care au loc între indivizi și condițiile lor practice de viață, în ciocniri ideale, adică în ciocniri între acești indivizi și reprezentările pe care ei înșiși și le fac sau și le bagă în cap. Această scamatorie este de asemenea foarte simplă. Așa cum mai înainte sfântul Sancho a transformat ideile indivizilor în ceva de sine stătător, tot așa separă el aici reflectarea ideală a adevăratelor ciocniri de înseși aceste ciocniri și le atribuie o existență de sine stătătoare. Contradicțiile reale în care se află individul se transformă în contradicții dintre individ și reprezentarea sa, sau — cum se exprimă sfântul Sancho în termeni mai simpli — în contradicții dintre individ și reprezentarea *ca atare*, dintre individ și Sacru *ca atare*. În felul acesta el reușește să transforme ciocnirea reală, prototipul reflectării ei ideale, într-o consecință a acestei aparențe ideologice. El ajunge astfel la rezultatul că *nu se pune* problema desființării practice a ciocnirii care are loc în practică, ci numai problema *renunțării la reprezentarea pe care o avea despre această ciocnire*, renunțare la care el — ca adevărat moralist — îi îndeamnă insistent pe oameni.

După ce sfântul Sancho a transformat astfel toate contradicțiile și ciocnirile în care se află un individ în simple contradicții și ciocniri între acest individ și una dintre reprezentările sale, care a devenit independentă de individ și care și l-a subordonat și de aceea se și transformă „ușor” în reprezentare *ca atare*, în reprezentare sacră, în sacru *ca atare*, după aceasta nu-i mai rămâne individului decât un singur lucru: să comită păcatul împotriva sfântului spirit, să facă abstracție de această reprezentare și să declare Sacrul drept fantomă. Această înșelătorie logică pe care individul o comite împotriva lui însuși este înfățișată de sfântul nostru părinte ca unul dintre eforturile supreme ale egoistului. Pe de altă parte însă oricine va înțelege cât de ușor este ca, pornind de la punctul de vedere egoist, să declari ca secundare toate conflictele și mișcările istorice, fără să fii nevoit să știi ceva

despre ele ; în acest scop este de ajuns să spicuiști câteva fraze folosite de obicei în asemenea ocazii, să le transformi în „Sacru” pe calea arătată mai sus, să-i înfățișezi pe indivizi ca fiind subordonați acestui Sacru și apoi să te prezinți și aici ca un om care disprețuiește „Sacrul ca atare”.

O altă ramificație a acestei scamatorii logice și în special o manevră favorită a sfintului nostru este exploatarea unor cuvinte ca destinație, menire, misiune etc., ceea ce-i ușurează foarte mult transformarea oricărui lucru în Sacru. Într-adevăr, în menire, în destinație, în misiune etc. individul apare în propria lui reprezentare altul decît este în realitate, apare ca întruchipare a Ceea ce este străin, deci ca Sacru, și — sub forma Justului, a Idealului, a Sacrului — opune existenței sale reale reprezentarea sa despre ceea ce el ar trebui să fie. În felul acesta, atunci cînd are interesul s-o facă, sfintul Sancho poate să transforme totul în Sacru, cu ajutorul următorului șir de apozitii : a se destina unui țel oarecare, adică a-și alege o destinație (în aceste cuvinte încapă orice conținut), a-și alege destinația ca atare, a-și alege destinația sacră, a-și alege destinația ca Sacrul adică Sacrul ca destinație. Sau: a fi predestinat, adică a avea o destinație, a avea destinația ca atare, destinația sacră, destinația ca Sacru, Sacrul ca destinație, a avea Sacrul drept destinație, a avea destinația Sacrului.

Și acum, firește, nu-i mai rămîne decît să îndemne stăruitor pe oameni să-și aleagă drept destinație lipsa oricărei destinații, drept menire lipsa oricărei meniri, drept misiune lipsa oricărei misiuni, deși de-a lungul întregii „Cărți”, „pînă la” „Comentariu”, el nu face altceva decît să atribuie oamenilor tot felul de destinații, să le traseze misiuni și, asemenea unui propovăduitor în pustiu, să le predice evanghelia adevăratului egoism, despre care, ce-i drept, e scris : toți sînt chemați, dar numai unul — *O'Connell* — este ales.

Am văzut mai sus cum sfintul Sancho separă reprezentările indivizilor de condițiile lor de viață, de ciocnirile și de contradicțiile lor practice, pentru a le transforma apoi în Sacru. Acum însă aceste reprezentări apar sub formă de *destinație, menire, misiune*. Menirea are la sfintul Sancho o dublă înfățișare : mai întîi ca menire pe care Mi-o atribuie alții, și exemple în această privință am avut mai sus, atunci cînd am vorbit despre ziare, care sînt arhipline de politică, și despre închisori, în care sfintul nostru vede niște stabili-

mente pentru îndreptarea moravurilor*. Dar, în afară de aceasta, menirea se mai prezintă și ca o menire în care crede individul însuși. Dacă desprinzi Eul de toate condițiile sale empirice de viață, de activitatea sa, de condițiile sale de existență, adică dacă îl separi de lumea care stă la baza lui și de propriul său trup, nu-i va mai rămîne, firește, nici o altă menire și nici o altă destinație decît aceea de a-l reprezenta pe Caius în judecățile logice și de a-l ajuta pe sfintul Sancho să înjghebeze egalitățile de mai sus. Dimpotrivă, în lumea reală, unde indivizii au nevoi, ei au chiar în virtutea acestor nevoi o anumită *menire* și o anumită *misiune*, și pentru început este indiferent dacă și în reprezentare ei o consideră ca menirea lor. Se înțelege însă că, deoarece au o conștiință, indivizii își fac și o anumită idee despre această menire care le e dată prin existența lor empirică, oferind astfel sfîntului Sancho ocazia de a se crampona de cuvîntul „menire”, adică de expresia pe care o capătă în reprezentare condițiile lor reale de viață, și de a ignora cu totul înseși aceste condiții de viață. Proletarul, de exemplu, a cărui menire, ca și aceea a oricărui alt om, o constituie satisfacerea nevoilor sale, dar care nu-și poate satisface nici măcar nevoile comune tuturor oamenilor, proletarul pe care necesitatea de a lucra 14 ore îl aduce pe aceeași treaptă cu animalul de povară și din care concurența face un obiect, un articol de comerț, proletarul pe care alte forțe de producție, mai puternice, îl alungă din situația sa de simplă forță de producție, singura situație care i-a mai rămas, acest proletar are prin însuși acest fapt misiunea reală de a revoluționa condițiile sale de viață. El poate, bineînțeles, să-și reprezinte acest lucru ca fiind „menirea” sa, el poate de asemenea, dacă vrea să facă propagandă, să exprime această „menire” a sa sub o altă formă, spunînd că este menirea de om a proletarului să facă cutare sau cutare lucru, cu atît mai mult cu cît situația lui nu-i permite să-și satisfacă nici măcar nevoile care decurg în mod nemijlocit din natura sa omenească. Sfîntul Sancho nu se sinchisește de realitatea care stă la baza acestei reprezentări, de scopul practic urmărit de acest proletar; el se agață de cuvîntul „menire”

* [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori:] Despre acest gen de menire, în cadrul căruia indivizii care constituie o clasă sau alta iau una dintre condițiile de viață ale acestei clase și o prezintă ca cerință generală pe care trebuie s-o îndeplinească toți oamenii, și în cadrul căruia burghezul declară că politica și moralitatea, de care el nu se poate lipsi, ar fi menirea tuturor oamenilor, despre aceasta am vorbit pe larg mai sus.

și-l declară Sacru, iar pe proletar îl transformă în slugă a Sacrului. Aceasta este cea mai simplă metodă de a se considera mai presus de toate acestea și de „a trece mai departe”.

Îndeosebi în cadrul relațiilor de pînă acum, în care a dominat întotdeauna o singură clasă, iar condițiile de viață ale unui individ au coincis întotdeauna cu acelea ale unei anumite clase, și în care deci misiunea practică a oricărei noi clase ascendente trebuia să apară fiecăruia dintre indivizii ei ca o misiune *generală*, iar fiecare clasă putea să răstoarne într-adevăr pe predecesoarea ei numai eliberînd pe indivizii *tuturor* claselor de unele cătușe de pînă atunci, în asemenea împrejurări era necesar ca misiunea indivizilor unei clase care aspiră să cucerească puterea să fie înfățișată ca misiune general-umană.

De altfel, dacă burghezul, de exemplu, vrea să-i dovedească proletarului că el — proletarul — ar avea misiunea omenească de a lucra 14 ore pe zi, proletarul are tot dreptul să-i răspundă, folosind același limbaj, că, dimpotrivă, misiunea lui este să răstoarne întregul regim burghez.

Am văzut în repetate rînduri că sfîntul Sancho stabilește o serie întregă de misiuni care pînă la urmă se reduc toate la misiunea adevăratului egoism, valabilă pentru toți oamenii. Dar chiar acolo unde nu reflectează, unde nu se consideră creator și creatură, el tot reușește, cu ajutorul distincției meschine de mai jos, să stabilească următoarea misiune :

Pag. 466 : „Că vei voi sau nu vei voi să Te mai ocupi de gîndire, această depinde numai de Tine. Dacă vrei să realizezi în gîndire ceva important, atunci” (încep condițiile și destinațiile care Ți se stabilesc) „atunci... oricine vrea să gîndească are fără îndoială o misiune pe care — prin faptul că are această voință — el și-o atribuie în mod *conștient* sau *inconștient* ; dar nimeni nu are misiunea de a gîndi”.

Abstracție făcînd de orice alt conținut al acestei fraze, ea este inexactă chiar și din punctul de vedere al sfîntului Sancho, deoarece egoistul împăcat cu el însuși are în orice caz, vrînd-nevrînd, „misiunea” de a gîndi. El trebuie să gîndească, pe de o parte, pentru a-și ține în frîu trupul, care nu poate fi înfrînat decît prin spirit, prin gîndire, iar pe de altă parte pentru a putea realiza în reflexie determinarea sa ca creator și creatură. De aceea el trasează întregii lumi de egoiști înșelați „misiunea” cunoașterii de sine, „misiune” care, evident, nu ar putea fi îndeplinită decît cu ajutorul gîndirii.

Pentru a transpune această frază din forma distincției meschine într-o formă logică, trebuie mai întîi să înlăturăm

cuvîntul „important”. „Lucrul important” spre care se tinde prin gîndire diferă de la om la om, în funcție de gradul de cultură al omului, de condițiile sale de viață și de scopul urmărit de el în momentul respectiv. Sfântul Max nu ne oferă aici, prin urmare, nici un criteriu ferm pentru a ști cînd începe misiunea pe care omul și-o stabilește prin gîndire și cît de departe poate el să meargă cu gîndirea fără să-și stabilească vreo misiune; el se limitează la expresia „important”, care este o expresie relativă. Pentru mine însă este „important” tot ce mă îndeamnă la gîndit, este „important” tot ce gîndesc eu. De aceea, în loc să spună: dacă vrei să realizezi în gîndire ceva important, el ar fi trebuit să spună: dacă în genere vrei să gîndești. Aceasta nu depinde însă de loc de faptul dacă vrei sau nu vrei, deoarece Tu ești înzestrat cu conștiință și poți să-ți satisfaci nevoile numai printr-o activitate în care ești nevoit să folosești și conștiința Ta. Apoi trebuie înlăturată forma ipotetică. „Dacă vrei să gîndești” îți stabilești de la bun început „misiunea” de a gîndi; sfîntul Sancho nu avea de ce să trîmbețeze cu atîta emfază această propoziție tautologică. Toată această propoziție a fost învăluită în această formă a distincției meschine și a tautologiei pompoase numai pentru a ascunde următorul conținut: ca om *determinat*, real, ai o *determinare*, o menire, o misiune, indiferent dacă ești conștient de acest lucru sau nu *. Această misiune decurge din nevoia Ta și din legătura ei cu lumea existentă. Dar adevărata înțelepciune a lui Sancho se vedește acolo unde afirmă că de voința Ta depinde dacă gîndești sau nu, dacă trăiești sau nu etc., dacă în genere ai sau nu o determinare oarecare. El se teme că altfel determinarea ar înceta să fie autodeterminarea Ta. Dacă Tu te identifici pe Tine însuși cu reflexia Ta sau, după necesități, cu voința Ta, se înțelege de la sine că în această abstracție tot ce nu e generat de reflexia Ta sau de voința Ta încetează de a fi autodeterminarea Ta, deci, de pildă, nici respirația Ta, circulația sîngelui Tău, gîndirea Ta, viața Ta etc. Sfîntul Sancho consideră că autodeterminarea nu constă nici măcar în voință, ci — după cum am văzut în capitolul referitor la adevărul

* [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori:] Nu poți trăi, nu poți mânca, nu poți dormi, nu te poți mișca și în genere nu poți face nimic fără a-ți da totodată o determinare, o misiune, — teorie care, prin urmare, în loc să se debaraseze de misiune, de menire (cum pretinde ea), nu face decît să transforme orice manifestare de viață, ba mai mult, viața însăși, într-o „misiune”.

egoist — într-o *reservatio mentalis** exprimînd indiferența față de orice determinare, indiferență care re apare aici ca lipsă de determinare. Cu ajutorul „propriului” său și de opoziții, aceasta ar lua următoarea înfățișare: în opoziție cu orice determinare reală, el presupune drept determinare a sa lipsa de determinare, iar în fiecare moment el distinge de sine și un el însuși lipsit de determinare, astfel încît în fiecare moment el apare în același timp și ca altul în comparație cu ceea ce este el, apare ca a treia persoană, și anume altul în general, altul sacru, altul opus oricărei unicități, lipsit de determinare, generalul, comunul, într-un cuvînt... calicul.

Dacă sfîntul Sancho se salvează de determinare printr-un salt în domeniul lipsei de determinare (iar lipsa de determinare este ea însăși o determinare, și încă cea mai rea dintre toate), conținutul practic, moral al acestei scamatorii — abstracție făcînd de cele spuse mai sus cu privire la adevărul egoist — se reduce la apologia menirii impuse fiecărui individ în lumea de pînă acum. Dacă, de pildă, în propaganda lor comunistă muncitorii afirmă că menirea, destinația, misiunea fiecărui om este să-și dezvolte multilateral toate aptitudinile, *inclusiv*, de pildă, aptitudinea de a gîndi, sfîntul Sancho nu vede în aceasta decît o menire pentru ceva străin, o afirmare a „Sacrului”. El caută să elibereze pe oameni de această menire, luînd apărarea individului — schilodit de diviziunea muncii, care s-a dezvoltat în dauna aptitudinilor lui, și subordonat unei meniri unilaterale — împotriva *propriei* lui nevoi de a deveni altul, nevoie *enunțată* de alții ca fiind menirea sa. Ceea ce se afirmă aici ca menire, ca destinație, este tocmai negarea menirii pe care diviziunea muncii a generat-o în fapt pînă acum, adică a singurei meniri existente într-adevăr, ceea ce înseamnă, așadar, negarea oricărei meniri în genere. Realizarea multilaterală a individului va înceta să ne apară ca un ideal, ca o menire etc. abia atunci cînd acțiunea lumii exterioare, care provoacă la individ dezvoltarea aptitudinilor lui reale, va fi luată sub controlul indivizilor, așa cum vor comuniștii.

La urma urmei, în logica egoistă toată vorbăria despre menire are, la rîndul ei, menirea de a face cu puțință introducerea Sacrului înăuntrul lucrurilor și de a ne atribui capacitatea de a le distruge fără a ne atinge de ele cîtuși de puțin.

* — rezervă mintală. — *Nota Trad.*

De exemplu, cutare sau cutare consideră că munca, comerțul etc. constituie menirea lor. Prin aceasta ele se transformă în munca sacră, în comerțul sacru, în Sacru. Adevăratul egoist nu le consideră ca menirea sa; în felul acesta el a desființat munca sacră și comerțul sacru. Datorită acestui fapt ele rămân ceea ce sînt, în timp ce și el, la rîndul său, rămîne ceea ce a fost. Lui nici nu-i trece prin minte să cerceteze dacă munca, comerțul etc. — aceste moduri de existență ale indivizilor — nu duc în mod necesar, în virtutea conținutului lor real și a procesului lor de dezvoltare, la reprezentările ideologice pe care el le combate ca ființe de sine stătătoare, adică — după cum se exprimă el — le canonizează.

Așa cum sfîntul Sancho canonizează comunismul pentru ca apoi, în capitolul „Asociația”, să prezinte cu atît mai lesne drept invenție „proprie” reprezentarea lui sacră despre comunism, tot așa tună și fulgeră el împotriva „menirii, destinației, misiunii”, numai pentru a le reproduce ca *imperativ categoric* de-a lungul întregii sale „Cărți”. Ori unde intervin dificultăți, Sancho le lichidează printr-un asemenea imperativ categoric: „Realizează-ți valoarea”, „Cunoașteți-vă pe Voi înșivă”, „Fiecare să devină un Eu atotputernic” etc. În ce privește imperativul categoric, vezi capitolul „Asociația”; în ce privește „menirea” etc., vezi capitolul „Autodesfătarea”.

Am dezvoltat pînă acum principalele scamatorii logice cu ajutorul cărora sfîntul Sancho canonizează lumea existentă și prin aceasta o critică și o absoarbe. În realitate, el nu absoarbe decît Sacrul din lume, fără să se atingă măcar de aceasta din urmă. De aceea, bineînțeles, atitudinea sa practică față de lume rămîne în mod necesar întru totul conservatoare. Dacă ar fi vrut să critice, critica profană ar fi început exact acolo unde încetează orice aureolă de sfințenie. Cu cît se dezvoltă opoziția dintre forma normală a relațiilor existente într-o societate — și deci și opoziția dintre condițiile clasei dominante — și forțele de producție care au luat-o înainte, cu cît este mai adîncă în urma acestor opoziții sciziunea din rîndurile clasei dominante, precum și sciziunea dintre ea și clasa dominată, cu atît mai neadevărată devine, firește, conștiința care inițial corespundea acestei forme de relații, adică ea încetează de a mai fi conștiința corespunzătoare acestei forme; cu atît mai mult vechile reprezentări tradiționale despre această formă de relații, reprezentări în care interesele personale reale etc. sînt formulate ca interese generale, se reduc la simple fraze idealizante, la iluzii con-

știente, la ipocrizie voită. Dar pe măsură ce viața dezvăluie falsitatea lor, pe măsură ce-și pierde valabilitatea chiar și pentru conștiință, ele sînt apărute cu tot mai multă hotărîre, tot mai ipocrit, mai moralizator și mai sfînt devine limbajul acestei societăți model. Cu cît mai ipocrită devine această societate, cu atît mai ușor îi vine unui om credul ca Sancho să descopere peste tot reprezentarea Sacrului, a Idealului. Din ipocrizia generală a societății, el, credulul, poate să abstragă credința generală în Sacru, dominația Sacrului, și chiar să ia acest Sacru drept pedestal al societății existente. El este prostit de această ipocrizie, care ar fi trebuit să-i prilejuiască concluzii diametral opuse.

Lumea Sacrului se concentrează, în ultimă instanță, în „Omul ca atare”. Așa cum am văzut de-a lungul întregului Vechi testament, Sancho consideră că la baza întregii istorii de pînă acum se află „omul ca atare”, ca subiect activ; în Noul testament el extinde asupra întregii lumi fizice și spirituale existente în zilele noastre, ca și asupra însușirilor indivizilor existenți, această dominație a „omului ca atare”. Totul aparține „omului ca atare”, și în felul acesta lumea este transformată în „lumea omului ca atare”. Sacrul ca persoană este „omul ca atare”, care la sfîntul Sancho nu este decît o altă denumire pentru concept ca atare, idee ca atare. Rupte de lucrurile reale, reprezentările și ideile oamenilor nu trebuie, firește, nici ele să aibă la bază indivizi reali, ci pe individul reprezentării filozofice, pe individul rupt de realitatea lui, pe individul numai gîndit, „Omul ca atare”, conceptul om. Prin aceasta, credința sa în filozofie ajunge la desăvîrșire.

Acum, după ce totul a fost transformat în „Sacru” sau în ceea ce este al „omului ca atare”, sfîntul nostru poate să facă un pas mai departe pe drumul spre însușire (*Aneignung*), renunțînd la reprezentarea „Sacrului” sau a „Omului” ca forță ce stă deasupra lui. Din momentul în care ceea ce e străin a fost transformat în Sacru, într-o simplă reprezentare, această reprezentare a ceea ce este străin, pe care el o ia drept ceea ce este în realitate străin, devine, firește, proprietatea lui. Formulele fundamentale care arată cum se însușește lumea omului (adică maniera în care Eul ia în stăpînire lumea după ce s-a debarasat de respectul față de Sacru) sînt cuprinse în egalitățile de mai sus.

După cum am văzut, simpla calitate de egoist împăcat cu el însuși l-a și făcut pe sfîntul Sancho stăpîn pe însușirile (*Eigenschaften*) sale. Pentru a deveni acum stăpîn al lumii,

nu-i mai rămîne decît să transforme lumea într-o însușire a lui. Cel mai simplu mod de a face aceasta constă în a declara de-a dreptul ca însușire a sa însușirea „omului ca *atare*”, cu toată absurditatea cuprinsă în această expresie. Astfel el își atribuie, de pildă, ca însușire a Eului, absurditatea *iubirii de oameni în general*, afirmînd că iubește pe „*fiecare*” (pag. 387) și că o face cu conștiința egoismului, pentru că „iubirea îl face fericit”. Cine are o fire atît de fericită face parte, firește, din rîndurile celor despre care s-a spus : vai de cei ce vor face să sufere pe unul dintre aceștia mici !

A doua metodă constă în aceea că sfîntul Sancho încearcă să păstreze ca însușire a sa un lucru pe care atunci cînd acesta îi apare în mod necesar ca o *relație*, el îl transformă într-o relație a „omului ca *atare*”, într-un mod de existență a acestuia, într-o *relație sacră* și prin aceasta îl repudiază. Sfîntul Sancho procedează astfel chiar și acolo unde, separată de relația prin care se realizează, însușirea devine pur și simplu o aberație. De pildă, la pag. 322 el vrea să păstreze mîndria națională, „declarînd naționalitatea drept însușire (*Eigenschaft*) a sa, iar națiunea drept proprietara (*Eignerin*) și stăpîna lui”. El ar fi putut să continue : *religiozitatea* este însușirea Mea, departe de Mine gîndul de a renunța la ea ca însușire a Mea ; religia este stăpîna Mea, e Sacrul. Dragostea de familie este însușirea Mea, familia e stăpîna Mea. Dreptatea este însușirea Mea, dreptul e stăpînul Meu ; politica este însușirea Mea, iar statul stăpînul Meu.

Al treilea mod de însușire este folosit atunci cînd, în loc de a fi însușită, o forță străină, a cărei apăsare el o resimte în mod practic, este repudiată în întregime ca sacră. În cazul acesta el vede în forța străină propria lui neputință și o recunoaște pe aceasta din urmă ca însușire a sa, ca creatură a sa, deasupra căreia el se înalță în fiecare moment în calitatea sa de creator. Așa se întîmplă, de exemplu, cu statul. Și aici i se prezintă posibilitatea fericită de a avea de-a face nu cu ceva străin, ci numai cu propria lui însușire, împotriva căreia îi este de ajuns să se afirme ca creator pentru a o învinge. La nevoie, și lipsa vreunei însușiri contează pentru el ca însușire a sa. Dacă sfîntul Sancho moare de foame, cauza nu trebuie să fie căutată în lipsa de alimente, ci în faptul că el posedă o foame proprie, în propria lui însușire de a resimți foamea. El cade pe fereastră și-și frînge gîtul nu pentru că forța gravitației îl trage în jos, ci pentru că lipsa de aripi, neputința de a zbura este propria lui însușire.

A patra metodă, pe care o aplică cu mare succes, este aceea de a decreta drept obiect al proprietății sale tot ce este obiectul uneia dintre însușirile sale, deoarece prin intermediul uneia dintre însușirile sale el se află în relație cu acest obiect, indiferent care ar fi natura acestei relații. Așadar, ceea ce se numea pînă acum vedere, auz, pipăit etc., nevinovatul nostru acaparator Sancho le numește dobîndire de proprietate. Prăvălia la care mă uit este — ca ceva văzut de mine — obiectul ochiului meu, iar imaginea ei pe retina mea este proprietatea ochiului meu. Apoi această prăvălie devine proprietatea lui și în afara relației ei cu ochiul, și nu numai proprietatea ochiului său, ci chiar proprietatea sa, răsturnată și ea cu capul în jos, asemenea imaginii prăvăliei pe retina sa. Dacă paznicul trage oblonul (sau, cum s-ar exprima Szeliga, „draperiile și perdelele”¹¹⁴), proprietatea lui dispăre, iar el, asemenea unui burghez falit, păstrează numai amintirea dureroasă a zilelor de mărire de altă dată. Cînd „Stirner” trece pe lângă bucătăria palatului, el dobîndește incontestabil în proprietatea sa mirosul fazanilor puși la frigare acolo, dar cît despre fazanii propriu-ziși nici de văzut n-o să-i vadă. Singura proprietate durabilă cu care se alege este chiorăitul mai mult sau mai puțin sonor al mațelor sale. De altfel, ce anume și cît anume va reuși el să vadă nu depinde numai de rînduielile existente în lume, pe care nu el le-a creat, ci și de punga lui, precum și de poziția care îi revine în viață datorită diviziunii muncii și care îi poate bara accesul la multe lucruri, oricît de mare ar fi aviditatea de acaparare a ochilor și a urechilor sale.

Dacă sfîntul Sancho ar fi declarat deschis că tot ce este obiectul reprezentării sale ca obiect reprezentat de el, cu alte cuvinte ca reprezentare a lui despre obiect, este reprezentarea lui, id est proprietatea lui (același lucru se poate spune și despre contemplare etc.), ne-ar fi mirat numai naivitatea copilărească a acestui om, care consideră că această banalitate constituie o mare descoperire și o adevărată comoară. Dar faptul că substituie acestei proprietăți speculative proprietatea în general trebuia în mod firesc să producă un efect magic asupra ideologilor germani lipsiți de proprietate.

Obiect al său este și orice alt om aflat în sfera lui de acțiune, „și, ca obiect al său, el este proprietatea sa”, creatura sa. Fiecare Eu spune celuilalt (vezi pag. 184): „Pentru Mine ești numai ceea ce ești pentru Mine” (de exemplu exploata-torul meu), „adică obiectul Meu, și pentru că ești obiectul

Meu ești proprietatea Mea". De aceea ești și creatura Mea, pe care eu, ca creator o pot înghiți și absorbi în Mine în orice moment. În felul acesta fiecare Eu îl consideră pe celălalt Eu nu ca proprietar, ci ca proprietate a sa ; nu ca „Eu” (vezi pag. 184), ci ca existență pentru El (Sein-für-Ihn), ca obiect ; nu ca aparținând sie însuși, ci ca aparținând *lui*, altuia, ca înstrăinat de sine. „Să-i luăm deci pe amîndoi drept ceea ce vor să pară” (pag. 187), drept proprietari, drept aparținîndu-și lor înșiși, „și drept ceea ce se consideră unii pe alții”, drept proprietate, drept aparținînd Străinului. Ei sînt proprietari și în același timp neproprietari (comp. pag. 187). Pentru sfântul Sancho însă, în toate relațiile sale cu alții importă nu relația reală, ci ceea ce fiecare își poate *închipui*, ceea ce fiecare este în sine, în reflexia sa.

Deoarece tot ce este pentru „Eu” un *obiect* este totodată, prin intermediul uneia dintre însușirile (Eigenschaften) sale, și obiectul său, deci *proprietatea (Eigentum) sa* — așa, de pildă, loviturile pe care le încasează sînt, ca obiect al membrilor sale, al simțirii sale, al reprezentării sale, obiectul său și în consecință proprietatea sa —, el se poate proclama proprietar al oricărui obiect care există pentru el. În felul acesta lumea înconjurătoare, oricît de aspră ar fi cu el această lume și oricît l-ar reduce ea la situația de „om care posedă numai o bogăție ideală, la situația de calic”, poate fi declarată proprietatea sa, iar el poate fi declarat proprietarul ei. Pe de altă parte, din faptul că fiecare obiect este pentru „Mine” nu numai obiectul *Meu*, ci și *obiectul meu*, rezultă că orice *obiect*, indiferent de conținutul său, poate fi declarat Ne-propriu, Străin, Sacru. Același obiect și aceeași relație pot fi declarate de aceea, cu aceeași ușurință și cu același succes, atît ca Sacru cît și ca proprietate a Mea. Totul depinde de faptul dacă accentul se pune pe cuvîntul *Meu* sau pe cuvîntul *obiect*. Metoda însușirii și metoda canonizării nu sînt decît două „refracții” diferite ale uneia și aceleiași „transformări”.

Toate aceste metode nu sînt decît expresii pozitive pentru negarea a ceea ce în egalitățile de mai sus este afirmat ca Străin față de Eu ; numai că, la rîndul ei, negația este concepută — ca în exemplul de mai sus — în diferite sensuri. Negația poate fi determinată, în primul rînd, într-un mod pur formal, astfel încît să nu atingă de loc conținutul, așa cum am văzut mai sus cînd a fost vorba de iubirea de oameni și în toate cazurile în care întreaga schimbare exprimată de ea se limitează la introducerea conștiinței indiferenței. Apoi, în

al doilea rînd, poate fi negată întreaga sferă a obiectului sau a predicatului, întregul conținut, ca în cazul religiei și al statului. În sfîrșit, în al treilea rînd, poate fi negată copula singură, legătura mea — pînă aici străină — cu predicatul, punîndu-se accentul pe cuvîntul *Meu*, astfel încît Eu să mă comport ca proprietar față de ceea ce e al Meu; așa se întîmplă, de exemplu, în cazul banilor, care devin astfel o monedă de fabricație proprie. În acest din urmă caz, atît însușirea omului *ca atare* cît și relația lui pot deveni lipsite de orice sens. Fiecare însușire a omului *ca atare*, fiind recepțată de Mine, se stinge în calitatea de Eu, proprie mie. Despre fiecare dintre aceste însușiri nu se mai poate spune ce anume reprezintă ea. Ea nu mai e decît cu numele ceea ce a fost. Ca „*a Mea*”, ca determinare dizolvată în Mine, ea nu mai are nici o determinare atît față de alții cît și față de mine; ea există numai ca presupusă de Mine, ca însușire *aparentă* (*Schein-Eigenschaft*). Așa este, de pildă, gîndirea Mea. Ceea ce s-a spus despre însușirile Mele este valabil și pentru obiectele aflate în legătură cu Mine și care, după cum am văzut mai sus, nu sînt în fond decît tot numai însușiri ale Mele, de exemplu prăvălia pe care o privesc. [Prin urmare], în măsura în care în Mine gîndirea este complet diferită de toate [celelalte] însușiri — așa cum, de pildă, prăvălia giuvaergiuului este diferită de prăvălia cîrnătarului etc. — deosebirea apare din nou ca o deosebire între aparențe și se afirmă și în afară, în exteriorizarea Mea față de alții. Astfel, pînă la urmă această determinare suprimată este din nou prezentă și, în măsura în care în genere poate fi exprimată prin cuvinte, trebuie să fie redată tot prin vechile expresii. (Despre iluziile neetimologice ale sfîntului Sancho cu privire la limbă, vom mai avea, de altfel, prilejul să auzim cîte ceva).

În locul egalității simple de mai înainte apare aici *anti-teza*. În forma ei cea mai simplă, ea sună aproximativ astfel :

Gîndirea omului — Gîndirea Mea, gîndire egoistă,

unde cuvîntul *Mea* nu înseamnă decît că omul poate fi și lipsit de idei, astfel încît prin cuvîntul *Mea* se suprimă *gîndirea*. Mai încîlcită devine această antiteză în exemplul următor :

Banii ca mijloc de schimb	Banii de fabricație proprie,
folosit de om	— ca mijloc de schimb al
	egoistului,

unde absurditatea iese la iveală în întregime. Și mai încîlcită devine această antiteză atunci cînd sfîntul Max introduce o

determinare și vrea să creeze aparența unei dezvoltări largi. Aici antiteza izolată se transformă într-un șir de antiteze. Mai întâi, de pildă, se spune :

$$\left. \begin{array}{l} \text{Dreptul în genere ca} \\ \text{drept al omului} \end{array} \right\} - \left\{ \begin{array}{l} \text{Dreptul este ceea ce} \\ \text{imi convine Mie să} \\ \text{consider ca drept.} \end{array} \right.$$

Aici în locul cuvîntului „dreptul” s-ar putea pune tot atît de bine orice alt cuvînt, deoarece este evident că cel dintîi nu mai are nici un sens. Și cu toate că această absurditate re-apare mereu, totuși, pentru a putea merge mai departe, Stirner trebuie să introducă și o altă determinare, *îndeobște cunoscută* a dreptului, care să poată fi folosită atît în sens pur personal cît și în sens ideologic, de pildă *forța* ca temeii al dreptului. Numai în cazul cînd dreptul menționat în prima teză mai are și o altă determinație, menținută în antiteză, aceasta poate da naștere unui conținut. Acum avem :

Dreptul — forța omului *ca atare* — Forța — drept al Meu, ceea ce se reduce în modul cel mai simplu la următoarea egalitate :

Forța ca drept al Meu = Forța Mea.

Aceste antiteze nu sînt altceva decît inversările pozitiv exprimate ale egalităților negative de mai sus, în a căror concluzie am găsit întotdeauna antiteze. Ele întrec chiar egalitățile prin măreția lor simplă și prin simplitatea lor măreață.

Așa cum mai înainte sfîntul Sancho putea să considere totul ca fiind *străin*, ca existînd fără el, ca sacru, el poate acum cu aceeași ușurință să considere totul ca produs al său, ca existînd numai prin el, ca proprietate a sa. Într-adevăr, deoarece la el totul se transformă în însușiri ale sale, nu-i mai rămîne decît [să se] comporte față de acestea [așa] cum în calitate de egoist împăcat cu el însuși s-a comportat față de însușirile sale inițiale, procedează pe care nu e nevoie să-l reproducem aci. Pe această cale belferul nostru berlinez devine stăpîn absolut al lumii ; „același lucru se întîmplă, fi-rește, cu orice gîscă, cu orice cîine, cu orice cal” (Wigand, pag. 187).

Experiența logică propriu-zisă care stă la baza tuturor acestor forme de însușire nu este decît o formă deosebită a *vorbirii*, și anume *parafraza*, descrierea unei relații ca expre-

sie, ca mod de existență a alteia. Așa cum mai sus am văzut că orice relație poate fi prezentată drept exemplu de relație de proprietate, tot așa ea poate fi prezentată și ca relație de dragoste, de forță, de exploatare etc. Această manieră de a parafraza, sfântul Sancho a găsit-o de-a gata în speculația filozofică, unde ea joacă un rol important. Vezi mai jos „Teoria exploatării”.

Diferitele categorii de însușire devin categorii *emoționale* de îndată ce se introduce aparența practicii și însușirea trebuie să fie luată în serios. Forma emoțională a afirmării Eului față de Ceea ce este străin, față de Sacru, față de lumea „omului ca atare” este *lăudăroșenia*. Respectul față de Sacru este denunțat (respect, considerație etc., acestea sînt categoriile emoționale care exprimă la Sancho atitudinea față de Sacru sau față de un al treilea ca Sacru) și această permanentă denunțare a respectului este intitulată acțiune, care este cu atît mai caraghioasă cu cît Sancho luptă tot timpul numai cu fantoma reprezentării lui sanctifiante. Pe de altă parte însă, deoarece, cu tot refuzul său de a respecta Sacrul, lumea îl tratează pe el într-un mod de-a dreptul scandalos, el încearcă un sentiment de satisfacție lăuntrică declarînd acestei lumi că, de îndată ce va dispune de forța necesară, o va trata fără nici un respect. Această amenințare, cu atotzdrobitoarea ei *reservatio mentalis* *, constituie culmea caraghioslîcului. Din prima formă de lăudăroșenie fac parte afirmațiile sfîntului Sancho că el „nu se teme de mînia lui *Poseidon*, nici de răzbunătoarele *Eumenide*” ⁵² (pag. 16), „nu se teme de blesteme” (pag. 58), „nu are nevoie de iertare” etc. (pag. 242), precum și asigurarea lui finală că a săvîrșit „cea mai grozavă profanare” a Sacrului. Din forma a doua face parte amenințarea sa la adresa lunii, în pag. 218 :

„Ah, dacă Te-aș putea cuprinde, Te-aș cuprinde cu adevărat, și de-aș găsi mijlocul să ajung la Tine, nu Mă voi speria de Tine... Eu nu Mă dau bătut, ci aștept numai să vină momentul prielnic. Chiar dacă pentru moment Mă resemnez în fața imposibilității de a Te face să simți forța Mea, Eu nu Ți-o voi ierta niciodată !” —

apostrofă în care sfîntul nostru coboară sub nivelul „Mopsului în șanț” de Pfeffel ; la fel la pag. 425, unde „nu renunță la puterea asupra vieții și morții” etc.

În încheiere, practica lăudăroșeniei [poate] să devină iarăși o [practică] pur teoretică, [deoarece] sfîntul nostru, fo-

* — rezervă mintală. — *Nota Trad.*

losind expresii dintre cele mai bombastice, [vestește] că a săvârșit fapte pe care în realitate nu le-[a] săvârșit niciodată, încercînd [totodată,] cu ajutorul unor fraze sonore, să prezinte [drept] creații originale banalități tradiționale. Prin aceasta se caracterizează, la drept vorbind, întreaga „Carte”, și în special acea construcție a istoriei pe care autorul vrea să ne-o prezinte ca dezvoltare a unor idei proprii, dar care în fond nu este decît o construcție prost copiată, apoi afirmația că „Cartea” „pare să fie scrisă împotriva omului” (Wigand, pag. 168), precum și nenumărate asigurări răzlețe, ca de pildă : „Cu o singură suflare a Eului viu, Eu mătur popoare” (pag. 219 din Carte), „Eu mă apuc de lucru” (pag. 254), pag. 285 : „poporul e mort” (pag. 285) ; apoi asigurarea că el „scormonește în măruntaiele dreptului” (pag. 275) și, în sfîrșit, chemarea sfidătoare, plină de citate și aforisme, adresată „unui adversar în carne și oase” (pag. 280).

Lăudăroșenia este în sine ceva sentimental. În afară de aceasta însă, *sentimentalismul* se întilnește în „Carte” și ca o categorie expresă, care joacă un rol precis, mai ales atunci cînd este vorba de procesul de însușire pozitivă, care nu mai e exclusiv o simplă luare de poziție împotriva a Ceea ce este străin. Oricît de simple au fost metodele de însușire examinate pînă acum, Sancho trebuia totuși, expunîndu-le mai amănunțit, să creeze aparența că Eul își cucerește cu ajutorul lor și proprietatea „în înțelesul obișnuit”, ceea ce el putea să obțină numai umflînd proporțiile acestui Eu, numai învăluindu-se pe sine și învăluind pe alții în ceața unei vrăji sentimentale. Sentimentalismul este în genere inevitabil din moment ce Sancho își atribuie predicatele „omului ca atare” ca fiind propriile lui predicate, afirmînd, de pildă, că „iubește” „pe fiecare” „din egoism”, și imprimă astfel însușirilor sale o notă de prezumțioasă exaltare. Astfel, la pag. 351, el declară că „zîmbetul copilului” este „proprietatea sa” și tot acolo treapta de civilizație pe care bătrînii nu mai sînt uciși este descrisă în cuvinte mișcătoare, afirmîndu-se că ea ar fi opera acestor bătrîni etc. În sfera acestui sentimentalism se încadrează întru totul și relațiile sale cu Maritornes.

Unitatea dintre sentimentalism și lăudăroșenie este *răzvrătirea*. Îndreptată în afară, împotriva altora, ea este lăudăroșenie ; îndreptată în interior, ca mormăit în sine însuși, ea este sentimentalism. Ea este expresia specifică a neputincioasei nemulțumiri a filistinului, cuprins de indignare la gîndul ateismului, al terorismului, al comunismului, al regicidului

etc. Obiectul împotriva căruia se răzvrătește sfântul Sancho este *Sacru*; de aceea răzvrătirea — caracterizată, ce-i drept, și ca *infracțiune* — este în ultimă instanță un *păcat*. Răzvrătirea, prin urmare, nu trebuie cîtuși de puțin să se exprime printr-o *faptă*, ea nefiind decît „păcatul” împotriva „Sacru-lui”. De aceea sfântul Sancho se mulțumește „să-și scoată din cap” „sfințenia” sau „spiritul a ceea ce e străin” și să-și realizeze acțiunea de însușire ideologică. Cum însă, în genere, în capul său prezentul și viitorul se amestecă laolaltă și el afirmă ba că și-a însușit totul, ba că abia trebuie să dobindească totul, în perorațiile sale pe tema răzvrătirii el își dă seama uneori, într-un mod cu totul întimplător, că ceea ce este străin în *realitate* continuă să i se opună și după ce el a lichidat aureola a Ceea ce e străin. În cadrul unei asemenea înlănțuiri de idei sau, mai bine zis, de născociri, răzvrătirea devine o faptă imaginară, iar Eu devine „Noi”. Asupra acestei chestiuni vom reveni mai tîrziu în mod amănunțit. (Vezi capitolul „Răzvrătirea”).

Adevăratul egoist, care, după cum s-a văzut pînă acum, s-a dovedit a fi cel mai mare conservator, adună în cele din urmă o duzină de coșuri pline cu rămășițe ale „lumii Omului”, căci „nimic nu trebuie să se piardă!”. Cum întreaga lui acțiune se limitează la faptul că aplică lumii ideilor, moștenită prin tradiție filozofică, cîteva scamatorii cazuistice învechite, se înțelege de la sine că pentru dînsul lumea reală nici nu există, și tocmai de aceea ea continuă să dăinuiască. Conținutul Noului testament ne va da în această privință o dovadă amănunțită.

Astfel „am atins *linia de hotar a majoratului* și sintem declarați majori” (pag. 86).

4. *Propriul (Die Eigenheit)*

„A-ți întemeia o *lume proprie* înseamnă a-ți clădi un cer” (pag. 89 din „Carte”) *.

* [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori:] Pînă acum filozofii defineau libertatea în două feluri; pe de o parte, ei o defineau ca putere, ca dominație asupra împrejurărilor și relațiilor în cadrul cărora trăiește un individ, — aceasta este definiția dată de toți materialistii. Pe de altă parte, ea era considerată ca autodeterminare, ca debarasare de lumea reală, ca libertate — imaginară doar — a spiritului, — aceasta este definiția dată de toți idealistii, mai ales de cei germani. — După ce mai sus, în „Fenomenologie”, l-am văzut pe adevăratul egoist al sfîntului Max căutînd un teren pentru egoismul său în suprimarea a tot ce există, în producerea debarasării, a libertății idealiste, este ridicol

Mai înainte noi „am aruncat o privire” în sanctuarul cel mai ascuns al acestui cer. Ne vom strădui acum să mai aflăm „cîte ceva” despre el. În Noul testament vom regăsi însă aceeași ipocrizie de care a fost pătruns și Vechiul testament. După cum în acesta din urmă datele istorice serveau numai ca denumiri pentru cîteva categorii simple, tot astfel și aici, în Noul testament, toate raporturile lumești sînt numai măști, numai alte denumiri pentru conținutul sărăcăcios pe care l-am strîns cu trudă în „Fenomenologie” și în „Logică”. Sub paravanul unor considerații despre lumea reală, sfîntul Sancho vorbește întotdeauna numai despre aceste slăbănoage categorii.

„Tu nu vrei *libertatea* de a poseda toate aceste lucruri minunate... Tu vrei să le posezi realmente... să le posezi ca *proprietate a ta*... Tu ar trebui să fi nu numai *om liber*, Tu ar trebui să fii și *proprietar*” (pag. 205).

Una dintre cele mai vechi formule la care a ajuns mișcarea socială la începuturile ei — opoziția dintre socialism în forma sa cea mai jalnică și liberalism — e ridicată aici la rangul de maximă a „egoistului împăcat cu sine”. Cît de veche însă este această opoziție chiar și pentru berlinezi, este un lucru pe care sfîntul nostru ar fi putut să-l deducă din simplul fapt că încă în „Historisch-politische Zeitschrift” a lui Ranke, Berlin, 1831, se vorbește cu groază despre ea.

„Felul în care Eu o folosesc” (este vorba de libertate) „depinde de specificul Meu propriu” (*Eigenheit*) (pag. 205).

Marele dialectician ar putea să inverseze această propoziție și să spună: felul în care Eu folosesc specificul Meu propriu depinde de libertatea Mea. — Apoi el continuă :

„Liber față de ce?”

Astfel, cu ajutorul unei simple liniuțe, libertatea s-a transformat aici instantaneu în libertate *față de ceva* și, per appositionem, față de „toți și toate”. De astă dată însă opoziția ne este dată sub forma unei teze care în aparență aduce o determinare mai precisă a obiectului. După ce a obținut astfel acest rezultat impresionant, Sancho devine sentimental :

că acum, în capitolul despre „Propriu” el promovează, în opoziție cu „debarasarea”, determinarea opusă : puterea asupra împrejurărilor care îl determină pe el, libertatea materialistă.

„O, numeroase sint lanțurile pe care trebuie să le scuturăm !” În primul rînd, „lanțurile iobăgiei”, apoi o serie întreagă de alte lanțuri, și în cele din urmă se ajunge pe neobservate la constatarea că „cea mai desăvîrșită lepădare de sine nu este altceva decît libertate, libertate... față de Eul propriu, și năzuința spre libertate ca ceva absolut... Ne lipsește de *specificul nostru*”.

Prin înșirarea extrem de stîngace a unei serii întregi de lanțuri, eliberarea din starea de iobăgie, care a însemnat afirmarea individualității iobagilor și totodată dărîmarea unei anumite bariere empirice, este identificată aici cu mult mai vechea libertate idealistă creștină din epistolele către romani și către corinteni, fapt datorită căruia libertatea în general se transformă în lepădare de sine. Cu aceasta am putea termina cu libertatea, deoarece acum ea este incontestabil „Sacrul”. Un bine determinat act istoric de autoeliberare este transformat de sfîntul Max în categoria abstractă a „libertății *ca atare*”, iar această categorie este determinată apoi mai precis cu ajutorul unui fenomen istoric cu totul diferit, care la rîndul său poate fi încadrat în sfera conceptului „libertate *ca atare*”. Aceasta este scamatoria cu ajutorul căreia scuturarea lanțurilor iobăgiei este transformată în lepădare de sine.

Pentru a face ca teoria sa despre libertate să fie cît mai clară bürgerului german, *Sancho* începe să declame în limba proprie bürgerului, în special bürgerului berlinez :

„Cu cît însă Eu devin mai liber, cu atît mai multă constrîngere se ridică în fața ochilor Mei, cu atît Eu Mă simt mai neputincios. Fiul naturii sălbatice, lipsit de libertate, nu simte încă nimic din toate barierele care îl îngrădesc pe omul „cult” : el se crede mai liber decît acesta din urmă. În măsura în care Eu îmi cuceresc libertatea, Eu îmi creez noi bariere și noi misiuni ; de-abia am inventat căile ferate, și Mă și simt din nou slab, fiindcă nu pot încă, asemenea păsărilor, să străbat căile văzduhului, iar dacă am rezolvat o problemă a cărei obscuritate îmi tulbura spiritul, Mă și așteaptă nenumărate alte probleme” etc. (pag. 205, 206).

O, „neputincios” autor de beletristică pentru tirgoveți și săteni !

Nu „fiul naturii sălbatice, lipsit de libertate”, ci „oamenii culți” îl „consideră” pe sălbatic mai liber decît omul cult. Că „fiul naturii sălbatice” (pe care l-a adus pe scenă F. Halm)¹¹⁵ nu cunoaște barierele care îl îngrădesc pe omul cult, pentru că nu poate lua cunoștință de ele, este tot atît de limpede ca și faptul că berlinezul „cult”, care îl cunoaște pe „fiul naturii sălbatice” numai de la teatru, nu știe nimic des-

pre barierele care îl îngrădesc pe acesta. Avem în fața noastră următorul fapt simplu : barierele care îl îngrădesc pe sălbatic sînt altele decît barierele omului civilizat. Comparația pe care sfîntul nostru o face între acești doi este comparația fantezistă a unui berlinez „cult”, a căruia cultură constă în aceea că nu știe nimic despre nici unul dintre ei. Că nu știe nimic despre barierele sălbaticului este un lucru explicabil, deși, după numeroasele descrieri de călătorii apărute în ultimul timp, nu este tocmai greu să cunoști ceva despre aceste bariere ; dar că nu cunoaște nici pe cele ale omului cult, ne-o dovedește exemplul său cu căile ferate și cu zborurile aeriene. Micul burghez inactiv, căruia căile ferate îi par a fi picate din cer și care tocmai de aceea își închipuie că le-a inventat chiar el, după ce a făcut o singură călătorie pe calea ferată începe îndată să viseze zboruri aeriene. În realitate însă *mai întîi* a apărut balonul și abia pe urmă căile ferate. Sfîntul Sancho a trebuit să inverseze lucrurile, căci altfel oricine ar fi văzut că, atunci cînd a fost inventat balonul, oamenii erau încă departe de ideea construirii unor căi ferate ; or, este mult mai ușor să ne imaginăm contrarul. În general trebuie spus că Sancho răstoarnă relațiile empirice cu capul în jos. Cînd chirigiul și furgonul au încetat să satisfacă necesitățile sporite în ceea ce privește mijloacele de comunicație, cînd, printre alte împrejurări centralizarea producției ca urmare a apariției marii industrii a generat necesitatea unor noi mijloace pentru accelerarea și extinderea transportării întregii mase a produselor ei, a fost inventată locomotiva și prin aceasta a devenit posibilă folosirea drumului de fier pentru comunicații la distanțe mari. Pe inventator și pe acționari îi interesa profitul, comerțul în genere era interesat în reducerea cheltuielilor de producție ; posibilitatea invenției și chiar necesitatea ei absolută își aveau rădăcina în condițiile empirice. Introducerea acestei invenții noi în diferite țări a fost condiționată de diverse împrejurări empirice, de exemplu, în America, de necesitatea de a uni statele acestei țări imense și de a lega regiunile semicivilizate din interior cu marea și cu locurile de depozitare a produselor lor. (Comp., printre altele, M. Chevalier, „Lettres sur l'Amérique du Nord”). În alte țări, unde, ca în Germania de pildă, fiecare invenție nouă trezește numai regretul că o dată cu ea nu se încheie era invențiilor, în astfel de țări, după o înverșunată împotrivire opusă acestor odioase căi ferate care nu pot să ne dea și aripi, oamenii sînt pînă la urmă siliți de concurență să le

adopte și să se despartă de chirigiu și de furgon, așa cum au făcut și cu respectabila, virtuoașă roată de tors. Lipsa unor alte posibilități de plasament rentabil al capitalului a făcut din construcția de căi ferate ramura industrială dominantă în Germania. Dezvoltarea construcției de căi ferate în Germania și eșecurile suferite de această țară pe piața mondială au mers mână în mână. Nicăieri însă oamenii nu construiesc căi ferate de dragul categoriei „Libertate față de ceva”, lucru pe care sfântul Max ar fi putut să-l constate din simplul fapt că nimeni nu construiește căi ferate pentru a deveni liber de sacul său de bani. Miezul pozitiv al disprețului ideologic pe care bürgerul dornic de a zbura ca păsările îl manifestă față de căile ferate constă în slăbiciunea sa pentru chirigiu, furgon și drumul mare. Lui Sancho îi e dor de „lumea proprie”, care, așa cum am văzut mai sus, este cerul. De aceea el vrea să înlocuiască locomotiva cu carul de foc al sfântului Ilie și să se înalțe spre cer.

După ce pentru acest spectator inactiv și ignorant dărimarea reală a barierelor — care este în același timp o foarte pozitivă dezvoltare a forței productive, o energie reală și satisfacerea unor necesități de neînălțurat, extinderea puterii indivizilor — s-a transformat într-o simplă eliberare de o barieră, eliberare din care el își poate înjgheba iarăși, printr-o construcție logică, un postulat al eliberării de barieră *ca atare*, — apare acum, la sfârșitul acestor considerații, ceea ce a fost presupus chiar de la început :

„A fi liber de ceva înseamnă numai a nu avea ceva, a fi debarasat de ceva” (pag. 206).

Și imediat el ne dă un exemplu cât se poate de nereușit : „El este liber de dureri de cap înseamnă : el s-a debarasat de dureri de cap”, ca și când această „debarasare” (Lossein) de dureri de cap nu ar echivala cu capacitatea foarte pozitivă de a dispune de capul meu, nu ar echivala cu proprietatea asupra capului meu, în timp ce eu, câtă vreme am avut dureri de cap, am fost proprietatea capului meu bolnav.

„Prin «debarasare» noi înfăptuim libertatea propovăduită de creștinism, — prin debarasare de păcat, de Dumnezeu, de morală etc.” (pag. 206).

Tocmai de aceea „creștinul” nostru „desăvârșit” își găsește specificul abia în „debarasare de idei”, „de destinație”, „de menire”, „de lege”, „de orînduirea de stat” etc., și invită pe

frații săi întru Hristos „să nu se simtă la largul lor decît în distrugere”, adică înfăptuind „debarasarea”, creînd „libertatea desăvîrșită, creștină”.

El continuă :

„Trebuie oare să renunțăm la libertate din cauză că ea se dovedește a fi un ideal creștin ? Nu, *nimic nu trebuie să se piardă*” (voilà notre conservateur tout trouvé*), „nici chiar libertatea ; dar ea trebuie să devină libertatea noastră *proprie*, și sub forma libertății acest lucru nu este posibil” (pag. 207).

„Egoistul” nostru (toujours et partout**) „împăcat cu el însuși” uită aici că datorită idealului creștin de libertate, adică datorită iluziei de libertate, noi încă în Vechiul testament am devenit „proprietari” ai „lumii lucrurilor” ; el uită de asemenea că după aceasta nu ne mai rămînea decît să ne debarasăm de „lumea ideilor” pentru a deveni și „proprietarii” ei ; că aici „specificul”, „propriul” s-a dovedit a fi la el o *consecință* a libertății, a debarasării.

După ce a interpretat libertatea ca libertate *față de ceva*, iar pe aceasta din urmă, la rîndul ei, ca „debarasare” în sensul idealului creștin de libertate și deci ca ideal de libertate a „omului *ca atare*”, sfîntul nostru poate acum, pe baza acestui material astfel preparat, să ne țină un curs practic de logică. Prima și cea mai simplă antiteză sună astfel :

Libertatea omului *ca atare* — Libertate a Mea,

antiteză în care libertatea încetează să existe „sub forma libertății”. Sau :

Debarasare în interesul omului *ca atare* } — { Debarasare în interesul Meu.

Aceste două antizeze, însoțite de un numeros cortegiu de declamații, străbat întregul capitol despre „Propriu”, dar, numai cu ajutorul lor, Sancho, cuceritorul lumii, nu ar ajunge prea departe, nu ar ajunge să posede nici măcar insula Barataria. Mai sus, acolo unde comportarea oamenilor a fost examinată de el prin prisma „lumii” sale „proprii”, a „cerului” său, Sancho, vorbind despre noțiunea sa abstractă de libertate, a lăsat la o parte două momente ale eliberării reale. Primul moment consta în aceea că, în autoeliberarea lor, indivizii satisfac o nevoie bine determinată, efectiv resimțită

* — iată-l pe conservatorul nostru dat de gol. — *Nota Trad.*

** — întotdeauna și pretutindeni. — *Nota Trad.*

de ei. Datorită înlăturării acestui moment, locul indivizilor reali l-a luat „*omul ca atare*”, iar satisfacerea nevoii reale a fost înlocuită prin năzuința spre un ideal fantastic, spre libertate ca atare, spre „*libertatea omului ca atare*”.

Al doilea moment consta în aceea că o capacitate care pînă acum a existat numai ca o aptitudine în indivizii care se eliberează începe să funcționeze ca o forță reală sau că o forță existentă crește datorită înlăturării unei bariere. Înlăturarea barierei, înlăturare care nu e decît o *urmare* a creării noii forțe, poate fi privită, firește, ca fiind lucrul principal. Dar această iluzie apare numai fie atunci cînd politica este luată drept bază a istoriei empirice, fie atunci cînd, asemenea lui Hegel, cauți să dovedești peste tot fenomenul negării negației, fie, în sfîrșit, atunci cînd — după ce noua forță a fost creată — reflectezi asupra acestei creații noi ca un bürger berlinez ignorant. — Punînd deoparte acest al doilea moment pentru uzul său propriu, sfîntul Sancho capătă acum o determinație pe care o poate opune rămășițelor abstracte ale „*libertății ca atare*”. În felul acesta el ajunge la următoarele antiteze noi :

<i>Libertate</i> — îndepărtarea lipsită de conținut a forței străine	}	{	Propriul, posedarea reală a forței proprii
--	---	---	---

Sau :

Libertate — respingerea for- ței străine	—	Propriul — posedarea forței proprii.
---	---	---

Pentru a arăta în ce măsură a dedus sfîntul Sancho *propria* sa „*forță*”, pe care o opune aici libertății, din chiar această libertate și în ce măsură a introdus-o apoi, printr-o scamatorie, în sine însuși, noi nu-l vom trimite la materialisti sau la comuniști, ci ne vom referi numai la „*Dicționarul Academiei Franceze*”, unde va găsi că cuvîntul *liberté** e folosit de cele mai multe ori în sensul de *puissance*** . Dacă însă sfîntul Sancho va susține că el combate nu „*la liberté*”, ci „*libertatea*”, noi îl vom sfătui să-l consulte pe Hegel cu pri-

* — libertate. — *Nota Trad.*

** — putere, putință. — *Nota Trad.*

vire la libertatea negativă și pozitivă. Lui, ca mic-burghez german, îi va procura o desfătare deosebită observația de la sfârșitul acestui capitol.

Antiteza poate fi exprimată și astfel :

Libertate, năzuință idealistă spre debarasare și luptă împotriva oricărui mod de a fi altceva (Anderssein)	}	—	{	propriul, debarasare <i>reală</i> și desfătare cu existența proprie.
---	---	---	---	---

După ce în felul acesta, cu ajutorul unei *abstracții* ief-tine, a făcut o *distincție* între propriu și libertate, el își dă aerul că abia acum începe să deducă această deosebire și exclamă :

„Ce deosebire între libertate și propriu !” (pag. 207).

Vom vedea că, în afară de antitezele generale, el nu a obținut nimic și că, alături de această determinare a propriului, în raționamentele sale se împletește tot timpul în mod amuzant și propriul „în sensul obișnuit”.

„În pofida stării de sclavie, noi putem fi lăuntric liberi, deși iarăși numai de multe lucruri, dar nu de toate : sclavul nu poate fi liber de biciul, de capriciul despotice etc. al stăpînului său”.

„Dimpotrivă, propriul, specificul este întreaga Mea ființă și existență, sint Eu însumi. Eu sint liber de lucrurile de care M-am debarasat ; sint proprietarul lucrurilor pe care le am în puterea Mea sau peste care sint stăpîn. Oricînd și în orice împrejurări Eu sint al Meu propriu dacă știu să fiu stăpîn pe Mine și dacă nu-mi irosesc forțele pentru alții. Eu nu pot voi cu adevărat să fiu liber, deoarece Eu nu sint... în stare să realizez acest lucru. Eu pot numai să-l doresc și să tind spre el, *căci* a fi liber rămîne un ideal, o nălucă. În fiecare clipă lanțurile realității se înfig adînc în carnea Mea. Dar Eu rămîn al Meu propriu. Aparținînd ca iobag cutărui sau cutărui stăpîn, Eu Mă gîndesc numai la Mine și la folosul Meu ; ce e drept, loviturile sale cad asupra Mea, Eu nu sint liber de ele, *dar le rãbd numai spre folosul Meu*, de pildă fie pentru a-l înșela cu rãbdarea Mea prefăcută și pentru a liniști bănuielele lui, fie pentru a nu-Mi atrage prin împotrivire ponoase și mai mari. Deoarece însă Eu Mă am în vedere tot timpul pe Mine și folosul Meu propriu” (în timp ce loviturile îl au tot timpul în puterea lor atît pe el cît și spatele lui), „Eu profit de primul prilej favorabil” (adică el „dorește”, „tinde” spre primul prilej favorabil, care rămîne însă „un ideal, o nălucă”) „pentru a-l strivi pe proprietarul de sclavi. Faptul că atunci Eu devin liber de el și de biciul său nu este decît consecința egoismului Meu anterior. Unii vor spune, poate : și în stare de sclavie Eu am fost liber, și anume «în sine» sau «lăuntric» ; numai că «liber în sine» nu înseamnă încă «realmente liber», iar «lăuntric» nu e tot una cu «în exterior». Propriu (eigen) însă, al Meu propriu, am fost în întregime atît lăuntric cît

și în exterior. Sub jugul unui stăpîn crud, trupul meu nu este «liber» de chinurile torturii și de lovituri de bici; dar sînt oasele Mele care trosnesc sub tortură; sînt mușchii Mei care se contractă sub lovituri, și Eu gem, fiindcă geme trupul Meu. Gemetele și zvîrcolirile Mele dovedesc că Eu îmi mai aparțin, că Eu sînt al Meu propriu" (pag. 207, 208).

Sancho, care și-a reluat rolul de autor de beletristică pentru tirgoveți și pentru săteni, dovedește aici că, în ciuda numeroaselor lovituri pe care le-a primit încă la Cervantes, a rămas mereu „proprietarul” specificului său propriu și că aceste lovituri făceau parte mai curînd din „specificul” său. El este „al său propriu”, „oricînd și în orice împrejurări”, *dacă știe să fie stăpîn pe el însuși*. Prin urmare, aici specificul său are un caracter ipotetic și depinde de intelectul său, prin care el înțelege o cazuistică de sclav. Acest intelect devine apoi și *gîndire*, atunci cînd Sancho începe „să se gîndească” la el însuși și la „folosul” său, iar această gîndire și acest „folos” gîndit sînt „proprietatea” sa gîndită. Mai departe ni se explică că el rabdă loviturile „spre folosul său”, propriul reducîndu-se iarăși la *reprezentarea* „folosului”, și el „rabdă” răul pentru a nu deveni „proprietarul” unor „ponoase și mai mari”. Ulterior intelectul se dovedește a fi de asemenea „proprietar” al rezervei cu privire la „primul prilej favorabil”, adică al unei simple reservatio mentalis*, și, în sfîrșit, după ce „a strivit” — în anticiparea ideii — pe „proprietarul de sclavi”, el se dovedește a fi „proprietar” al acestei anticipări, în timp ce în realitate, în momentul de față, proprietarul de sclavi îl calcă în picioare. Dacă aici el se identifică cu *conștiința* sa care caută să se consoleze cu tot felul de maxime înțelepte, la sfîrșit el se identifică cu *trupul* său, afirmînd că, atît lăuntric cît și în exterior, el rămîne în întregime „al său propriu” atît timp cît mai licărește în el o scînteie de viață, fie și în stare inconștientă. Fenomene ca trosnetul „oaselor”, contractarea mușchilor etc., care, traduse din limbajul științei unice a naturii în limbajul patologiei, pot fi provocate prin galvanizare și pe cadavrul său, dacă-l dai imediat jos de pe spînzurătoarea de care Sancho s-a spînzurat sub ochii noștri, și care pot fi provocate chiar și la o broască moartă, îi servesc aici ca o dovadă că el mai este „în întregime”, „atît lăuntric cît și în exterior”, „al său propriu”, că e stăpîn pe sine. Însuși faptul în care se manifestă puterea și specificul

* — rezervă mintală. — Nota Trad.

propriu al proprietarului de sclavi, și anume faptul că este bătut *El* și nu altcineva, că oasele *sale* „trosnesc”, mușchii *săi* se contractă, fără ca *El* să poată schimba acest lucru, toate acestea sînt pentru sfîntul nostru o dovadă a specificului său propriu și a puterii sale. Așadar, atunci cînd, pedepsit cu spanso bocho¹¹⁶, el zace întins în acest instrument de tortură unde nu poate mișca nici mîna, nici piciorul și în genere nu poate să facă nici o mișcare, fiind silit să rabde tot ce i se face, puterea și specificul său nu constau în posibilitatea de a dispune de membrele proprii, ci în faptul că ele sînt membrele *sale*. El și-a salvat și de data asta specificul, concepîndu-se de fiecare dată ca purtător al unei alte determinări, și anume cînd ca simplă conștiință, cînd ca trup în stare inconștientă (vezi „Fenomenologia”).

Sfîntul Sancho își „rabdă” porția de lovituri, bineînțeles, cu mai multă demnitate decît sclavii reali. Oricît s-ar strădui misionarii, în interesul proprietarilor de sclavi, să-i convingă pe sclavi că bătaia pe care ei o „rabdă” este „spre folosul lor”, aceștia nu se lasă duși cu asemenea baliverne. Ei nu fac reflecția rece și lășă că în caz contrar „și-ar atrage ponoase și mai mari” și nici nu-și închipuie că „prin răbdarea lor îl înșală pe proprietarul de sclavi”; dimpotrivă, ei își bat joc de călăii lor și rîd de neputința acestora, de neputința proprietarilor de sclavi, care nu sînt în stare să-i constrîngă nici măcar să-și plece capul. Ei înăbușă orice „geamăt”, orice tînguire, cît timp le-o mai permite durerea fizică. (Vezi *Charles Comte*, „Traité de législation”). Așadar nici „lăuntric”, nici „în exterior” ei nu sînt „proprietarii” lor, ci numai „proprietarii” îndîrjirii lor, ceea ce poate fi exprimat tot atît de bine spunîndu-se că ei nu sînt „liberi” nici „lăuntric”, nici „în exterior” și că sînt liberi numai într-o singură privință, și anume ei sînt „lăuntric” liberi de autoumîlire, lucru pe care îl manifestă și „în exterior”. În măsura în care „Stirner” primește lovituri, el este proprietarul loviturilor și este implicit liber de a nu fi bătut, iar această libertate, această debarasare, face parte din specificul său.

Din faptul că sfîntul Sancho consideră drept semn distinctiv al specificului rezerva că va fugi la „primul prilej favorabil” și nu vede în „eliberarea” sa, obținută pe această cale, „decît o urmare a egoismului său anterior” (*al său*, adică al egoismului împăcat cu el însuși), reiese că el își închipuie că negrii răsculați din Haiti¹¹⁷ și cei fugiți din diverse colonii

nu ar fi vrut să se elibereze *pe ei înșiși*, ci ar fi urmărit să-l elibereze „pe omul ca *atare*”. Sclavul care hotărăște să se elibereze trebuie să se ridice deasupra ideii că sclavia este „specificul” său. El trebuie să fie „*liber*” de acest „*specific*”. De altfel „specificul” unui individ poate consta și în faptul că el „*se umilește*”. Dacă „*cineva*” pretinde contrarul înseamnă că aplică acestui specific „un criteriu străin”.

În încheiere, sfântul Sancho se răzbună, pentru loviturile primite, prin următoarea alocuțiune adresată „proprietarului” „specificului” său, adică proprietarului de sclavi :

„*Piciorul Meu nu este «liber» de loviturile stăpinului, dar el este piciorul Meu și nu poate fi separat de mine. Stăpinul nu are decît să mi-l smulgă, și va vedea dacă mai are sau nu piciorul Meu! El nu mai are în mîină decît cadavrul piciorului Meu, care este tot atît de puțin piciorul Meu pe cît de puțin un ciine mort mai este ciine*” (pag. 208).

Ar trebui însă ca el, Sancho, care își închipuie că proprietarul de sclavi vrea să aibă piciorul său *viu*, probabil pentru uzul său propriu, ar trebui ca el „să vadă” ce-i mai rămîne din piciorul său „inseparabil”. Lui nu-i mai rămîne decît pierderea piciorului său și astfel el devine proprietarul olog al piciorului său smuls. Dacă va trebui să acționeze zilnic roata morii cu piciorul cîte 8 ore, el este acela care va deveni cu timpul idiot, iar idioția va fi atunci „specificul” său. Judecătorul care i-a dat această pedeapsă nu are decît „să vadă” dacă mai „are în mîină” mințea lui Sancho. Aceasta însă nu-i ajută cîtuși de puțin bietului Sancho.

„Prima proprietate, prima splendoare a fost cucerită !”

După ce, prin aceste exemple demne de un ascet, sfântul nostru ne-a dezvăluit cu mari cheltuieli de producție beletristice deosebirea dintre libertate și specific, cu totul pe neașteptate el declară la pag. 209 că

„între specific și libertate se află o prăpastie și *mai adîncă* decît o simplă deosebire de cuvinte”.

Această „prăpastie mai adîncă” constă în aceea că determinarea de mai sus a libertății este repetată în „multiple transformări” și „refracții” cu numeroase „inserări episodice”. Din determinarea „Libertății” ca „Debarasare” rezultă întrebările : de care lucruri trebuie să se elibereze oamenii (pag. 209) etc. ; mai rezultă controversalele în jurul expresiei „de care lucruri” (ibid.) (ca mic-burghez german el vede și

aici, în lupta dintre interesele reale, numai discuții în contradictoriu în jurul determinării expresiei „de care lucruri”; cu acest prilej i se pare, firește, straniu că „cetățeanul” nu vrea să devină liber „de starea de cetățean”, pag 210). Apoi teza că desființarea unei bariere înseamnă stabilirea unei noi bariere se repetă sub forma următoare: „Năzuința spre o anumită libertate implică întotdeauna tendința spre o nouă dominație”, pag. 210 (cu care ocazie aflăm că în timpul revoluției burgheziei au năzuit să instaureze nu dominația lor, ci „dominația legii”; vezi cele spuse mai sus despre liberalism); apoi urmează concluzia că nimeni nu vrea să se debaraseze de ceea ce „îi este întru totul pe plac”, de exemplu de farmecul irezistibil al privirilor iubitei” (pag. 211). Mai rezultă apoi că libertatea este o „fantomă” (pag. 211), un „vis” (pag. 212); pe urmă aflăm în treacăt că și „glasul naturii” devine la un moment dat „specificul” (pag. 213), dar că „vocea lui Dumnezeu și vocea conștiinței” trebuie considerate ca „lucrul dracului”, cu care prilej autorul declară cu lăudăroșenie: „Și când te gîndești că există oameni fără Dumnezeu” (care consideră că acesta este lucrul dracului); „ce poți să le faci?” (pag. 213, 214). Dar nu natura trebuie să Mă determine pe Mine, ci Eu trebuie să-Mi determin natura Mea, continuă să peroreze egoistul împăcat cu el însuși. Conștiința mea este și ea „un glas al naturii”.

Cu acest prilej reiese de asemenea că animalul „acționează foarte just” (pag. 213). Aflăm apoi că „libertatea nu spune ce trebuie să se întîmple după ce Eu am devenit liber” (pag. 215). (Vezi „Cîntarea cîntărilor a lui Solomon”). Considerațiile asupra sus-amintitei „prăpăstii mai adînci” se încheie prin aceea că sfîntul Sancho repetă scena bătăii și de astă dată se pronunță ceva mai deslușit asupra specificului.

„Chiar neliber, chiar ferecat în mii de lanțuri Eu exist, și exist nu numai în viitor sau numai ca speranță, cum se întîmplă cu libertatea; chiar și ca cel mai mizerabil dintre sclavi Eu exist în prezent” (pag. 215).

Prin urmare, aici el pune față în față persoana sa și „libertatea”, ca două persoane, în timp ce propriul, specificul devine simplă existență, prezentul, și anume cel mai „mizerabil” prezent. Aici specificul figurează deci ca simplă constatare a identității personale. Stirner, care mai sus se transformase în „stat polițist secret”, apare aici în postura de birou pentru eliberarea pașapoartelor. „Nimic nu trebuie să se piardă” din „lumea omului”! (Vezi „Cîntarea cîntărilor a lui Solomon”).

Potrivit celor spuse la pag. 218, poți de asemenea să-ți „pierzi” specificul prin „supunere”, prin „devotament”, deși, potrivit celor de mai sus, specificul nu poate să dispară atîta timp cît în genere *continuăm să existăm*, fie și în modul cel mai „mizerabil” sau „supus”. Dar sclavul cel mai „mizerabil” nu este oare totodată și cel mai „supus”? Conform uneia dintre descrierile anterioare ale specificului, poți să-ți „pierzi” specificul numai dacă îți pierzi *viața*.

La pag. 218, propriul, specificul ca una dintre laturile libertății, ca forță, este iarăși opus libertății, concepută ca debarasare; iar printre mijloacele cu ajutorul cărora Sancho, după spusele lui, își asigură specificul, figurează „ipocrizia”, „înșelăciunea” etc. (mijloace pe care le folosește specificul Meu, deoarece trebuie „să se supună” condițiilor lumii exterioare) etc., „căci mijloacele pe care Eu le folosesc se potrivesc cu ceea ce sînt Eu”. Am văzut mai sus că printre aceste mijloace figurează la loc de frunte *lipsa de mijloace*, așa cum reiese între altele și din litigiul său cu luna de pe cer (vezi mai sus „Logica”). Apoi, pentru variație, libertatea este concepută ca „*autoeliberare*”; „ceea ce înseamnă că Eu pot avea numai atîta libertate cît Îmi procur prin specificul Meu”; trebuie adăugat că determinarea libertății ca *autodeterminare*, așa cum o găsim la toți ideologii, în special la cei germani, figurează aici ca specific. Această idee ni se explică în continuare cu exemplul „oilor”, cărora nu le-ar „folosi” la nimic „dacă li s-ar acorda libertatea cuvîntului” (pag. 220). Cît de plată este această concepere a specificului ca autoeliberare se vede și din felul în care el repetă frazele răsuflete despre libertatea acordată, despre eliberare, despre autoeliberare etc. (pag. 220, 221). Opoziția dintre libertate ca debarasare și specific ca negare a acestei debarasări ne este zugrăvită acum și în imagini poetice:

„Libertatea trezește înverșunarea Voastră împotriva a tot ceea ce nu sînteți” (ea este, așadar, specificul *înverșunat*, sau poate că, după părerea sfîntului Sancho, firile colerice, cum ar fi Guizot de pildă, nu au un „specific” al lor? Și oare, înverșunîndu-mă împotriva altora, nu mă desfăt cu Mine Însumi?), „egoismul Vă îndeamnă să Vă bucurați de Voi înșivă, vă îndeamnă la autodesfătare” (el este deci libertatea plină de bucurie; de altfel noi am mai făcut cunoștință cu bucuria și cu autodesfătarea egoistului împăcat cu el însuși). „Libertatea este și rămîne un dor” (ca și cînd dorul nu ar fi și el un specific, autodesfătarea unor indivizi de conformație specială, și anume a celor germani-creștini, și oare

acest dor trebuie neapărat „să se piardă”?). „Specificul este o realitate care înlătură *de la sine* întreaga nelibertate care stă ca un obstacol în calea Voastră”

(rezultă deci că, atît timp cît nelibertatea nu a fost înlăturată, specificul meu rămîne un specific *în calea căruia stau*. Caracteristic pentru micul burghez german este faptul că toate barierele și obstacolele cad „de la sine”, deoarece el însuși nu mișcă vreodată în acest scop nici măcar un deget, iar barierele care nu cad „de la sine” el le transformă, din obișnuință, în specificul său. În treacăt fie zis, specificul apare aici ca *persoană* activă, deși mai tîrziu el este redus la rangul de simplă *descriere* a proprietarului său) (pag. 215).

Aceeași antiteză apare din nou în următoarea formă :

„Ca purtători ai *specificului (Eigne)*, V-ați debarasat *realmente de tot*; ceea ce Vă mai rămîne Vi l-ați luat Voi înșivă și este rezultatul alegerii Voastre și al liberei Voastre voințe. Purtătorul specificului este *liber din naștere*, pe cînd cel liber abia tinjește după libertate”.

Totuși, la pag. 252, sfîntul Sancho „admite” „că fiecare se naște om și că deci, în această privință, toți nou-născuții sînt egali”.

Lucrurile de care Voi, ca specifici, nu „v-ați debarasat” reprezintă „alegerea Voastră și libera Voastră voință”, așa cum a fost bătaia în exemplul de mai sus cu sclavul. — Searbădă parafrază ! — Așadar, specificul se reduce aici la ficțiunea că sfîntul Sancho ar fi acceptat și păstrat de bunăvoie toate lucrurile de care nu „s-a debarasat”, de exemplu : foamea, cînd nu are bani. Fără a mai vorbi de numeroasele lucruri cum ar fi dialectul, scrofulele, hemoroizii, sărăcia, lipsa unui picior, filozofarea de nevoie și altele care îi sînt impuse de către diviziunea muncii etc. etc., fără a mai vorbi de faptul că nu de el depinde dacă „să accepte” sau nu aceste lucruri, el este nevoit — chiar dacă admitem pentru o clipă premisele sale — să aleagă totdeauna numai între lucruri bine determinate, aflate în sfera lui de viață și nicidecum create de specificul său. Ca țaran irlandez, de exemplu, el are de ales numai între a mîncă cartofi sau a muri de foame ; și nici măcar această alegere nu e totdeauna liber s-o facă. În propoziția de mai sus mai trebuie subliniată apozitia drăgălașă prin care, întocmai ca în domeniul dreptului, „acceptarea” este pur și simplu identificată cu „alegerea” și cu „libera voință”. De altfel nici în legătură cu contextul și nici în afara lui nu putem spune ce anume înțelege sfîntul Sancho prin „liber din naștere”.

Și oare un sentiment ce i-a fost inspirat nu este totodată și sentimentul lui, acceptat de el? Pe de altă parte, nu aflăm noi oare, la pag. 84, 85, că sentimentele „inspirate” nu sînt sentimente „proprii”? De altfel aici iese la iveală că, după cum am văzut și la Klopstock (citată aici ca exemplu), comportarea „proprie” nu coincide nicidecum cu comportarea individuală, deși, după cît se pare, lui Klopstock creștinismul i-a fost „întru totul pe plac” și „nu i-a stat ca un obstacol în cale”.

„Proprietarul (Eigner) nu are nevoie să se elibereze, pentru că din capul locului el repudiază tot ce nu este el însuși... Încă stăpînit de respectul propriu copilăriei, el lucrează totodată pentru «*eliberarea*» lui de această stăpînire”.

Deoarece purtătorul specificului, al propriului nu are nevoie să se elibereze, el lucrează încă de copil pentru eliberarea sa, și toate acestea pentru că, așa cum am văzut mai sus, el este „*liber din naștere*”. Deși, „stăpînit de respectul propriu copilăriei”, el reflectează liber, adică specific, asupra faptului că este stăpînit. Dar asta nu trebuie să ne mire; am văzut încă la începutul Vechiului testament ce copil-minune a fost acest egoist împăcat cu el însuși.

„*Specificul, propriul lucrează în micul egoist și îi creează dorita «libertate»*”.

Nu „Stirner” trăiește, ci „specificul” trăiește, „lucrează” și „creează” în el. Aflăm aici că nu specificul este *descrierea* proprietarului, ci proprietarul este o simplă *parafrază* a specificului, a propriului.

În faza ei culminantă, „debarasarea” a fost, așa cum am văzut, debarasare de Eul propriu, lepădare de sine. Am văzut de asemenea că debarasării i-a fost opus specificul, propriul ca afirmare de sine, ca interes personal. Am văzut însă că, la rîndul său, și acest interes personal a fost lepădare de sine.

De cîtva timp am resimțit dureros absența „Sacralui”. Pe neașteptate însă îl regăsim rușinat, pitit la sfîrșitul capitolului despre propriu, la pag. 224, unde se justifică cu următoarea formulă nouă :

„Față de un lucru care mă preocupă în interesul Meu” (sau care nu mă preocupă de loc) „am o *altă* atitudine decît față de unul căruia îi slujesc în mod dezinteresat” (sau care mă preocupă).

Dar sfântul Max nu se mulțumește cu această remarcabilă tautologie, pe care „a acceptat-o” după propria sa „alegere și din libera sa voință”; aici apare deodată pe scenă de mult uitatul „cineva”, de data asta ca paznic de noapte care constată identitatea Sacrului și declară că

„ar putea stabili următorul criteriu: față de primul lucru Eu pot *păcătui* sau pot comite un *păcat*” (remarcabilă tautologie!), „pe celălalt însă nu pot decît să-l pierd printr-o *comportare ușuratică*, să-l repudiez, să Mă lipsesc de el, adică să comit o *prostie*” (ceea ce înseamnă că printr-o *comportare ușuratică* va putea să se piardă pe sine, să se lipsească de sine, să se lipsească de viață). „Ambele puncte de vedere sînt aplicabile *libertății comerțului*, căci” în parte ea este considerată drept Sacrul, iar în parte nu, sau — după cum o spune mai pe larg însuși Sancho — „în parte ea este considerată ca o libertate care, în funcție de împrejurări, poate fi acordată sau retrasă, iar în parte ca o libertate care trebuie considerată *sacră în toate împrejurările*” (pag. 224, 225).

Sancho ne oferă aici din nou un exemplu de „înțelegere” „proprie” a problemei libertății comerțului și a tarifelor vamale protecționiste. Ca urmare, îi revine „menirea” de a indica măcar un singur caz cînd libertatea comerțului a fost considerată „sacră” 1) *fiindcă* este o „libertate” și 2) „în toate împrejurările”. — Sacrul e bun la toate.

După ce, cu ajutorul unor antiteze logice și a fenomenologice „existențe-și-altfel-determinate”, propriul, specificul a fost *construit*, după cum am văzut, din „libertatea” dinainte prelucrată în acest scop, cu care ocazie sfântul Sancho „a atribuit” specificului tot ce-i era pe plac (de exemplu loviturile) și libertății tot ce nu-i era pe plac, aflăm în încheiere că toate acestea nu reprezintă încă adevăratul specific.

„Specificul, propriul — ni se spune la pag. 225 — nu este o *idee*, cum ar fi libertatea etc.; el nu este decît o descriere a *proprietarului*”.

Vom vedea că această „descriere a proprietarului” se rezumă la a nega libertatea așa cum apare ea în cele trei refracții care i-au fost atribuite de sfântul Sancho, adică în liberalism, comunism și umanism, a o concepe în *adevărul* ei și a denumi apoi acest proces de gîndire — cît se poate de simplu, potrivit logicii expuse mai sus — descrierea unui Eu real.

Întregul capitol referitor la specific se reduce la cele mai banale autoînfrumusețări, cu care micul burghez german se

consolează întru justificarea propriei sale neputințe. Ca și Sancho, el crede că în lupta intereselor burgheze împotriva rămășițelor feudalismului și împotriva monarhiei absolute din alte țări este vorba numai de principii, mai precis de care lucruri anume trebuie să se elibereze „omul ca atare” (vezi de asemenea mai sus cele spuse despre liberalismul politic). De aceea în libertatea comerțului el nu vede altceva decât o libertate și, asemenea lui Sancho, perorează cu multă importanță pe tema dacă „în toate împrejurările” „omul ca atare” trebuie să se bucure sau nu de libertatea comerțului. Iar dacă aspirațiile sale de libertate suferă un eșec deplin, ceea ce este inevitabil în împrejurările date, el, urmînd și aici exemplul lui Sancho, se consolează cu gîndul că „omul ca atare” sau el însuși nu se poate „elibera de tot și de toate”, că libertatea e o noțiune foarte vagă, așa încît pînă și Metternich și Carol al X-lea au putut să invoce „adevărata libertate” (pag. 210 din „Carte”; aici trebuie să remarcăm doar faptul că tocmai reacționarii, și în special școala istorică și romanții¹¹⁸ — iarăși asemenea lui Sancho —, văd adevărata libertate în specific, de exemplu în specificul țăranilor tirolezi și în genere în dezvoltarea specifică a indivizilor și a localităților, a provinciilor și a stărilor sociale). Mic-burghezul se mai consolează apoi cu gîndul că, chiar dacă în calitate de german el nu este liber, toate suferințele îi sînt răsplătite totuși prin incontestabilul său specific. Urmînd și aici exemplul lui Sancho, el nu vede în libertate o forță pe care și-o cucerește, și de aceea declară neputința sa drept forță.

Dar lucrurile pe care, pentru consolarea sa, micul-burghez german de rînd și le spune încet în adîncul sufletului, berlinezul le proclamă în auzul tuturor drept o extrem de subtilă înlănțuire de idei. El este mîndru de specificul său sărăcăcios și de sărăcia sa specifică.

5. Proprietarul

Despre felul în care „proprietarul” se scindează în cele trei „refracții” — „forța Mea”, „relațiile Mele” și „autodesfătarea Mea” → vezi capitolul referitor la economia Noului testament. Trecem direct la cea dintîi dintre aceste refracții.

A. Forța mea

Capitolul despre forță are și el o structură trihotomică, întrucît aici sînt tratate : 1) dreptul, 2) legea și 3) infracțiunea.

Pentru a camufla această trihotomie, Sancho recurge foarte des la „episod”. Vom reda întregul conținut al acestui capitol sub formă de tabel, cu inserările episodice de rigoare.

I. Dreptul

A. Canonizarea în general

Un *alt* exemplu de Sacru este *dreptul*

Dreptul nu este Eu

= Non-dreptul Meu

= Dreptul străin

= Dreptul existent.

Intregul drept existent = Drept străin

= Drept care *emană de la*
străini (nu de la Mine)

= Drept dat de străini

= (Drept care Mi se acordă,
dreptate care Mi se face)
(pag. 244, 245).

Sacru

Nota nr. 1.

Cititorul se va mira, probabil, de ce membrul al doilea al egalității nr. 4 apare deodată în egalitatea nr. 5 ca membrul întâi al unei egalități în care membrul al doilea este membrul al doilea al egalității nr. 3, așa încît în locul „dreptului” apare dintr-o dată în membrul întâi „întregul drept existent”. Aceasta se face pentru a crea iluzia că sfântul Sancho ar vorbi despre dreptul *real*, existent, ceea ce însă nici nu-i trece prin minte. El vorbește despre drept numai în măsura în care acesta e conceput ca „predicat” sacru.

Nota nr. 2.

După ce dreptul a fost definit ca „drept străin”, i se pot da tot felul de denumiri, ca de pildă „drept sultanic”, „drept popular” etc., în funcție de felul în care sfântul Sancho vrea să-l determine în acel moment pe Străinul de la care primește dreptul respectiv. Aceasta va permite apoi sfântului Sancho să spună că „dreptul străin este dat de natură, de Dumnezeu, de votul poporului” etc. (pag. 250), deci „nu de Mine”. Naiv e numai felul în care, cu ajutorul sinonimiei, sfântul nostru caută să introducă în egalitățile simpliste de mai sus aparența unei dezvoltări.

„Cînd un prost îmi dă dreptate (Mir Recht gibt)” (dar dacă prostul care îi dă dreptate este chiar „Stirner” în persoană ?), „devin neîncrezător față de dreptatea mea” (în interesul lui „Stirner” ar fi de dorit să fi fost așa). „Dar chiar dacă un înțelept îmi dă dreptate, aceasta încă nu înseamnă că am dreptate. Faptul că am sau nu dreptate nu depinde cîtuiși de puțin de recunoașterea dreptății mele din partea unor proști sau înțelepți. Totuși Noi am tîns pînă acum spre *acest drept (Recht)*. Noi căutăm *dreptul*, iar în acest scop ne adresăm *justiției*... Dar ce caut Eu la această justiție ? Eu caut dreptul sultanic, nu dreptul Meu ; Eu caut dreptul străin... în fața unui tribunal al supracenzurii, Eu caut deci dreptul cenzurii” (pag. 244, 245).

Ceea ce te uimește în această frază magistrală este folosirea abilă a sinonimiei. A da dreptate cuiva (Recht geben) în sensul obișnuit al cuvîntului se identifică cu a acorda un drept (Recht) în sensul juridic. Și mai uimitoare este marea credință — în stare să mute din loc munții — că oamenii „se adresează justiției” pentru plăcerea de a li se recunoaște dreptatea, credință care explică justiția prin mania de a voi să ai totdeauna dreptate*.

În fine, este remarcabilă de asemenea șiretenia cu care Sancho, ca și mai sus în cazul egalității nr. 5, strecoară în prealabil denumiri concrete, în cazul nostru „dreptul sultanic”, pentru a putea să aplice după aceea cu atît mai sigur categoria sa generală de „drept străin”.

Drept străin = Non-dreptul Meu

A avea dreptul străin,

devenit al Meu = A nu avea dreptate

= A nu avea nici un drept

= a fi lipsit de drepturi (pag. 247).

Dreptul Meu = Non-dreptul Tău

= Lipsa Ta de dreptate.

Dreptul Tău = Lipsa Mea de dreptate.

Notă.

„Voi vreți să aveți dreptate față de alții” (ar fi trebuit să spună : să aveți dreptate în felul Vostru). „Este un lucru imposibil ; față de ei veți fi întotdeauna «lipsiți de dreptate», căci ei nu ar fi adversarii voștri dacă nu ar avea și ei dreptate în felul «lor». Ei vă vor considera totdeauna ca «lipsiți de dreptate».. Rămînd pe terenul dreptului, voi rămîneți la mania de a voi să aveți întotdeauna dreptate” (pag. 248, 253).

* [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori :] Cum își reprezintă, în genere, sfîntul Jacques le bonhomme justiția reiese din simplul fapt că dă drept exemplu tribunalul supracenzurii, care poate fi socotit tribunal cel mult în închipuirea unui prusac, un tribunal care se limitează exclusiv la măsuri administrative, care nu aplică pedepse și nu

„Să privim însă problema și sub un alt aspect“. După ce și-a dovedit astfel în măsură suficientă cunoștințele sale în domeniul dreptului, sfântul Sancho se poate limita acum să determine încă o dată dreptul ca Sacru și să repete cu acest prilej câteva din epitetele aplicate Sacrului, adăugînd acum cuvîntul „dreptul“.

„Nu este oare dreptul o *noțiune religioasă*, adică *ceva Sacru?*“ (pag. 247).

„Cine poate întreba de «drept» fără a adopta un punct de vedere religios?» (ibid.).

„Drept «*in sine și pentru sine*». Așadar fără raportare la Mine? «Drept absolut»! Așadar separat de Mine. — Ceva «*existent în sine și pentru sine*»! — Ceva absolut! Un drept etern, ca un adevăr etern”: Sacrul (pag. 270).

„Voi vă speriați de alții și dați înapoi, deoarece vi se pare că vedeți alături de ei *fantoma dreptului!*“ (pag. 253).

„Voi dați tircoale pentru a câștiga de partea voastră *această nălucă*“ (ibid.).

„Dreptul este o *trăsneală* căpătată de la o *nălucă*“ (sinteza celor două teze de mai sus) (pag. 276).

„Dreptul e... o *idee fixă*“ (pag. 270).

„Dreptul e *spiritul...*“ (pag. 244).

„Pentru că dreptul poate fi dăruit numai de un *spirit*“ (pag. 275).

Sfântul Sancho explică acum încă o dată ceea ce a mai explicat în Vechiul testament, și anume ce este o „idee fixă“, cu deosebire că aici „dreptul“ apare peste tot ca „un alt exemplu“ de „idee fixă“.

„Dreptul este inițial *ideea Mea*, sau ea“ (!) „își are originea în Mine. O dată ce mi-a scăpat“ (vulgo* a zbughit-o), „o dată ce «Cuvîntul» Mi-a scăpat, el a devenit *trup*“ (din care sfântul Sancho poate mânca pe săturate), „a devenit o *idee fixă*“, din care cauză întreaga carte a lui Stirner este alcătuită din „idei fixe“ care „i-au scăpat“, ~~dar~~ care au fost

judecă procese civile. Că indivizii au la baza lor două stări complet diferite ale producției — una în care puterea judecătorească și cea executivă sînt separate una de alta, și alta în care, dimpotrivă, ele coincid în mod patriarhal, — acest fapt nu-l interesează cîtuși de puțin pe un sfînt care pretinde că întotdeauna îl preocupă indivizii *reali*.

Egalitățile de mai sus sînt transformate aici în „menire“, „destinație“, misiune, în postulate morale pe care sfîntul Max le comunică cu glas tunător conștiinței intimidată de slugii sale Szeliga. Acestuia din urmă sfîntul Max i se adresează la persoana a treia, cu cuvîntul „El“, exact ca un subofițer prusian (din el vorbește propriul său „jandarm“).

El n-are decît să încerce să-și păstreze netulburat dreptul său de a mânca etc. *Dreptul* proletarilor de a mânca nu a fost niciodată „încălcat“, și totuși se întimplă „de la sine“ că foarte des ei nu se pot „folosi“ de acest drept.

* — în exprimarea populară. — *Nota Trad.*

iarăși capturate și închise de noi în faimosul „stabiliment pentru purificarea moravurilor”. „Acum Eu nu mă mai pot debarasa de idee” (după ce ideea s-a debarasat de el!); „oricum Mă sucesc, ea stă în fața Mea”. (Coada îi atîrnă pe spate)¹¹⁹. „Astfel, după ce au creat ideea «dreptului», oamenii nu au mai fost în stare s-o stăpînească. Creatura le-a scăpat din mînă. *Acesta e dreptul absolut, drept absolvit*” (o, sinonimie!) „și desprins de Mine. Respectindu-l în calitatea sa de absolut, Noi nu-l mai putem înghiți din nou, și el Ne răpește forța de creație; creatura l-a depășit pe creator, ea există în sine și pentru sine. Nu mai lăsați dreptul să zburde liber...”.

(Acest sfat îl vom aplica pe loc chiar propoziției de față și, pînă la noi dispoziții, o vom ține în lanț) (pag. 270).

După ce sfîntul Sancho a sfințit astfel dreptul făcîndu-l să treacă prin tot felul de încercări cu apa și cu focul și l-a canonicizat, el l-a nimicuit chiar prin aceasta.

„O dată cu dreptul absolut *cade dreptul însuși*, se desființează și *dominația noțiunii de drept*” (ierarhia). „Căci nu trebuie să uităm că din vremuri străvechi Ne-au stăpînit noțiuni, idei și principii, și că printre acești *stăpînitori* noțiunea de drept sau noțiunea de dreptate a jucat un rol dintre cele mai importante” (pag. 276).

Pe noi nu ne surprinde faptul că relațiile juridice apar aici iarăși ca dominație a *noțiunii de drept* și că Stirner omoară dreptul prin simpla lui declarație ca noțiune și deci ca Sacru; în această privință vezi „Ierarhia”. La Stirner, dreptul nu ia naștere din relațiile materiale ale oamenilor și din conflictul care rezultă din aceste relații, ci din conflictul cu reprezentarea lor pe care oamenii trebuie să și-o „scoată din cap”. Vezi „Logica”.

De această ultimă formă de canonicizare a dreptului mai țin următoarele trei note.

Nota 1.

„Atîta timp cît acest drept *străin* concordă cu *al Meu*, Eu voi găsi, desigur, în dreptul străin și dreptul Meu” (pag. 245).

Sfîntul Sancho ar face bine, deocamdată, să mediteze asupra acestei propoziții.

Nota 2.

„O societate în care s-a furișat un *interes egoist* este o societate pierdută.. așa cum ne-o dovedește, de pildă, statul roman cu *dreptul* său *privat dezvoltat*” (pag. 278).

Potrivit acestei păreri, societatea romană ar fi trebuit să fie de la bun început o societate *pierdută*, deoarece în cele

zece table¹²⁰ interesul egoist apare mult mai pronunțat decît în „dreptul privat dezvoltat” din epoca imperiului. În această buclucașă reminiscență din Hegel, *dreptul* privat este privit așadar ca un simptom al *egoismului*, și nu ca un simptom al *Sacralui*. Sfintul Sancho ar trebui să reflecteze și aici în ce măsură *dreptul* privat este legat de *proprietatea* privată și în ce măsură *dreptul* privat condiționează o sumedenie de alte relații juridice (vezi „Proprietate privată, stat și drept”), despre care sfintul Max nu știe să spună decît că ele sînt în-truchiparea Sacralui.

Nota 3.

„Chiar dacă dreptul decurge din concept, el nu devine *existent* decît pentru că așa *cer* necesitățile”.

Așa spune Hegel („Filozofia dreptului”, § 209, notă), de la care sfintul nostru a luat ierarhia conceptelor în lumea modernă. Hegel explică deci *existența* dreptului prin *necesitățile* empirice ale indivizilor și salvează *conceptul* numai printr-o afirmație nedovedită. Vedem deci că Hegel procedează într-o manieră mult mai materialistă decît sfintul nostru Sancho, acest „Eu în carne și oase”.

B. Insușire (Aneignung) prin antiteză simplă

- | | | |
|---|-------|--|
| a) Dreptul omului | — | Dreptul Meu |
| b) Dreptul omenesc | — | Dreptul egoist |
| c) Dreptul străin = a fi investit cu drepturi de către străini | } — { | Drept al Meu = a fi investit cu drepturi de către Mine |
| d) Drept este cea ce-i convine omului să considere ca just (was dem Menschen recht ist) | | |

„Acesta e dreptul egoist, adică aceasta îmi convine Mie să consider ca just și de aceea este drept” (passim * ultima frază figurează la pag. 251).

Nota 1.

„Eu Mă consider în drept să ucid dacă Eu însumi nu-Mi interzic acest lucru, dacă Eu însumi nu Mă tem de omor ca încălcare a dreptului” (pag. 249).

* — în diverse locuri. — *Nota Trad.*

Ar fi trebuit să spună : Eu *ucid* dacă Eu *însumi* nu-Mi interzic acest lucru, dacă Eu nu *Mă tem* să *ucid*. Toată această propoziție nu este decît o dezvoltare lăudăroasă a egalității a doua din antiteza c, unde cuvintele „investit cu drepturi” și-au pierdut sensul.

Nota 2.

„Eu hotărâsc dacă ceea ce există *în Mine* este just ; *în afara Mea* nu există drept” (pag. 249). — „Sîntem noi oare ceea ce există *în noi* ? Nu, după cum nu sîntem nici ceea ce există în afara noastră... Tocmai pentru că noi nu sîntem spiritul care sălășluiește *în noi*, tocmai de aceea a trebuit să-l transpunem *în afara noastră*... să-l concepem ca existînd *în afara noastră*... *în transcendent*” (pag. 43).

Așadar, potrivit propriei sale teze de la pag. 43, sfîntul Sancho trebuie să retranspună „în afara lui”, și anume „în transcendent”, dreptul existent „în el”. Dar dacă va voi cîndva să-și însușească ceva prin această metodă, el va putea să transpună „în sine” morala, religia, tot „Sacrul”, și să decidă dacă „în el” toate acestea reprezintă Moralitatea, Religiozitatea, Sacrul ; „în afara lui nu există” morală, religie, sfințenie, spune el, pentru ca apoi, la pag. 43, să le transpună iarăși în afara sa, în transcendent. Astfel se asigură „reîntoarcerea tuturor lucrurilor” după modelul creștin.

Nota 3.

„În afara Mea nu există drept ; drept este ceea ce eu consider că este just, dar aceasta încă nu înseamnă că este just și pentru alții” (pag. 249).

El ar fi trebuit să spună : ceea ce îmi apare Mie just este just pentru Mine, dar nu neapărat și pentru alții. Am avut pînă aici destule exemple care ilustrează sinonimicele „salturi de purice” pe care sfîntul Sancho le execută cu cuvîntul „drept”. Drept (Recht) și just (recht), „dreptul” juridic, „ceea ce e drept” (das Rechte) din punct de vedere moral, ceea ce el consideră ca „just” (was ihm „recht” ist) etc., toate acestea se folosesc de-a valma, după cum îi convine de fiecare dată. Îl invităm pe sfîntul Max să încerce a reda într-o altă limbă propozițiile sale despre drept, și atunci absurditatea lor va ieși complet la iveală. Deoarece în capitolul despre „Logică” această sinonimie a fost examinată în amănunțime, e suficient să ne referim aici la cele spuse acolo.

Fraza de mai sus este prezentată și în următoarele trei „transformări” :

A. „Nici un alt judecător afară de Mine însumi nu poate să decidă dacă am sau nu dreptate. Alții pot să judece și să discute numai dacă sînt de acord cu dreptul Meu și dacă acesta există și pentru ei în calitate de drept“ (pag. 246).

B. „Societatea vrea, desigur, ca *fiecare* să-și obțină dreptul, dar numai dreptul sancționat de societate, dreptul social, nu realmente dreptul său“ (ar fi trebuit să spună: nu realmente *ceea ce vrea el*; cuvîntul „drept“ nu spune aici absolut nimic. Și acum el continuă să facă pe grozavul:) „Eu însă îmi iau sau îmi dau dreptul, uzînd de plenitudinea puterilor mele... Proprietar și creator al dreptului Meu“ („creator“ numai în măsura în care transformă dreptul într-o idee a sa, iar apoi ne asigură că a readus în sine această idee), „Eu nu recunosc nici o altă sursă de drept în afară de Mine însumi: nici pe Dumnezeu, nici statul, nici natura, nici pe om, nici dreptul divin, nici dreptul omenesc“ (pag. 269).

C. „Dreptul *omenesc*, fiind totdeauna ceva dat, este în ultimă instanță totdeauna dreptul pe care oamenii și-l dau unul altuia, adică și-l conced“ (pag. 251).

Dreptul egoist este, dimpotrivă, dreptul pe care *Eu Mi-l dau sau Mi-l iau*“.

Totuși, „vom spune în încheiere“, „este limpede“ că, în împărăția de o mie de ani a lui Sancho, dreptul egoist, care constituie obiectul unor „*acorduri*“ reciproce, nu se va deosebi prea mult de ceea ce oamenii își „*dau*“ sau își „*conced*“ reciproc.

Nota 4.

„În încheiere, mai trebuie să înlătur modul de exprimare inconsecvent pe care *am vrut* să-l folosesc numai atîta timp cît am continuat să scormonesc în măruntaiele dreptului și am păstrat cel puțin *cuvîntul*. În realitate însă o dată cu noțiunea devine lipsit de sens și cuvîntul însuși. Ceea ce Eu am numit dreptul Meu nu mai este cîtuși de puțin drept“ (pag. 275).

Oricine va pricepe îndată de ce în antitezele de mai sus sfîntul Sancho a păstrat „*cuvîntul*“ drept. Deoarece el nu vorbește de loc despre *conținutul* dreptului și, cu atît mai puțin, nu ne oferă o critică a acestui conținut, este clar că numai prin păstrarea *cuvîntului* „drept“ el nu poate să creeze aparența că vorbește despre drept. Dacă în *antiteză* lăsăm deoparte *cuvîntul* drept, vedem că nu mai rămîne decît „Eu“, „Mine“ și celelalte forme gramaticale ale pronumelui la persoana întîi. Conținutul a fost totdeauna introdus numai prin exemplificări, care însă, așa cum am văzut, nu au fost decît simple tautologii, ca, de exemplu, dacă ucid, eu ucid etc., iar cuvintele „drept“, „investit cu drepturi“ etc. au fost intercalate numai pentru a masca simpla tautologie și a o pune într-o oarecare legătură cu antiteza. *Sinonimia* a avut și ea aceeași

menire de a crea aparența că aici ar fi vorba de un conținut oarecare. De altminteri se vede îndată ce sursă abundentă de *fanfaronadă* este această trăncăneală goală despre drept.

Așadar „scormonirea în măruntaiele dreptului” a constat în întregime în faptul că sfântul Sancho „a folosit un mod de exprimare inconsecvent” și „a păstrat cel puțin *cuvîntul*”, deoarece nu știe ce să spună despre *fondul chestiunii*. Dacă antiteza examinată de noi are vreun sens, adică dacă „Stirner” a vrut pur și simplu să-și manifeste prin ea repulsia sa față de drept, atunci va trebui mai degrabă să spunem că nu el „a scormonit în măruntaiele dreptului”, ci că dreptul „a scormonit” în măruntaiele *lui*, în timp ce el nu a făcut decît să consemneze faptul că dreptul nu îi este pe plac. Jacques le bonhomme nu are decît „să-și păstreze netulburat acest drept” !

Pentru a introduce în acest vid un oarecare conținut, sfântul Sancho a trebuit să recurgă și la o altă manevră logică. Această manevră constă în aceea că el îmbină cu multă „virtuozitate” canonizarea cu antiteza simplă și, în plus, o camuflează atît de bine cu numeroase episoade, încît publicul german și filozofii germani nu au fost, firește, în stare să observe acest lucru.

C. Insușire prin antiteză compusă

„Stirner” trebuie să introducă acum o determinare empirică a dreptului, pe care s-o poată revendica pentru individ. adică el trebuie să găsească în drept și altceva decît sfințenia. El ar fi putut să se dispenseze aici de toate greoaiele sale mașinații, deoarece în epoca modernă, începînd cu Machiavelli, Hobbes, Spinoza, Bodin etc., fără să mai vorbim de predecesorii lor, forța a fost înfățișată ca fundament al dreptului ; prin aceasta, examinarea teoretică a problemelor politice a fost emancipată de tutela moralei, ceea ce nu a însemnat în fond decît afirmarea postulatului că politica trebuie să fie tratată ca ceva de sine stătător. Mai tîrziu, în secolul al XVIII-lea în Franța și în secolul al XIX-lea în Anglia, întregul drept a fost redus la dreptul privat — lucru despre care sfîntul Max nu suflă o vorbă —, iar dreptul privat a fost redus la o forță bine determinată, la forța proprietarilor privați. Făcînd acest lucru, oamenii nu s-au limitat însă nicidecum la fraze goale.

Așadar, sfântul Sancho deduce din noțiunea de *drept* determinarea *forței* și o explică în felul următor :

„Noi obișnuim să clasificăm statele după felul diferit în care este împărțită *«puterea (Gewalt) supremă»*... așadar violența supremă ! Violență exercitată împotriva cui ? Împotriva individului... Statul face uz de violență... Comportarea statului este *activitate bazată pe violență (Gewalt-tätigkeit)*, și această violență statul o numește *drept*... Întregul social... dispune de o putere (Gewalt) care se consideră investită cu drepturi, adică de o putere care este dreptul” (pag. 259, 260).

Prin acest „Noi obișnuim” sfântul nostru ajunge la mult jinduita sa putere și poate acum „să se apuce de treaba sa obișnuită”.

Dreptul, forța omului — Forța, dreptul Meu.

Egalități intermediare :

A fi investit cu drepturi = A fi împuternicit

A se investi cu drepturi = A se împuternici

Antiteză :

A fi investit cu drepturi

de către om

— A fi împuternicit de Mine

Prima antiteză :

Dreptul, forța omului — Forța, dreptul Meu

se transformă acum în :

$$\text{Dreptul omului} - \begin{cases} \text{Forța Eului Meu,} \\ \text{Forța Mea,} \end{cases}$$

deoarece în teză dreptul și forța sînt identice, iar în antiteză trebuie „înlăturat” „modul de exprimare inconsecvent”, căci dreptul, după cum am văzut, „a devenit lipsit de sens”.

Nota 1. Exemple de bombastică și pretențioasă parafrazăre a antitezelor și a egalităților de mai sus :

„Tu ai dreptul să fii ceea ce ai forța să fii”. — „Din Mine deduc Eu orice drept și orice justificare, Eu sînt în drept să fac orice îmi stă în putere”. — „Eu nu cer nici un drept, și de aceea nici nu trebuie să recunosc vreunul. Ceea ce sînt în stare să-Mi dobîndesc prin forță îmi dobîndesc, iar ceea ce Eu nu-Mi pot dobîndi prin forță este un lucru asupra căruia nu am nici un drept etc. Mie îmi este cu totul indiferent dacă sînt sau nu sînt în drept ; din moment ce Eu dispun de forță, sînt de la sine și împuternicit și nu mai am nevoie de nici o altă împuternicire sau investire cu drepturi” (pag. 248, 275).

Nota 2. Exemple de felul în care sfântul Sancho prezintă forța ca fundamentul real al dreptului :

„Astfel, «comuniștii» spun" (de unde însă știe „Stirner" ce spun comuniștii? Căci în afară de raportul lui Bluntschli, de „Volksphilosophie" a lui Becker și de alte câteva lucrări, puține la număr, el nu a citit nimic despre comuniști) :

„Munca egală dă oamenilor dreptul la o desfătare egală.. Nu, munca egală nu-ți dă dreptul la o desfătare egală; numai desfătarea egală îți dă dreptul la o desfătare egală. Desfată-te, și vei fi în drept să te desfeți... Dacă ați dobândit desfătare, ea este dreptul vostru; dacă însă nu faceți altceva decât să tinjiți după desfătări fără să vi le luați, ele continuă să rămână, ca și mai înainte, un «drept dobândit» al aceluia care au privilegiul desfătărilor. Ele constituie dreptul lor, așa cum ar deveni dreptul Vostru dacă vi le-ați lua" (pag. 250).

Comparați afirmațiile atribuite aici comuniștilor cu cele spuse mai sus despre „comunism". Aici sfântul Sancho presupune din nou că proletarii ar constitui o „asociație închisă", care nu ar avea decât să adopte hotărîrea de „a lua", pentru ca a doua zi să lichideze definitiv întreaga ordine existentă în lume. În realitate însă proletarii ajung la această unitate la capătul unei îndelungate dezvoltări, în care invocarea dreptului lor joacă și ea un rol bine determinat. Această invocare a dreptului lor nu este de altfel decât un mijloc pentru a-i transforma în „Ei", într-o masă revoluționară, unită. — De altfel, cît privește însăși teza citată, ea constituie de la început pînă la sfîrșit un exemplu strălucit de tautologie, lucru de care ne putem convinge ușor dacă omitem, fără a prejudicia cu ceva conținutul, atît forța cît și dreptul. În al doilea rînd, chiar sfîntul Sancho face o distincție între puterea personală și cea materială, deosebind astfel desfătarea de forța care dă posibilitatea desfătării. Eu pot să posed o mare putere *personală* (aptitudine) de a mă desfăta, fără a poseda însă și puterea *materială* corespunzătoare (bani etc.). În felul acesta, adevărata mea „desfătare" continuă să fie ipotetică.

„Atunci cînd un copil de rege se situează mai presus de alți copii — continuă belferul nostru cu exemplele sale demne de crestomațiile pentru copii —, aceasta este fapta lui care îi asigură precăderea față de alții, iar dacă ceilalți copii recunosc și aprobă această faptă, aceasta este fapta lor care îi face demni de rolul de supuși" (pag. 250).

În acest exemplu relația socială în care un copil de rege se află față de alți copii e concepută ca forță, și anume ca o forță *personală* a copilului de rege și ca neputință a celorlalți copii. Dacă considerăm drept „faptă" a celorlalți copii împrejurarea că ei permit copilului de rege să le comande, acest lucru dovedește cel mult că ei sînt egoiști. „Specificul

lucrează în micii egoiști" și îi îndeamnă să exploateze pe copilul de rege, să obțină de la el un avantaj.

„Unii spun" (adică Hegel spune) „că pedeapsa este dreptul răufăcătorului. Dar impunitatea este și ea dreptul său. Dacă reușește în ceea ce întreprinde, el are dreptate; dacă nu reușește, tot are dreptate. Dacă, dînd dovadă de un curaj nebun, cineva se aruncă în acțiuni primejdioase și își frînge gîtul, noi spunem: așa-i trebuie, el singur a vrut-o. Dacă însă învinge primejdiile, adică dacă iese biruitoare forța sa, el are de asemenea dreptate. Dacă un copil se joacă cu cuțitul și se taie, spunem că așa-i trebuie; dar dacă nu se taie, e bine și așa. De aceea e drept ca răufăcătorul să sufere din cauza actului pe care l-a riscat: de ce a riscat din moment ce știa care pot fi consecințele?" (pag. 255).

La sfîrșitul acestui pasaj, în întrebarea pusă răufăcătorului de ce a riscat, este concentrată într-o formă latentă absurditatea belferească a întregului pasaj. Dacă este drept ca, escaladînd zidul unei case, răufăcătorul să cadă și să-și rupă piciorul sau dacă este drept ca, jucîndu-se cu un cuțit, copilul să se taie, — la examinarea acestor importante probleme, care pot preocupa numai pe unul ca sfîntul Sancho, rezultatul obținut se reduce la următoarele: *întîmplarea* este declarată drept forța Mea. Așadar, în primul exemplu „forța Mea" o constituie fapta Mea, în al doilea relațiile sociale independente de Mine și în al treilea *întîmplarea*. De altfel, în capitolul despre „Propriu" am mai întîlnit asemenea determinări contradictorii.

Printre sus-citatele exemple luate dintr-o crestomație pentru copii, Sancho strecoară și următorul intermezzo comic:

„În cazul contrar dreptul ar fi ceva arbitrar. Tigrul care Mă atacă are dreptate, iar Eu care îl dobor am de asemenea dreptate. Pe Mine mă apăr împotriva lui, și nu dreptul Meu" (pag. 251).

În prima parte a frazei, sfîntul Sancho stabilește un raport juridic între el și tigrul, iar în a doua își dă seama că în fond aici nu există un asemenea raport. De aceea „dreptul este ceva arbitrar". Dreptul „omului *ca atare*" se dizolvă în dreptul „tigrului *ca atare*".

Cu aceasta se încheie critica dreptului. După ce nenumărați scriitori mai vechi ne-au spus că dreptul a luat naștere din forță, aflăm acum de la sfîntul Sancho că „dreptul" este „forța Omului", afirmație prin care el a înlăturat cu succes toate problemele privind legătura dreptului cu oamenii *reali* și cu relațiile lor și și-a înjghebat antiteza. El se mărginește să desființeze dreptul în forma pe care i-o atribuie el, și

anume ca Sacru, ceea ce înseamnă că desființează Sacrul și lasă în picioare dreptul.

Această critică a dreptului este înzorzonată cu o mulțime de episoade, adică cu palavre despre tot felul de lucruri despre care „se obișnuiește” să se vorbească la Stehely¹²¹ după amiază între două și patru.

Episodul 1. „Dreptul omului” și „dreptul just dobândit”.

„Cînd revoluția a proclamat «egalitatea» ca un «drept», ea și-a găsit refugiul în domeniul *religios*, în domeniul *Sacrului*, al *Idealului*. Tocmai de aceea se desfășoară de atunci lupta pentru drepturile sacre, inalienabile ale omului. Dreptului etern al omului i se opune în mod cu totul firesc și deopotrivă de îndreptățit «dreptul just dobândit a ceea ce există»; drept contra drept, fiecare denunțîndu-l bineînțeles pe celălalt ca nedreptate. Aceasta este de la revoluție încoace disputa care se poartă în jurul dreptului” (pag. 248).

La început, Sancho repetă teza sa că drepturile omului reprezintă „Sacru” și că tocmai *d e a c e e a* se desfășoară de atunci lupta pentru drepturile omului. În felul acesta, sfîntul Sancho dovedește numai că baza materială a acestei lupte a rămas pentru el sacră, adică străină.

Deoarece atît „dreptul omului” cît și „dreptul just dobîndit” sînt „drepturi”, ele sînt „deopotrivă de întemeiate”, și anume de data aceasta „întemeiate” în sensul *istoric* al cuvîntului. Pentru că ambele sînt „drepturi” în sensul *juridic* al cuvîntului, ele sînt „deopotrivă de întemeiate” în sens *istoric*. Procedînd astfel, poți să dai gata orice chestiune în timpul cel mai scurt, fără să ai cea mai mică idee despre fondul ei. Așa, de pildă, poți să spui despre lupta în jurul legilor cerealelor din Anglia: profitului (avantajului) „fabricanților i se opune în mod cu totul firesc și deopotrivă de îndreptățit” renta, care este și ea profit (avantaj). Avantaj contra avantaj, „fiecare denunțîndu-l bineînțeles pe celălalt. Aceasta este lupta” care se desfășoară în Anglia în jurul legilor cerealelor de la 1815 încoace¹⁷. — De altfel Stirner ar fi putut să spună din capul locului: dreptul existent este dreptul omului *ca atare*, dreptul omenesc. În unele cercuri el este numit „de obicei” și „drept just dobîndit”. Unde e deci deosebirea între „dreptul omului” și „dreptul just dobîndit” ?

Știm din cele ce preced că dreptul străin, sacru, este dreptul care mi-e dat de străini. Deoarece drepturile omului sînt denumite și drepturi naturale, înnăscute, și deoarece pentru sfîntul Sancho denumirea este însuși obiectul, înseamnă că

drepturile îmi sînt date de la natură, adică sînt drepturi din naștere. Dar

„drepturile just dobîndite se reduc pînă la urmă la *același* lucru, și anume la natura care îmi dă un drept, adică la naștere, și chiar la moștenire”, și așa mai departe. „Eu sînt născut om înseamnă a spune: eu sînt născut fiu de rege”.

Despre aceasta se vorbește la pag. 249, 250, unde, între altele, i se reproșează lui Babeuf că-i lipsea talentul dialectic de a dizolva deosebiri. Deoarece, așa cum recunoaște mai târziu sfântul Sancho, „Eu” este „în toate împrejurările” „și” om, și deoarece, prin urmare, acest Eu profită „și” de ceea ce posedă ca om — de exemplu, ca berlinez, el profită de Berliner Tiergarten* —, el profită „în toate împrejurările” „și” de dreptul omului. Fiind însă departe de a se naște „în toate împrejurările” „fiu de rege”, el nu profită „în toate împrejurările” de „dreptul just dobîndit”. De aceea există pe tărîm juridic o deosebire esențială între „dreptul omului” și „dreptul just dobîndit”. Dacă nu ar fi trebuit să-și camufleze logica, „aici ar fi fost cazul să spună”: dat fiind că, după părerea mea, am dizolvat noțiunea de drept în maniera în care Eu în general „obișnuiesc” să dizolv noțiunile, lupta în jurul acestor două categorii speciale de drepturi devine o luptă în cadrul unei noțiuni dizolvate de Mine în părerea Mea și „de aceea” nici nu mai trebuie să mă ocup de ea.

Pentru mai multă temeinicie, sfântul Sancho ar fi putut adăuga și următoarea transformare nouă: *dreptul omului* este de asemenea cîștigat, deci *just dobîndit*; or, *dreptul just dobîndit* aparține omului ca *drept omenesc*, ca *drept al omului*.

De altfel, faptul că asemenea noțiuni, dacă le desparți de realitatea empirică ce stă la baza lor, pot fi întoarse pe dos ca o mînușă a fost dovedit destul de limpede încă de Hegel, la care folosirea acestei metode în opoziție cu ideologii abstracte era justificată. De aceea nu mai era cazul ca sfântul Sancho s-o facă de rîs prin „mașinațiile” sale „stîngace”.

Pînă acum, dreptul just dobîndit și dreptul omului „se reduceau” pînă la urmă „la *același lucru*”, pentru ca în felul acesta sfântul Sancho să poată transforma în Nimic o luptă care exista în afara capului său, în istorie. Acum sfântul nostru vrea să ne demonstreze că e tot atît de perspicace în sezisarea unor distincții subtile pe cît de atotputernic e în arta de a pune totul într-o singură oală, pentru a avea astfel

* Grădină din centrul Berlinului. — Nota Trad.

posibilitatea de a provoca în „Nimicul creator” al capului său o nouă luptă crîncenă.

„Pot de asemenea să admit” (mărinimos mai e Sancho) „că fiecare se naște om” (adică, potrivit imputării făcute mai sus lui Babeuf, și „fiu de rege”), „și, prin urmare, din acest punct de vedere *noii-născuți* sînt toți *egali*... dar numai pentru că deocamdată ei nu se afirmă și nu se manifestă decît ca simpli copii ai oamenilor, ca niște omuleți goi”. Adulții, dimpotrivă, sînt „copiii propriei lor creații”. Ei „posedă ceva mai mult decît simple drepturi înnăscute, ei *au dobîndit* drepturi”.

(Crede oare Stirner într-adevăr că pruncul iese din pîntecele mamei fără a săvîrși o faptă proprie, faptă datorită căreia abia *își dobîndește* el „dreptul” de a se afla în afara pîntecelelui mamei? Și oare nu se afirmă și nu se manifestă fiecare copil chiar de la început ca un copil „unic”?)

„Ce opoziție, ce cîmp de luptă! Vechea luptă dintre drepturile înnăscute și drepturile just dobîndite!” (pag. 252).

Lupta bărboșilor împotriva sugarilor!

De altfel Sancho se ridică împotriva drepturilor omului numai pentru că „în ultimul timp” „se obișnuiește” iarăși să se ia atitudine împotriva lor. În realitate însă el și-a „dobîndit” și aceste drepturi înnăscute ale omului. În capitolul despre „Propriu” l-am întîlnit pe „cel liber din naștere”; acolo Sancho a transformat propriul, specificul într-un drept înnăscut al omului, prin aceea că în calitate de simplu născut el s-a afirmat și s-a manifestat ca liber. Mai mult chiar: „Orice Eu este *din naștere* vinovat de crimă împotriva statului”, iar crima împotriva statului devine un drept înnăscut al omului; copilul comite o crimă împotriva unui lucru care pentru el nu există încă, dar pentru care el, copilul, există. În sfîrșit, „Stirner” vorbește mai tîrziu de „minți mărginite *din naștere*”, de „poeți *innăscuți*”, de „muzicieni *innăscuți*” etc. Deoarece aici forța (*aptitudinea* muzicală, poetică, respectiv mărginită) este înnăscută, iar drept = forță, vedem cum „Stirner” revendică pentru acest „Eu” drepturile înnăscute ale omului, deși de astă dată egalitatea nu figurează printre ele.

Episodul 2. Privilegiat și egal în drepturi. Mai întîi Sancho al nostru transformă lupta pentru privilegii și pentru drepturi egale într-o luptă pentru simple „*n o ŝ i u n i*”: privilegiat și egal în drepturi. Prin aceasta el se scutește de osteneala de a ști ceva despre modul de producție medieval, a cărui ex-

presie politică a fost privilegiul, și despre modul de producție modern, a cărui expresie politică este *dreptul* pur și simplu, *dreptul egal*, precum și despre raportul dintre aceste două moduri de producție și relațiile juridice corespunzătoare. El poate chiar să reducă cele două „noțiuni” de mai sus la o expresie și mai simplă : egal și inegal, și să dovedească că unul și același lucru (de exemplu ceilalți oameni, un câine etc.) poate să ne fie, după caz, indiferent, adică egal, sau neindiferent, adică inegal, diferit, preferat etc. etc. *.

„Iar fratele cel smerit să se laude cu înălțarea lui” (Saint-Jacques le bonhomme 1,9).

II. Legea

Aici trebuie să dezvăluim cititorului o mare taină a sfântului nostru, și anume că expunerea sa despre drept el și-o începe cu o explicare generală a dreptului, explicare care îi „scapă” atîta timp cît vorbește despre drept și pe care el reușește s-o prindă din nou abia atunci cînd abordează cu totul alt subiect, și anume : legea. Atunci evanghelia a grăit către sfântul nostru : nu judecați ca să nu fiți judecați, și el a deschis gura și, învățînd, a spus :

„*Dreptul este spiritul societății*” (iar societatea este Sacrul). „*Dacă societatea are o voință, această voință este tocmai dreptul ; societatea există numai datorită dreptului. Deoarece însă ea există numai datorită împrejurării*” (nu datorită dreptului, ci numai datorită împrejurării) „*că-și exercită dominația asupra indivizilor, dreptul este voința ei suverană*” (pag. 244).

Adică „*dreptul... este... are... aceasta... este tocmai... există numai... deoarece însă ea există numai datorită împrejurării... că... voința suverană*”. În această frază îl avem în fața noastră pe Sancho în toată perfecțiunea lui.

Această frază i-a „scăpat” cîndva sfântului nostru din cauză că nu se potrivea cu tezele lui, iar acum el reușește în parte s-o prindă din nou pentru că în parte îi convine iarăși.

„*Statele dănuiesc atîta vreme cît există o voință dominantă și cît această voință dominantă este considerată echivalentă cu voința proprie. Voința stăpînului e lege*” (pag. 256).

* Joc de cuvinte : „gleichgültig” — indiferent ; nicht gleich gültig — nu la fel de valabil, neindiferent. — *Nota Trad.*

Voința suverană a societății = Drept,
 Voința dominantă = Lege
 Drept = Lege.

„Uneori” sau, cu alte cuvinte, ca firmă pentru „expunerea” sa despre lege, se mai formulează o deosebire între drept și lege, deosebire care, lucru curios, are aproape tot atît de puțin de-a face cu „expunerea” sa despre lege pe cît are de-a face definiția „scăpată” a dreptului cu „expunerea” despre „drept” :

„Ceea ce e însă *drept*, ceea ce într-o societate oarecare este socotit a fi conform cu dreptul își găsește de asemenea expresia... în *lege*” (pag. 255).

Această teză este o copie „stîngace” după teza lui Hegel :

„Ceea ce e conform cu legea e izvorul cunoașterii a ceea ce este drept sau, propriu-zis, a ceea ce este conform cu dreptul”.

Ceea ce sfîntul Sancho numește „a-și găsi expresia”, Hegel mai numește și „afirmat” („gesetzt”), „cunoscut” etc. („Filozofia dreptului”, § 211 și urm.).

E lesne de înțeles de ce din „expunerea” sa despre drept sfîntul Sancho a trebuit să excludă dreptul conceput ca „voință” a societății sau ca „voință suverană” a ei. Numai în măsura în care *dreptul* era determinat ca *forță* a omului, el a putut să-l readucă în sine ca *forță* a sa. De aceea el a trebuit, de dragul antitezei sale, să rețină determinarea materialistă a „forței” și să lase „să-i scape” determinarea idealistă a „voinței”. La examinarea antitezelor privitoare la lege vom vedea de ce acum, cînd vorbește despre „lege”, el prinde din nou „voința”.

În istoria reală, teoreticienii care vedeau în *forță* fundamentul dreptului se aflau în opoziție directă față de cei care considerau *voința* ca fundament al dreptului, opoziție pe care sfîntul Sancho ar putea s-o conceapă și ca opoziție între realism (copil, Antic, negru etc.) și idealism (tînăr, Modern, mongol etc.). Dacă, asemenea lui Hobbes etc., admitem că *forța* este fundamentul dreptului, atunci dreptul, legea etc. nu sînt decît simptomul, expresia unor *alte* relații pe care se bazează puterea de stat. Viața materială a indivizilor, care nu depinde cîtuși de puțin de simpla lor „voință”, modul lor de producție și forma relațiilor lor, care se condiționează reciproc, constituie baza reală a statului și rămîne ca atare pe toate

treptele de dezvoltare pe care sînt încă necesare diviziunea muncii și proprietatea privată, cu totul independent de voința indivizilor. Aceste relații reale nu sînt nicidecum create de puterea de stat; dimpotrivă, ele sînt forța care o creează pe aceasta. Indivizii care dețin puterea în cadrul unor relații date, în afară de faptul că trebuie să-și constituie puterea lor sub formă de *stat*, trebuie să dea voinței lor, determinată de aceste relații concrete, o expresie generală sub formă de voință a statului, sub formă de lege, — expresie al cărei conținut este totdeauna determinat de relațiile acestei clase, așa cum ne-o arată în chip vădit dreptul privat și dreptul penal. Așa cum nu de voința idealistă a acestor indivizi sau de bunul lor plac depinde greutatea corpurilor lor, tot așa nu depinde de voința lor nici faptul că ei își afirmă sub formă de lege propria lor voință, făcînd-o în același timp independentă de bunul plac al fiecăruia dintre ei. Dominația lor personală trebuie să se constituie totodată ca dominație generală. Forța lor personală are la bază condiții de viață care se dezvoltă ca condiții comune multor indivizi și a căror menținere ei, în calitate de indivizi dominanți, trebuie s-o asigure împotriva altor indivizi, și anume ca condiții valabile pentru toți. Expresia acestei voințe determinate de interesele lor comune este legea. Tocmai autoafirmarea indivizilor independenți unul de altul și afirmarea voinței lor, afirmare care pe această bază a relațiilor lor reciproce este în mod necesar egoistă, face necesară autorenunțarea în domeniul legii și al dreptului. Autorenunțarea este însă excepția, regula fiind autoafirmarea intereselor lor (pe care de aceea nu ei o consideră renunțare de sine, ci „egoistul împăcat cu el însuși”). Același lucru e valabil și pentru clasele dominate, de a căror voință de asemenea nu depinde nici existența legii, nici aceea a statului. De exemplu, atîta timp cît forțele productive nu sînt încă atît de dezvoltate încît să facă de prisos concurența și de aceea generează mereu concurența, clasele dominate ar voi imposibilul dacă ar avea „voința” să desființeze concurența și, o dată cu ea, legea și statul. De altfel apariția acestei „voințe” înainte ca relațiile să se dezvolte în așa măsură încît s-o poată chema la viață există și ea numai în închipuirea ideologilor. După ce relațiile s-au dezvoltat în așa măsură încît au determinat apariția acestei voințe, ideologul poate s-o conceapă ca o voință pur arbitrară și deci posibilă în toate timpurile și în toate împrejurările.

Asemenea dreptului, infracțiunea, adică lupta individului

izolat împotriva relațiilor dominante, nu rezultă nici ea din arbitrarul pur. Dimpotrivă, ea își are rădăcinile în aceleași condiții ca și dominația existentă. Aceiași vizionari care văd în drept și în lege dominația unei voințe generale de sine stătătoare nu pot vedea în infracțiune altceva decât o încălcare a dreptului și a legii. În realitate însă nu statul există datorită voinței dominante, ci, dimpotrivă, statul — rezultat din modul de viață material al indivizilor — are și forma unei voințe dominante. Dacă această voință își pierde dominația, aceasta înseamnă că s-a schimbat nu numai voința, ci și existența și viața materială a indivizilor, și numai ca urmare a acestui fapt s-a schimbat și voința lor. Se întâmplă ca drepturile și legea „să se moștenească”¹²² („sich forterben“), dar în acest caz ele nu mai sînt dominante și nu mai au decât o valoare nominală. Istoria vechiului drept roman și a dreptului englez ne oferă în această privință exemple concludente. Am văzut mai sus cum, datorită separării ideilor de ceea ce le servește drept bază, adică de indivizi și de relațiile lor empirice, a putut să apară în mintea filozofilor reprezentarea unei dezvoltări aparte a ideilor pure și a unei istorii a lor. În același mod se poate proceda aici și la separarea dreptului de baza sa reală; în felul acesta se obține o „voință suverană”, care în diferite epoci se modifică în chip diferit și are în creațiile sale — legile — o istorie proprie, de sine stătătoare. În felul acesta istoria politică și civilă se transformă ideologiceste în istoria dominației unor legi succesive. Aceasta este iluzia specifică a juriștilor și a oamenilor politici, pe care Jacques le bonhomme o adoptă sans façon*. El își face aceeași iluzie pe care și-o face, de exemplu, Frederic Wilhelm al IV-lea, care consideră și el legile drept simple toane ale voinței suverane și de aceea găsește întotdeauna că ele eșuează în fața unui „Ceva, a unei lumi fără slavă”¹²³. Nici una dintre absolut inofensivele sale idei fixe nu se realizează altfel decât pe hîrtie, în decretelor sale de cabinet. Să încerce să emită un decret pentru un împrumut de 25.000.000, adică pentru a 1/110 din datoria publică a Angliei, și va vedea a cui voință este voința lui suverană. De altfel și mai încolc vom avea prilejul să constatăm că Jacques le bonhomme folosește ca documente fantomele sau nălucirile suveranului său, berlinez și el, pentru a țese din ele păienjenitul propriilor sale aiureli teoretice despre drept, lege, infracțiune etc. Acest

* — fără multă vorbă. — *Nota Trad.*

lucru trebuie să ne mire cu atît mai puţin, cu cît pînă şi năluca ziarului „Vossische Zeitung” îi „oferă” adeseori cîte ceva, de exemplu statul constituţional. Cea mai superficială cercetare a legislaţiei, de exemplu a legilor pentru asistenţa săracilor în toate ţările, arată ce au realizat dominanţii atunci cînd şi-au închipuit că pot realiza ceva numai cu ajutorul „voinţei” lor „suverane”, adică numai ca oameni care voiesc ceva. De altfel sfîntul Sancho trebuie să accepte iluzia juriştilor şi a oamenilor politici în ceea ce priveşte voinţa suverană, pentru ca, în egalităţile şi în antitezele cu care ne vom delecta îndată, să ne arate în toată strălucirea ei propria sa voinţă şi pentru a fi astfel în stare să-şi scoată din cap o idee oarecare pe care el însuşi şi-a băgat-o.

„Drept mare bucurie să scotiţi, fraţilor, feluritele ispite în care cădeţi” (Saint-Jacques le bonhomme 1, 2).

Lege = voinţa suverană a
statului
= voinţa statului.

Antiteze :

Voinţa statului, voinţă străină — Voinţa Mea, voinţă proprie.

Voinţa suverană a statului — Voinţa Mea proprie (Eigener Wille Meiner)
— Încăpătînarea Mea (Mein Eigenwille).

Supuşii statului, care se supun legii statului	}	{ „Cei supuşii lor înşişi (Unici), care îşi poartă legea în ei înşişi” (pag. 268).
--	---	--

Egalităţi :

- | | | |
|----|--------------------------------|--|
| A) | Voinţa statului | = Nu voinţa Mea. |
| B) | Voinţa Mea | = Nu voinţa statului. |
| C) | Voinţă | = Vrere. |
| D) | Voinţa Mea | = Non-vrerea statului,
= Voinţă împotriva statului,
= Împotrivire lăuntrică
faţă de stat. |
| E) | A voi non-statul
Arbitrarul | = Arbitrarul (Eigenwille).
= A nu voi statul. |

- F) Voința statului = Nimicul voinței Mele,
= Lipsa Mea de voință.
G) Lipsa Mea de voință = Existența voinței sta-
tului.

(Din cele de pînă acum știm că existența *voinței* statului este egală cu existența *statului*, de unde rezultă următoarea egalitate nouă :)

- H) Lipsa Mea de voință = Existența statului
I) Inexistența lipsei Mele
de voință = Non-existența statului
K) Arbitrarul = Nimicul statului.
L) Voința Mea = Non-existența statului

Nota 1. Conform propoziției de la pag. 256 citate mai sus,

„statele dăinuiesc atîta vreme cît voința *dominantă este considerată* echivalentă cu voința *proprie*”.

Nota 2.

„Cel care, pentru a dăinui” (aici autorul face apel la conștiința statului), „trebuie să conteze pe *lipsa de voință* a altora nu este decît o *creație* a acestora, așa cum stăpinul este o creație a servitorului” (pag. 257) (Egalitățile F. G. H. I).

Nota 3.

„*Voința Mea proprie* aduce statului *pieire*. De aceea este înfierată de acesta ca *arbitrar (Eigenwille)*. *Voința Mea proprie* și Statul sînt dușmani de moarte, între care nu este posibilă o pace veșnică” (pag. 257). — „De aceea *el* îi supraveghează realmente pe Toți ; *el* vede în fiecare un egoist” (vede arbitrarul) „și se teme de egoist” (pag. 263). „Statul... se opune duelului... el pedepsește pînă și o simplă *încăierare*” (chiar dacă nu e chemată poliția) (pag. 245).

Nota 4.

„Pentru el, pentru Stat, este absolut necesar ca nimeni să nu aibă *voință proprie* ; dacă cineva ar avea-o, Statul ar trebui să-l excludă” (să-l întemnițeze, să-l surghiunească) ; „dacă ar avea-o *Toți*” („cine este această persoană pe care voi o numiți «Toți» ?”), „ei ar desființa statul” (pag. 257).

Acest lucru poate fi exprimat și într-o formă retorică :

„La ce folosesc legile Tale dacă nimeni nu le respectă ; la ce folosesc poruncile Tale dacă nimeni nu le ascultă ?” (pag. 256) *.

Nota 5.

Antiteza simplă : voința statului — voința Mea capătă în cele ce urmează aparența unei motivări : „Chiar dacă ne-am imagina cazul că toți indivizii unui popor ar fi manifestat aceeași voință și că astfel s-ar fi format o *voință generală* desăvârșită” (!), „problema ar rămâne aceeași. Nu așa fi Eu oare, astăzi și mai târziu, legat de voința Mea de ieri?... Creatura Mea, adică o anumită exprimare de voință din partea Mea, ar fi devenit stăpînul Meu ; Eu însă..., creatorul, așa fi stînjinit în desfășurarea vieții Mele, în dizolvarea Mea... Pentru că ieri am avut voință, sînt condamnat ca astăzi să nu am voință ; ieri am avut voință liberă, azi nu mai am voință liberă” (pag. 258).

Aplicînd teoria sa fenomenologică despre creator și creatură, sfîntul Sancho face aici încercarea „stîngace” de a-și însuși vechea teză, deseori enunțată atît de revoluționari cît și de reacționari, potrivit căreia în democrație indivizii își exercită suveranitatea numai un singur moment, după care se retrag imediat de la dominație. Dar teoria despre creator și creatură face ca această teză să devină lipsită de orice sens. Potrivit acestei teorii a sfîntului Sancho, el este azi lipsit de voință nu pentru că și-a schimbat voința de ieri, adică nu pentru că are astăzi o voință altfel determinată și că ineptiile pe care, ca expresie a voinței sale, le-a ridicat ieri la rangul de lege ar fi devenit lanțuri sau cătușe care leagă voința sa, mai luminată, de azi. Dimpotrivă, după teoria sfîntului Sancho, voința sa de azi *trebuie în mod necesar* să fie negarea voinței sale de ieri, pentru că, în calitate de creator, el

* [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori :] „Ne străduim să facem o deosebire între *lege* și *ordin* arbitrar, *ordonanță*... Dar legea, care se referă la activitatea omenească, este o *declarație de voință*, prin urmare un *ordin* (ordonanță)” (p. 256). „Cineva poate, desigur, să declare ce anume acțiuni îngăduie el față de persoana sa și să interzică astfel printr-o lege orice act contrar, amenințînd că, în cazul cînd ar întîmpina opoziție, îl va trata pe infractor ca pe dușmanul său”. „Eu sînt nevoit să consider acceptabil pentru mine faptul ca el să mă trateze ca pe dușmanul lui, dar niciodată nu voi admite ca el să mă trateze ca pe o creatură a sa și ca rațiunea lui sau lipsa lui de rațiune să devină firul călăuzitor al comportării Mele” (pag. 256). Așadar, în cazul de față, Sancho al nostru nu are nimic de obiectat împotriva legii atunci cînd aceasta din urmă îl consideră pe infractor ca *dușman*. Dușmănia sa față de lege se îndreaptă numai împotriva formei, nu împotriva conținutului. Orice lege repressivă care-l amenință cu spînzurătoarea sau cu tragerea pe roată este pentru el o lege acceptabilă în măsura în care o poate considera declarație de război. Sfîntul Sancho se liniștește dacă i se face cîntea de a-l considera *dușman* și nu *creatură*. În realitate, el este cel mult *dușmanul* „Omului”, dar o „*creatură* a condițiilor de la Berlin”.

este dator să desființeze voința sa de ieri. Numai ca ființă „lipsită de voință” este el creator ; ca purtător real de voință el este întotdeauna creatură (vezi „Fenomenologia”). În acest caz însă, „din faptul că ieri a avut voință” nu urmează de loc că azi ar fi „lipsit de voință”, ci numai că este un *adversar* al voinței sale de ieri, indiferent de împrejurarea că aceasta din urmă a luat sau nu forma de lege. În ambele cazuri el o poate desființa, așa cum în genere obișnuiește el să desființeze, și anume *ca voință a sa*. Prin aceasta el satisface în întregime egoismul împăcat cu el însuși. De aceea este complet indiferent dacă voința sa de ieri a căpătat sau nu, în calitate de lege, o formă de existență în afara minții sale, mai ales dacă ne amintim că mai înainte și „cuvântul care i-a scăpat” a avut față de el o atitudine la fel de rebelă. Apoi în propoziția de mai sus sfântul Sancho vrea să-și salvgardeze nu arbitrarul, ci *libera sa voință, libertatea voinței sale, libertatea*, ceea ce constituie o gravă încălcare a codului moral al egoistului împăcat cu el însuși. Angajat pe calea acestei încălcări, sfântul Sancho merge pînă acolo încît proclamă drept adevăratul specific mult defăimata libertate interioară, libertatea împotrivirii lăuntrice.

„Cum putem schimba această stare de lucruri? — exclamă sfântul Sancho. — Nu există decît un mijloc : să nu recunosc nici o obligație, adică să nu Mă leg și să nu Mă las legat. — Dar Mă vor lega ! *Voința nu o poate lega nimeni și împotrivirea Mea lăuntrică rămîne liberă!*” (pag. 258).

„Trîmbițe mă preamăresc !”¹²⁴

Sfântul Sancho uită însă „să facă reflexia simplă” că „voința” sa este în orice caz „legată”, în măsura în care, împotriva voinței lui, ea este o „*împotrivire lăuntrică*”.

Propoziția de mai sus în care se afirmă că voința individuală este legată prin voința generală exprimată sub forma de lege desăvîrșește de altfel concepția idealistă despre stat, concepție potrivit căreia totul se rezumă numai la voință și care i-a dus pe autorii francezi și germani la cele mai subtile arguții*.

De altfel, dacă este vorba numai de „vrere”, și nu de „pu-

* [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori:] Ches-tiunea dacă miine arbitrarul unui individ nu se va simți stînjenit de o lege la a cărei statornicire a contribuit ieri depinde de împrejurarea dacă între timp au apărut noi condiții, dacă interesele sale s-au schimbat în așa măsură încît legea statornicită ieri să nu mai corespundă acestor interese schimbate. Dacă aceste condiții noi ating interesele întregii clase domi-

tința de a o înfăptui", sau în cel mai rău caz numai de „împotrivire lăuntrică”, e de neînțeles de ce vrea sfântul Sancho să înlătore cu orice preț un obiect atît de rodnic pentru „vrere” și pentru „împotrivirea lăuntrică” cum e legea statului.

„Legea în general etc. — iată unde am ajuns noi în ziua de azi” (pag. 256).

Cîte nu crede Jacques le bonhomme !

Egalitățile examinate pînă acum au însemnat pur și simplu nimicirea statului și a legii. Adevăratul egoist a *trebuit* să adopte o atitudine pur negativă atît față de stat cît și față de lege. Nu am observat nici un proces de însușire, dar în schimb am avut plăcerea să-l vedem pe sfântul Sancho executînd marea scamatorie în care statul este desființat printr-o simplă schimbare de voință, care la rîndul ei depinde și ea, firește, tot numai de voință. De altfel, nici procesul de însușire nu lipsește, deși nu apare decît în treacăt și abia mai tîrziu poate avea „din cînd în cînd” unele rezultate. Cele două antiteze de mai sus :

Voința statului, voință

străină — voința Mea, voință proprie,

Voința suverană a statului — voința Mea proprie

pot fi rezumate și astfel :

Dominația voinței străine — Dominația voinței proprii.

În această nouă antiteză, care, de altfel, constituia tot timpul baza ascunsă a desființării stirneriene a statului cu ajutorul arbitrarului propriu, el își însușește iluzia politică

nante, ea va schimba legea ; dacă ating numai interesele unor indivizi izolați, majoritatea nu va acorda nici o atenție împotrivirii lor lăuntrice.

Disponînd de această libertate de împotrivire lăuntrică, Sancho poate să restabilească acum îngrădirea voinței unui individ prin voința celorlalți, ceea ce și constituie baza sus-amintitei concepții idealiste despre stat. „Totul ar merge brambura dacă Fiecare ar putea să facă tot ce-i trece prin minte !” „Dar cine spune că fiecare va putea să facă totul ?” (cuvintele „ce-i va trece prin minte” sînt omise în mod prudent).

„Fiecare să devină un Eu atotputernic !” proclama pînă acum egoistul împăcat cu el însuși. „La ce bun ești Tu — citim în continuare —, Tu care nu ești cituși de puțin obligat să îngădui față de tine orice ? Apără-te, și nimeni nu va putea să-ți facă vreun rău” (pag. 259). — Și pentru a se lepăda de orice aparență de deosebire, el pune în spatele lui „Tu” încă „cîteva milioane” „de apărători”, astfel încît întregul său raționament poate trece foarte bine drept un „nereușit” început de teorie a statului în spitalul lui Rousseau.

cu privire la dominația bunului plac, a voinței ideologice. El ar fi putut exprima acest lucru și astfel :

Bunul plac al legii — legea bunului plac.

Sfântul Sancho nu a ajuns însă la asemenea simplitate de exprimare.

În antiteza a III-a avem deja o „lege înăuntrul lui”, dar el își însușește și mai direct legea, recurgînd la următoarea antiteză :

Legea, declararea voinței
statului

} — { Legea, declararea voinței
Mele, declarația Mea de
voință.

„Cineva poate, desigur, să declare ce anume acțiuni îngăduie el față de persoana sa și să interzică astfel printr-o *lege* orice act contrar” etc. (pag. 256).

Această interdicere este neapărat însoțită de amenințările de rigoare. Această din urmă antiteză prezintă o mare importanță pentru capitolul referitor la infracțiune.

Episoade. La pag. 256 ni se declară că „legea” nu se deosebește de „ordinul arbitrar, de ordonanță”, deoarece amîndouă = „declarație de voință”, deci și „ordin”. La pag. 254, 255, 260, 263, sub pretextul că se vorbește despre „stat *ca atare*”, i se substituie acestuia statul *prusian* și se analizează probleme dintre cele mai importante pentru „Vossische Zeitung” : problema statului constituțional, amovibilitatea funcționarilor, trufia birocratică și alte fleacuri de același soi. Singurul lucru important aici este descoperirea că vechile parlamente franceze revendicau dreptul de a înregistra edictele regale, *pentru* că voiau să judece „după dreptul lor propriu”. Înregistrarea legilor de către parlamentele franceze a luat naștere o dată cu apariția burgheziei și cu împrejurarea că regii, care dobîndeau concomitent puterea absolută, erau nevoiți să se justifice atît în fața nobilimii feudale cît și în fața statelor străine, pretextînd în acest scop existența unei voințe străine de care ar depinde voința lor proprie și totodată erau nevoiți să dea burghezilor o garanție oarecare. În această privință sfîntul Max ar putea să afle mai multe dacă ar cerceta istoria prea iubitului său Francisc I ; de altfel, înainte de a reveni la această chestiune, el ar putea să consulte cele 14 volume ale lucrării „Des Etats généraux et autres assemblées nationales” *, Paris, 1788, pentru a se documenta

* — „Statele generale și alte adunări naționale”. — *Nota Trad.*

asupra ceea ce au vrut sau nu au vrut parlamentele franceze și asupra importanței acestora din urmă. În general ar fi aici cazul să inserăm un scurt episod despre *erudiția* sfântului nostru ahtiat după cuceriri. În afară de scrieri teoretice în genul lucrărilor lui Feuerbach și B. Bauer, precum și de tradiția hegeliană, care constituie principala sursă în afară de aceste restrînse surse teoretice, Sancho al nostru folosește și citează următoarele izvoare istorice: în ceea ce privește revoluția franceză — „Discursurile politice” ale lui Rutenberg și „Memoriile” Bauerilor; în ceea ce privește comunismul — Proudhon, „Filozofia poporului” de A. Becker, „Douăzeci și una de coli” și raportul lui Bluntschli; în ceea ce privește liberalismul — „Vossische Zeitung”, „Sächsische Vaterlands-Blätter”, dezbaterile Camerei din Baden, din nou „Douăzeci și una de coli” și lucrarea epocală a lui E. Bauer; în plus, el mai citează din cînd în cînd ca documente istorice: Biblia, „Secolul al XVIII-lea” de Schlosser, „Histoire de dix ans” * de Louis Blanc, „Prelegeri politice” de Hinrichs. „Această carte este destinată regelui” de Bettina, „Triarhia” lui Hess, „Deutsch-Französische Jahrbücher”, „Anekdotă” din Zürich, lucrarea lui Moritz Carrière despre catedrala din Colonia, ședința din 25 aprilie 1844 a Camerei pairilor de la Paris, scrierile lui Karl Nauwerck, „Emilia Galotti”¹²⁵, Biblia, — pe scurt, întreaga sală de lectură din Berlin împreună cu proprietarul ei Willibald Alexis Cabanis. După ce am luat cunoștință de aceste mostre de erudiție largă a sfântului Sancho, vom putea înțelege lesne de ce în lumea aceasta există pentru el atît de multe lucruri străine, adică sacre.

III. Infracțiunea

Nota 1.

„Dacă admiți ca un altul să-Ți dea dreptate, trebuie să admiți în aceeași măsură și să nu-Ți dea dreptate. Dacă aștepti de la el recunoașterea dreptății și răsplata faptelor tale, trebuie să aștepti de la el și învinuire și pedeapsă. Alături de drept pășește *încălcarea dreptului*, alături de respectarea legii — *infracțiunea*. Ce-ești-tu ?-Tu-ești-un-*infractor* !” (pag. 262).

Alături de codul civil pășește codul penal, alături de codul penal pășește codul comercial. Ce ești tu ? Tu ești un... *comerciant* !

* — „Istoria celor 10 ani”. — *Nota Trad.*

Sfântul Sancho putea să ne scutească de această surpriză zguduitoare. Propoziția sa: „Dacă admiți ca un altul să-Ți dea dreptate, trebuie să admiți în aceeași măsură și să nu-Ți dea dreptate” este lipsită de orice sens dacă este menită să aducă o nouă determinare. Într-adevăr, potrivit uneia dintre egalitățile sale anterioare rezultă că, dacă admiți ca un altul să-Ți dea dreptate, admiți recunoașterea unui drept străin, adică *încălcarea dreptului Tău*.

A. Canonizarea simplă a infracțiunii și a pedepsei

e) Infracțiunea

În ce privește infracțiunea, ea este, așa cum am văzut, denumirea unei categorii generale a egoistului împăcat cu el însuși, este negarea Sacrului, *păcatul*. În antitezele și egalitățile citate, în care se examinează exemple de Sacru — statul, dreptul, legea —, relația negativă dintre Eu și aceste lucruri sacre, sau copula, putea și ea să fie denumită infracțiune, așa cum în legătură cu logica lui Hegel, care de asemenea este un exemplu de Sacru, sfântul Sancho ar putea să spună: Eu nu sînt logica hegeliană, Eu sînt un păcătos față de logica hegeliană. Deoarece vorbea despre drept, stat etc., el ar fi trebuit să continue: un alt exemplu de păcat sau de infracțiune îl constituie așa-zisele infracțiuni *juridice* sau *politice*. În loc de aceasta, el ne explică iarăși în amănunt că aceste infracțiuni ar fi

păcatul împotriva Sacrului,
 „ ” ideii fixe,
 „ ” fantomei,
 „ ” „Omului”.

„Numai față de *ceva sacru* poți fi infractor” (pag. 268).

„Codul penal există numai datorită Sacrului” (pag. 318).

„Din *ideea fixă* se nasc infracțiunile” (pag. 269).

„Aici vedem că tot «Omul» este acela care creează și noțiunea de infracțiune, de păcat, iar prin aceasta și noțiunea de drept”. (Mai înainte s-a spus exact contrarul). „Un om în care Eu nu recunosc pe om este un păcătos” (pag. 268).

Nota 1.

„Pot Eu oare să admit că cineva comite o infracțiune față de Mine” (se afirmă în opoziție cu poporul francez din timpul revoluției), „fără a presupune totodată că acest cineva trebuie să procedeze așa cum găsesc Eu de cuviință? Acest mod de a proceda Eu îl *numesc* înfăptuirea Drep-

tății, a Binelui etc., iar abaterile de la el Eu le *numesc* infracțiuni. De aceea Eu *cred* că ceilalți ar trebui să tindă împreună cu Mine spre *aceeași* țintă... ca ființe care trebuie să se supună unei legi «raționale» oarecare» (Menire! Destinație! Misiune! Sacru!!!). „Eü *stabilesce* ce e „Omul” și ce înseamnă a proceda cu adevărat omenește, și pretind fiecărui ca această lege să devină pentru el normă și ideal; în caz contrar el *va fi* un păcătos și un infractor...” (pag. [267,] 268).

Aici el varsă o lacrimă fierbinte pe mormîntul „oamenilor specifici” („*eigene Menschen*”) care în timpul terorii au fost decapitați de poporul suveran în numele Sacrului. El mai demonstrează apoi cu ajutorul unui exemplu cum, pornindu-se de la acest punct de vedere sacru, pot fi construite denumirile infracțiunilor reale.

„Dacă, așa cum s-a întimplat în timpul revoluției, această *fantomă*, Omul, este conceput ca «bun bürger», atunci o dată cu această noțiune a omului se *stabilesce* cunoscutele «infracțiuni politice» (Sancho ar fi trebuit să spună: această noțiune etc. *stabilește de la sine* cunoscutele infracțiuni) (pag. 269).

Atunci cînd Sancho, abuzînd de sinonimia cuvîntului *ci-toyen* *, transformă pe sansculoții revoluției în „buni bürgeri” berlinezi, el ne oferă un exemplu strălucit de credulitate, care este în genere calitatea preponderentă a lui Sancho în capitolul despre infracțiune. După sfîntul Max, „bunii bürgeri și funcționarii loiali” sînt două noțiuni indisolubil legate între ele. „Robespierre de exemplu, Saint-Just ș.a.m.d.” au fost deci „funcționari loiali”, în timp ce Danton s-a făcut vinovat de o lipsă de bani în casă și a delapidat banii statului. Sfîntul Sancho a pus bazele temeinice ale unei istorii a revoluției scrisă pentru tîrgovețul și săteanul prusac.

Nota 2.

După ce ne-a prezentat în felul acesta infracțiunile politice și juridice drept exemplu de infracțiune în general, adică drept exemplu care ilustrează categoria infracțiune, păcat, negare, dușmănie, insultă, dispreț față de Sacru, comportare necuviincioasă față de Sacru, categorie fabricată de el, sfîntul Sancho poate să ne declare acum fără ezitare:

„Prin infracțiune s-a afirmat pînă acum egoistul și și-a bătut joc de Sacru” (pag. 319).

În acest pasaj, toate infracțiunile săvîrșite pînă acum sînt atribuite egoistului împăcat cu el însuși și trecute la activul său, deși mai încolo va trebui să trecem unele dintre ele la pasivul său. Sancho crede că pînă acum infracțiunile se săvîr-

* — cetățean. — *Nota Trad.*

șeau numai pentru a se batjocori „Sacrul” și pentru a se afirma pe sine nu împotriva lucrurilor, ci împotriva Sacrului întruchipat în lucruri. Deoarece furtul comis de un amărit oarecare care își însușește un taler străin poate fi încadrat în categoria infracțiune la lege, de aceea amăritul nostru a comis furtul numai din plăcerea de a încălca legea. În același mod Jacques le bonhomme și-a închipuit mai sus că în genere legile se creează numai de dragul Sacrului și că tot de dragul Sacrului hoții sînt băgați la pușcărie.

b) Pedeapsa

Deoarece ne ocupăm aici de infracțiuni juridice și politice, aflăm cu acest prilej că asemenea infracțiuni „în înțelesul obișnuit al cuvîntului” atrag după sine de obicei o *pedeapsă*. sau, cum stă scris, „plata păcatului e moartea”. După cele ce am aflat despre infracțiune, se înțelege acum de la sine că pedeapsa este autoapărarea *Sacrului* și riposta dată profanatorilor săi.

Nota 1.

„Pedeapsa are un sens numai atunci cînd constituie ispășirea unei profanări a Sacrului” (pag. 316). Aplicînd pedeapsa, „noi comitem prostia de a voi să satisfacem dreptul, năluca” (Sacrul). Aici „sacrul trebuie să se apere împotriva omului”. (Sfîntul Sancho „comite aici prostia” de a confunda „Omul” cu „Unicii”, cu „Eurile specifice” etc.) (pag. 318).

Nota 2.

„Codul penal există numai datorită Sacrului și dispare de la sine dacă se renunță la „*pedeapsă*” (pag. 318).

De fapt sfîntul Sancho vrea să spună următoarele: pedeapsa dispare de la sine dacă se renunță la codul penal, adică pedeapsa există numai datorită codului penal. „Dar un” cod penal care există numai datorită pedepsei „nu este oare o absurditate și oare o” pedeapsă care există numai datorită codului penal „nu este ea de asemenea o absurditate?” (Sancho contra Hess, Wigand, pag. 186). Sancho confundă aici codul penal cu un manual de morală teologică.

Nota 3.

Ca exemplu din care se vede cum din ideea fixă se naște infracțiunea, reproducem cele ce urmează:

„*Sfinșenia* căsătoriei este o *idee fixă*”. Din *sfinșenie* rezultă că infidelitatea este o *infracțiune*, și de aceea (spre marea mîhnire a „camere-

lor g**... și a „împăratului tuturor r**...”, precum și a „împăratului Japoniei” și a „împăratului Chinei” și în special a „sultanului”) „o anumită lege despre căsătorie o sancționează cu o pedeapsă mai mică sau mai mare” (pag. 269).

Frederic Wilhelm al IV-lea, care își închipuie că poate să croiască legi pe măsura Sacrului și care din această cauză se află mereu în conflict cu toată lumea, se poate consola cu gândul că în persoana lui Sancho a găsit măcar un singur om care crede în stat. Să compare sfintul Sancho legea prusiană despre căsătorie, lege care există numai în mintea autorului ei, cu dispozițiile care se aplică în practică ale codului civil*** și va vedea ce deosebire există între legile sacre și legile profane despre căsătorie. În fantasmagoria prusiană, sfințenia căsniciei trebuie să fie, din rațiuni de stat, obligatorie atât pentru bărbat cât și pentru femeie; în practica franceză însă, unde soția este considerată proprietate privată a bărbatului, numai ea poate fi pedepsită pentru adulter, și numai la cererea bărbatului care își exercită dreptul său de proprietate.

B. Însușirea infracțiunii și a pedepsei prin antiteză

Infracțiune. în sensul Omului } = { Încălcarea legii Omului
(a declarației de voință a statului, a puterii de stat),
pag. 259 și urm.

Infracțiune în sensul Meu = Încălcarea legii Mele (a declarației Mele de voință, a puterii Mele), pag. 256 și passim.

Aceste două egalități sînt antitetice una față de alta și decurg pur și simplu din opoziția dintre „Om” și „Eu”. Ele nu fac decît să rezume cele spuse pînă acum. Sacrul pedepsește pe „Eu” — „Eul pedepsește pe «Eu»”.

Infracțiune = dușmănie împotriva legii Omului (împotriva Sacrului). } = { Dușmănie = infracțiune împotriva legii Mele.

* — germane. — *Nota Trad.*

** — rușilor. — *Nota Trad.*

*** Este vorba de codul civil francez. — *Nota Trad.*

<i>Infractor</i>	= dușman sau adversar al Sacruului (Sa- crul ca per- soană mo- rală).	}	} <i>Dușman sau adversar</i> = in- fractor împotriva „Eului”, împotriva Eului corporal.
<i>Pedepsire</i>	= autoapărarea Sacruului îm- potriva „Eu- lui”.		
<i>Pedeapsă</i>	= satisfacția (răzbunare a) Omului față de „Eu”.	}	} <i>Satisfacție (răzbunare)</i> = „Eu” este pedepsit de Mine.

În această din urmă antiteză, satisfacția poate fi numită și *autosatisfacție*, deoarece este satisfacția *Mea* în opoziție cu satisfacția *omului*.

Dacă în egalitățile antitetice de mai sus luăm peste tot numai primul membru, obținem următoarea serie de antiteze simple în ale căror teze vom găsi întotdeauna *denumirea* sacră, generală, străină, iar în *antiteze* *denumirea* profană, personală, însușită.

Infracțiune	— Dușmănie.
Infractor	— Dușman sau adversar.
Pedepsire	— Autoapărarea <i>Mea</i> .
Pedeapsă	— { Satisfacție, răzbunare, autosatisfacție.

Vom face acum câteva observații în legătură cu aceste egalități și antiteze, care sînt atît de simple încît pînă și „un prostănac din născare” (pag. 434) își poate însuși în cinci minute această metodă „unică” de gîndire. În prealabil însă vom reproduce spre confirmare încă câteva pasaje în afară de cele de pînă acum.

Nota 1.

„Față de Mine Tu nu poți fi niciodată *infractor*, ci numai *adversar*” (pag. 268), și în același sens se vorbește despre „*dușman*” (pag. 256). Infracțiunea ca dușmănie a omului este explicată la pag. 268 cu ajutorul exemplului „*dușmanilor patriei*”. — „*Locul pedepsei trebuie să-l ia*” (postulat moral) „*satisfacția*, care nu poate însă avea drept scop satis-

facerea cerințelor dreptului sau ale dreptății, ci procurarea unei satisfacții pentru *Noi*" (pag. 318).

Nota 2.

Luptind împotriva aureolei de sfințenie (împotriva morii de vînt) a puterii existente, sfântul Sancho nici nu ajunge măcar să cunoască această putere și cu atît mai puțin se gîndește s-o atace; el exprimă numai dezideratul moral ca raportul dintre eu și această putere să fie formal schimbat. (Vezi Logica).

„Eu sint nevoit să consider acceptabil pentru Mine" (afirmație plină de ifose) „ca el" (adică dușmanul Meu, în spatele căruia stau cîteva milioane de oameni) „să Mă trateze ca pe dușmanul lui, dar niciodată nu voi admite ca el să Mă trateze ca pe o creatură a sa și ca rațiunea lui sau lipsa lui de rațiune să devină firul călăuzitor al comportării Mele" (pag. 256) (unde dușmanul îi lasă lui Sancho o libertate foarte restrînsă, și anume alegerea între a se lăsa tratat ca o creatură și a suporta pe posaderas cele 3.300 de lovituri de bici prescrise de Merlin. Este o libertate pe care i-o lasă oricî cod penal, bineînțeles fără a-l întreba în prealabil pe faimosul nostru Sancho în ce formă să-i declare dușmănia sa). — „Dar chiar dacă, în calitate de forță, *vă impuneți adversarului*" (dacă sînteți pentru el „o forță *impunătoare*"), „aceasta încă nu înseamnă că sînteți o autoritate sfințită, afară de cazul că adversarul Dv. ar fi un *răufăcător*. El nu vă datorează *respect* și *considerație*, chiar dacă *ține seamă* de Dv. și de forța Dv." (pag. 258).

Aici sfîntul Sancho apare în postură de tarabagiu*, deoarece *cîntărește* cu toată seriozitatea deosebirea dintre „a se impune" și „a fi respectat", dintre „a ține seamă" și „a avea considerație", deosebire care reprezintă cel mult o șaisprezecime. Cînd „ține seamă" de cineva, sfîntul Sancho „trăiește în *reflexie* și are un obiect la care *reflectează*, pe care îl *respectă* și față de care resimte venerație și teamă" (pag. 115). — În egalitățile de mai sus, pedeapsa, răzburarea, satisfacția etc. sînt prezentate ca ceva care emană numai de la Mine. În măsura în care sfîntul Sancho este obiectul satisfacției, antitezele pot fi inversate: atunci autosatisfacția se transformă în satisfacție pe care altul o resimte față de Mine sau în încetarea satisfacției Mele.

Nota 3.

Aceiași ideologi care și-au putut închipui că dreptul, legea, statul etc. provin dintr-o noțiune generală, în ultimă analiză din noțiunea de om, și că au fost create de dragul

* Joc de cuvinte: „Schächer" — răufăcător; „Schächerer" — tarabagiu. — *Nota Trad.*

acestei noțiuni, aceiași ideologi își pot închipui, firește, că și infracțiunile se comit din pură nesocotire a unei noțiuni, că în general ele nu ar fi altceva decât o batjocorire a noțiunilor și că sînt pedepsite numai pentru a se da satisfacție noțiunilor lezate. În legătură cu aceasta am spus tot ce era necesar acolo unde am vorbit despre drept și chiar mai înainte în capitolul despre ierarhie, la care îl și trimitem pe cititor. — În antitezele de mai sus, determinărilor canonizate — infracțiune, pedeapsă etc. — le este denumirea unei alte determinări, pe care, în maniera sa preferată, sfîntul Sancho o scoate din aceste *prime* determinări și și-o însușește. Această nouă determinare, care, așa cum am spus, apare aici numai ca simplă denumire, fiind profană, trebuie să conțină relații nemijlocit *individuale* și să exprime relații *de fapt* (vezi „Logica”). Istoria dreptului ne arată însă că, în epocile cele mai îndepărtate și mai primitive, aceste relații de fapt, individuale, constituiau, în forma lor cea mai crasă, dreptul ca atare. O dată cu dezvoltarea societății civile, adică o dată cu transformarea intereselor personale în interese de clasă, relațiile juridice s-au schimbat și au căpătat o expresie civilizată. Ele nu au mai fost concepute ca individuale, ci ca *generale*. Totodată, datorită diviziunii muncii, apărarea intereselor contradictorii ale indivizilor a trecut în mîinile unui grup restrîns de oameni, și în felul acesta a dispărut și modul barbar de exercitare a dreptului. La sfîntul Sancho, întreaga critică a dreptului, așa cum o face el în antitezele de mai sus, se mărginește la aceea că el declară drept rod al „ideii fixe”, al Sacrului, expresia *civilizată* a relațiilor juridice și diviziunea civilizată a muncii și că, dimpotrivă, păstrează *pentru el* expresia barbară a conflictelor și modul barbar de a le aplană. Pentru el importă *numai denumirea*; de fondul chestiunii nu se atinge, deoarece nu cunoaște relațiile reale care stau la baza acestor diferite forme de drept și nu vede în expresia juridică a relațiilor de clasă decât denumirile idealizate ale vechilor relații barbare. Astfel, în declarația de voință stirneriană regăsim provocarea la duel (das Befehden), în dușmănie, în autoapărare etc. o manifestare a dreptului pumnului și practica unor rînduieli feudale primitive; în satisfacție, răzbunare etc. întîlnim jus talionis, Gewere din vechiul drept germanic, compensatio, satisfactio, într-un cuvînt principalele elemente din leges barbarorum și din consuetudines feudorum¹²⁶, lucruri pe care Sancho le-a aflat și și le-a însușit nu din biblioteci, ci din povestirile fostului său

stăpîn despre Amadis din Gallia. În ultimă analiză, aceasta înseamnă că sfântul Sancho ajunge iarăși la un neputincios precept moral, și anume că fiecare trebuie să-și procure singur satisfacție și să aplice singur pedepsele. El îi dă crezare lui Don Quijote că, cu ajutorul unui simplu precept moral, ar fi în stare să transforme în forțe personale forțele materiale rezultate din diviziunea muncii. Cît de strîns sînt legate relațiile juridice de dezvoltarea acestor forțe materiale rezultată din diviziunea muncii se poate vedea chiar din dezvoltarea istorică a puterii judecătorești și din lamentările feudalilor în legătură cu dezvoltarea dreptului (vezi, de exemplu, Monteil, loc. cit., XIV^e, XV^e siècle). Tocmai în perioada de tranziție de la dominația aristocrației la cea a burgheziei, cînd interesele celor două clase intraseră în conflict, cînd relațiile comerciale dintre națiunile europene începuseră să capete importanță și înseși relațiile internaționale dobîndiseră, în consecință, un caracter *burghez*, tocmai în perioada aceea a căpătat importanță și puterea judecătorească, care mai tîrziu, în timpul dominației burgheziei, cînd o asemenea diviziune dezvoltată a muncii este absolut necesară, atinge punctul ei culminant. Ce își închipuie despre aceasta servii diviziunii muncii, judecătorii, și chiar profesores juris *, este absolut indiferent.

C. Infracțiunea în înțelesul obișnuit
și în înțelesul neobișnuit al cuvîntului

Am văzut mai sus că infracțiunea în înțelesul obișnuit a fost falsificată și, datorită acestui fapt, a fost trecută la activul egoistului în înțelesul neobișnuit; acum această falsificare iese la iveală. Egoistul neobișnuit găsește acum că el comite numai infracțiuni neobișnuite, care trebuie să fie opuse infracțiunilor obișnuite. De aceea trecem din nou la pasivul egoistului de mai sus infracțiunile obișnuite, înscriindu-le în rubrica opusă.

Lupta infractorilor obișnuți împotriva proprietății străine poate fi exprimată și în felul următor (deși aceasta se aplică oricărui concurent) :

ei „caută un bun *străin*” (pag. 265),
caută un bun sacru,

caută *Sacrul*, fapt datorită căruia infractorul obișnuit se transformă într-un „credincios” (pag. 265).

* — profesorii de drept. — *Nota Trad.*

Dar acest reproș pe care egoistul în înțelesul neobișnuit îl face infractorului în înțelesul obișnuit nu este decît un reproș aparent, căci tocmai el este acela care caută pretutindeni aureola de sfințenie *. În realitate, el îi reproșează infractorului nu faptul că acesta caută „Sacrul”, ci faptul că el caută „bunuri”.

După ce sfîntul Sancho și-a clădit o „lume proprie, un cer” — de data aceasta el și-a clădit în capul său propriu o lume a duelurilor și a cavalerilor rătăcitori, transpuși în mijlocul lumii moderne —, după ce a dovedit totodată că în calitate de infractor cavaleresc el se deosebește de infractorii de rînd, el întreprinde o nouă cruciadă împotriva „balaurilor, strușilor și dracilor”, împotriva „fantomelor, nălucilor și ideilor fixe”. Szeliga, sluga sa credincioasă, călărește supusă în urma lui. Dar în timp ce ei își văd de drum, are loc uimitoarea aventură a nenorociților care erau duși fără voia lor acolo unde nu aveau nici un chef să se ducă, cum scrie Cervantes în capitolul al XXII-lea. Căci în timp ce cavalerul nostru rătăcitor și sluga sa Don Quijote își vedeau de drum în trapul cailor, Sancho ridică privirea și văzu vreo doisprezece bărbați care veneau spre ei cu cătușe la miini, ferecați cu un lanț lung și însoțiți de un comisar și de patru jandarmi, care făceau parte din Sfînta Hermandadă ¹²⁷, din Hermandada Sacrului, din Sacru. În vremea asta, lanțul ocnașilor se apropie, și sfîntul Sancho, cu vorbe foarte curtenitoare, ceru celor care îi păzeau să binevoiască a-i aduce și lui la cunoștință pricina sau pricinile pentru care-i duceau în chipul acesta pe oamenii aceia. — Sînt ocnași osîndiți ai majestății-sale, trimiși la Spandau ¹²⁸, răspuse unul din jandarmi și altceva nu mai avem de spus și nici el de aflat. — Cum, strigă sfîntul Sancho, oameni duși la muncă silnică? E oare cu puțință să facă regele silnicie vreunui „Eu specific”? Dacă este așa, Eu îmi atribui Mie menirea de a pune capăt acestei silnicii. „Comportarea statului este o activitate violentă, pe care el o numește drept. Violența individului însă el o numește infrațiune”. Și sfîntul Sancho s-a apucat mai întîi să-i convingă pe ocnași că nu au de ce să fie triști, că deși „nu sînt liberi” ei sînt totuși „specificali”, că deși s-ar putea ca „oasele” lor să „trosnească” sub loviturile biciului și ca unora dintre ei „să li se smulgă” chiar cîte „un picior”.

* Joc de cuvinte: „scheinbar” — aparent, „Heiligenschein” — aureolă de sfințenie. — *Nota Trad.*

totuși — a spus el — veți ieși biruitori din toate încercările, căci „voința Voastră nu o poate încătușa nimeni”! „Și Eu știu sigur că nu există o vrăjitorie pe lume care să poată determina și constrînge voința, așa cum își închipuie unii prostănaci; căci ea este voința noastră liberă și nu există buruiană sau descîntec care s-o poată constrînge”. Da, „voința Voastră nu o poate încătușa nimeni și împotrivirea Voastră lăuntrică rămîne liberă!”

Deoarece însă această predică nu a reușit să-i calmeze pe ocnași și ei au început să povestească pe rînd cît de nedrept au fost condamnați, Sancho le-a spus: „Din toate cîte mi le-ați spus, prea iubiți frați, am tras încheierea că, deși sînteți pedepsiți pentru greșelile Voastre, pedepsele la care sînteți osîndiți nu prea Vă fac plăcere și Vă îndreptați spre ele cu împotrivire lăuntrică și fără nici un chef. Și s-ar putea întîmpla ca slăbiciunea unuia cînd a fost supus la torturi, ori poate lipsa de bani a celuiilalt, nenorocul ăstuia și, în sfîrșit, *judecata greșită a magistratului* să fie cauza pierzaniei Voastre și să *fi împiedicat dreptatea*, «dreptatea Voastră» să iasă la iveală. Toate acestea mă silesc să-mi arăt rostul pentru care cerul m-a sortit să trăiesc pe lumea asta. Dar cum știm că este una dintre însușirile cumînțeniei egoistului împăcat cu el însuși să nu faci niciodată cu răul ceea ce se poate face cu binele, vreau să-i rog pe acești domni jandarmi și pe domnul comisar să binevoiască a Vă desfereca și a Vă lăsa să plecați nestîngheriți. Cu atît mai mult, domnilor paznici, că oamenii aceștia, bieții, nu v-au făcut nimica Vouă. Nu stă bine unor egoiști împăcați cu ei înșiși să fie călăii altor Unici care nu le-au făcut nimic. La voi «categoria păgubitudinii» pare «a figura pe primul plan». De ce «vă înverșunați» «împotriva crimei»? «Adevăr, adevăr grăiesc Vouă, vă entuziasmați pentru moralitate, sînteți pătrunși de ideea de moralitate»; «Voi persecutați tot ce îi este ostil»; «în virtutea jurămîntului vostru de credință» Voi îi «duceți la închisoare» pe acești sărmani ocnași, Voi sînteți Sacrul! De aceea vă spun să dați de bunăvoie drumul acestor oameni. De nu, veți avea de-a face cu Mine, care «dintr-o suflare a Eului viu mătur popoare», «care săvîrșesc cea mai grozavă profanare» și «nu mă tem nici de lună»”.

„Nostimă neghiobie! — răspunse comisarul. — Ia vezi-ți, seniore, de drum! Du-te cu dumnezeu și mai îndreaptă-ți puțin castronul de pe cap!”.

Dar, înfuriat de această grosolanie prusacă, sfântul Sancho ridică sulița și se repezi spre el cu toată iuțea de care era capabilă apozitia, așa încît îl doborî de îndată la pămînt. Acum se iscă o încăierare generală în timpul căreia ocnașii se eliberară, Szeliga-Don Quijote fu zvîrlit de un paznic în canal (Landwehr — sau Schafgraben), iar sfântul Sancho săvîrși cele mai mărețe fapte eroice împotriva Sacrului. După cîteva minute paznicii fură împrăștiați, Szeliga se tirî afară din canal, iar Sacrul fu de data aceasta înlăturat.

Apoi sfântul Sancho strînse în jurul său pe ocnașii eliberați și le vorbi astfel (pag. 265, 266 ale „Cărții”) :

„Ce altceva este infractorul obișnuit” (infractorul în înțelesul obișnuit) „decît un om care a săvîrșit greșeala fatală” (autor fatal de beletristică pentru țirgoveți și țărani !) „de a năzui spre ceea ce aparține poporului, în loc de a căuta ce e al Său ? El a căutat bunul străin vrednic de dispreț” (murmur general printre ocnași în legătură cu această apreciere morală), „a făcut ce fac credincioșii care năzuiesc spre ceea ce e al lui Dumnezeu” (infractorul ca suflet ales). „Ce face preotul care îl muștră pe răufăcător ? Li arată cit de mare e nelegiuirea pe care a săvîrșit-o profanînd prin fapta sa ceva sfințit de stat, și anume proprietatea statului, în care trebuie să fie inclusă și viața supușilor săi. În loc de aceasta, el ar face mai bine să-i arate răufăcătorului că s-a murdărit” (chicoteli în rîndurile ocnașilor în legătură cu această însușire egoistă a banalelor fraze poești) „prin faptul că nu a disprețuit ceea ce e străin, ci l-a considerat demn de a fi prădat” (ocnașii mormăie). „El ar putea să facă acest lucru dacă nu ar fi popă” (un ocnaș : „în înțelesul obișnuit !”). Eu însă „vorbesc cu răufăcătorul așa cum aș vorbi cu un egoist, și el se va rușina” (un ura puternic, nerușinat, răsună în rîndurile răufăcătorilor, care nu simt în ei chemarea simțului rușinii), „se va rușina nu de faptul că a atentat împotriva legilor și împotriva bunurilor Voastre, ci fiindcă a considerat că legile voastre sînt demne de a fi ocolite” (aici este vorbă numai de „ocolire” „în înțelesul obișnuit”; în alte locuri însă citim : „Eu ocolesc o stîncă atît timp cît nu o pot arunca în aer” și „ocolesc”, de exemplu, chiar „cenzura”), „fiindcă a considerat că bunurile voastre sînt demne de a fi dorite” (alt ura) ; „el se va rușina...”

Gines de Passamonte, hoț înrăit, care în genere era cam nerăbdător din fire, exclamă : „Oare nu trebuie să mai facem nimic altceva decît să ne dedăm rușinii și să arătăm supunere de îndată ce ne «muștră» un popă în înțelesul neobișnuit al cuvîntului ?”

„Se va rușina — continuă Sancho — că nu V-a disprețuit pe Voi împreună cu toți ai Voștri, că a fost prea puțin egoist”. (Aici Sancho măsoară cu o măsură străină egoismul infractorului. De aceea ocnașii izbucnesc într-un urlat general ; oarecum încurcat, Sancho revine la convorbirea începută și, adresîndu-se cu un gest retoric către „bunii bürgeri” absenți, spune :) „Dar Voi nu puteți folosi față de el limbajul

egoistului, fiindcă Vă lipsește măreția infractorului, Voi nu comiteți nici un fel de infracțiuni*.

Gines îl întrerupe din nou : „Ce credulitate, omule ! Temnicerii noștri comit tot felul de fărădelegi, sustrag bani din casă, delapidază, siluiesc [...] *

[...] nu face decît să vădească iarăși întreaga sa credulitate. Chiar și reacționarii știau că prin constituție burghezii desființează statul născut pe cale spontană și își întemeiază, *își fac* un stat propriu ; că „le pouvoir constituant, qui était dans le temps (pe cale spontană), passa dans la volonté humaine” ** , că „*acest stat făcut este ca un pom făcut, pictat*” etc. (Vezi Fiévée, „Correspondance politique et administrative”, Paris, 1815 ; „Appel à la France contre la division des opinions” ¹²⁹ ; „Le drapeau blanc” al lui Sarrans aîné și „Gazette de France” din perioada restaurației, precum și scrierile de altădată ale lui Bonald, de Maistre etc.). La rîndul lor, burghezii liberali le reproșează vechilor republicani — despre care știau, firește, tot atît de puțin cît știe sfîntul Max despre statul burghez — că patriotismul lor nu ar fi decît „une passion, factice envers un être abstrait, une idée générale” *** (Benjamin Constant, „De l'esprit des conquêtes”, Paris, 1814, pag. 93), în timp ce reacționarii reproșau burghezilor că ideologia lor politică nu ar fi decît „une mystification que la classe aisée fait subir à celles qui ne le sont pas” **** („Gazette de France”, 1831, februarie). — La pag. 295 sfîntul Sancho declară că statul este „un așezămînt de educare a poporului în spirit creștin” și, vorbind despre temelia statului, nu știe să ne spună decît că „coeziunea” acestuia din urmă se datorește „cimentului” pe care îl constituie „respectul față de lege” sau că Sacrul „se menține” datorită respectului (Sacrul e folosit drept copulă) față de Sacru (pag. 314).

Nota 4

„Dacă statul e sacru, trebuie să existe cenzură” (pag. 316). — „Guvernul francez nu contestă libertatea presei ca drept al omului, dar cere fiecărui individ în parte garanția că *este realmente om*” (Quel bon-

* Aici lipsesc 12 pagini din manuscris. — *Nota Red.*

** — „puterea constituantă care s-a format în decursul veacurilor a trecut în voința umană”. — *Nota Trad.*

*** — o pasiune factice pentru o ființă abstractă, pentru o idee generală. — *Nota Trad.*

**** — o mistificare pe care clasa înstărită o impune claselor neînstărite. — *Nota Trad.*

homme !* Jacques le bonhomme este „chemat“ să studieze legile din septembrie)¹³⁰ (pag. 380).

Nota 5, din care aflăm cele mai profunde adevăruri despre diferitele forme de stat, pe care Jacques le bonhomme le transformă în ceva de sine stătător și în care nu vede decît diferite încercări de a înfăptui statul adevărat.

„Republica nu este altceva decît monarhia absolută, pentru că puțin importă dacă monarhul este principe sau popor, dat fiind că amîndoi sînt o maiestate“ (Sacrul).. „Constituționalismul reprezintă o treaptă mai avansată decît republica, pentru că este statul intrat în *descompunere*“. Această descompunere este explicată în felul următor: „În statul constituțional... guvernul vrea să fie absolut, dar și poporul vrea să fie absolut. Amîndouă aceste absoluturi“ (adică întrupări ale Sacrului) „se vor nimici reciproc“ (pag. 302). — „Eu nu sînt statul, Eu sînt Nimicul creator al statului“ ; „cu aceasta, toate problemele“ (legate de constituție etc.) „se cufundă în adevăratul lor Nimic“ (pag. 310).

El ar fi trebuit să adauge că și propozițiile de mai sus despre formele de stat nu sînt decît o parafrază a acestui „Nimic“, a cărui unică creație este propoziția citată mai sus: Eu nu sînt statul. Aici sfîntul Sancho vorbește, în maniera caracteristică a belferului german, despre republică „*ca atare*“, care este, firește, mult mai veche decît monarhia constituțională, de exemplu republicile grecești.

Firește, el nu știe nimic despre faptul că, într-un stat reprezentativ democratic ca America de Nord, ciocnirile de clasă au atins de pe acum o formă spre care, împinse de cerințele vieții, monarhiile constituționale abia se apropie în prezent. Frazele sale despre monarhia constituțională dovedesc că începînd din anul 1842 — după calendarul berlinez — el nu a învățat nimic și nu a uitat nimic.

Nota 6

„Statul își datorează existența numai desconsiderării cu care Eu mă tratez pe Mine“, și „o dată cu dispariția acestui dispreț el se va stinge complet“ (aceasta înseamnă că momentul cînd toate statele din lume se vor „stinge“ nu depinde decît de Sancho. Repetarea notei 3 într-o egalitate inversată, vezi „Logica“): „El există numai atît timp cît mă *domin* pe Mine, numai ca *putere* (Macht) și ca *deținător de putere* (Mächtiger). *Sau*“ (curios *Sau*, care dovedește tocmai contrarul a ceea ce trebuie să dovedească) „ați putea să Vă imaginați un stat ai cărui cetățeni în *totalitatea lor*“ (salt de la „Eu“ la „Noi“) „nu-l iau în seamă (sich nichts aus Ihm machen) ?“ (pag. 377).

* — Ce gogoman ! — *Nota Trad.*

E de prisos să mai insistăm asupra sinonimiei cuvintelor „Macht”, „mächtig” și „machen”.

Din faptul că în fiecare stat există oameni care îl iau în seamă, adică oameni care în stat și prin stat ajung să fie luați în seamă (aus *sich* etwas machen), Sancho conchide că statul e o putere care îi domină pe acești oameni. Aici, prin urmare, totul se reduce iarăși la aceea că trebuie să ne scoatem din cap ideea fixă a statului. Jacques le bonhomme continuă să-și închipuie că statul ar fi o idee pură și crede în puterea de sine stătătoare a acestei idei a statului. El este cu adevărat „pătruns de credință în stat, posedat de stat, este politicianul” (pag. 309). Hegel a idealizat reprezentarea despre stat a ideologilor politici care mai porneau de la indivizii izolați, deși, ce-i drept, numai de la *voința* acestor indivizi; Hegel transformă *voința* comună a acestor indivizi în *voința* absolută, iar această idealizare a ideologiei Jacques le bonhomme o ia bona fide * drept concepția justă despre stat și, pătruns de credință, critică această concepție, declarând Absolutul drept Absolut.

5. Societatea ca societate burgheză

Asupra acestui capitol ne vom opri ceva mai mult, deoarece este — și nu fără intenție — cel mai confuz dintre toate capitolele confuze ale „Cărții” și deoarece dovedește totodată în chip strălucit cât de puțin reușește sfintul nostru să cunoască lucrurile în forma lor pămîntească. În loc să le înfățișeze ca ceva pămîntesc, el le sfîntește, „oferind” cititorului numai propria sa reprezentare sacră. Înainte de a ajunge la societatea burgheză propriu-zisă, vom mai auzi unele lămuriri noi asupra proprietății în genere și asupra proprietății în relația ei cu statul. Aceste lămuriri par cu atât mai noi, cu cât îi dau sfîntului Sancho prilejul de a-și plasa din nou egalitățile favorite despre drept și despre stat și de a imprima astfel „considerațiilor” sale, într-o măsură și mai mare, „multiple transformări” și „refracții”. Se înțelege de la sine că nu trebuie să cităm decît ultimii membri ai acestor egalități, pe care le-am mai întîlnit, deoarece cititorul își va aminti, probabil, din capitolul „Forța mea” de legătura lor reciprocă.

* — cu bună-credință. — *Nota Trad.*

Proprietate privată sau
 proprietate burgheză = Nu proprietatea Mea
 = Proprietate sacră
 = Proprietate străină
 = Proprietate respectată
 sau respect față de
 proprietatea străină.
 = Proprietatea *Omului* (pag.
 327, 369).

Din aceste egalități rezultă totodată următoarele antiteze:

Proprietate în sensul bur- } — { Proprietate în sensul
 ghez } — { egoist (pag. 327).
 „Proprietatea *Omului*” — „Proprietate a Mea”.
 („Avutul omenesc” — Avutul Meu) (pag. 324).
 Egalități : Omul = drept
 = puterea statului.

Proprietate privată sau } = proprietate legitimă (recht-
 proprietate burgheză } = lich) (pag. 324),
 = a Mea pe bază de drept
 (pag. 332),
 = proprietate garantată,
 = proprietate primită de la
 străini,
 = proprietate aparținând străi-
 nilor,
 = proprietate aparținând drep-
 tului,
 = proprietate legată de drept
 (pag. 367, 332),
 = o noțiune de drept,
 = ceva spiritual,
 = general,
 = ficțiune,
 = idee pură,
 = idee fixă,
 = fantomă,
 = proprietate a fantomei (pag.
 368, 324, 332, 367, 369).

Proprietate privată = proprietate a dreptului.
 Drept = putere a statului.
 Proprietate privată = proprietate în raport cu puterea de stat,
 = proprietatea statului, sau
 Proprietate = proprietatea statului.
 Proprietatea statului = Nu proprietatea Mea.
 Statul = singurul proprietar (pag. 339, 334).

Ajungem acum la antitezele:

Proprietate privată — Proprietate egoistă

Autorizat de către drept (de către stat, de către Om) de a fi proprietate } — { Autorizat de către Mine de a fi proprietate (pag. 339).

Al Meu în virtutea dreptului — Al Meu în virtutea puterii sau violenței Mele (pag. 332).

Proprietate dată de străini } — { Proprietate luată de Mine (pag. 339).

Proprietate legitimă a altora — Proprietatea legitimă a altuia este ceea ce îmi convine Mie să consider ca drept (pag. 339).

Acest lucru poate fi repetat într-o sută de formule diverse, dacă, de pildă, se pune împuternicire în loc de putere sau dacă se întrebuițează formule deja utilizate.

Proprietate privată = calitatea de a fi străin față de proprietatea tuturor celorlalți } — { Proprietatea Mea = participare la proprietatea tuturor celorlalți

sau de asemenea :

Proprietate asupra unor lucruri — Proprietate asupra tuturor lucrurilor (pag. 343).

Înstrăinarea, ca relație sau copulă în egalitățile de mai sus, poate fi exprimată și în următoarele antiteze :

Proprietate privată — proprietate egoistă

<p>„A se comporta față de proprietate ca față de sacru, ca față de fantomă”, „a o respecta”, „a avea respect față de proprietate” (pag. 324).</p>	—	<p>„A renunța la comportarea sfântă față de proprietate”, a nu o mai considera ca străină, a nu mai avea teamă de fantomă, a nu avea respect față de proprietate, a avea, ca proprietate a sa, lipsa de respect față de proprietate (pag. 368, 340, 343).</p>
---	---	---

Modurile de însușire cuprinse în egalitățile și în antitezele de mai sus își vor găsi rezolvarea abia în capitolul despre „Asociație”; dar, întrucît ne aflăm deocamdată la „societatea sacră”, aici ne interesează numai canonizarea.

Notă. În capitolul despre „Ierarhie” am analizat problema de ce ideologii pot concepe relația de proprietate ca o relație a „Omului”, ale cărei forme diferite în epoci diferite sînt determinate de felul în care indivizii și-l reprezintă pe „Om”. Aici ne vom mărgini să ne referim la această analiză.

Raționamentul 1 : Despre parcelarea proprietății funciare, răscumpărarea servituților și înghițirea micii proprietăți funciare de către marea proprietate funciară.

Toate acestea se deduc din proprietatea sacră și din egalitatea : proprietate burgheză = respect față de Sacru.

1. „Proprietate în sensul burghez înseamnă proprietate sacră, în sensul că Eu trebuie să respect proprietatea Ta. «Respect față de proprietate» De aceea oamenii politici ar vrea ca fiecare om să posede pîrticica sa de proprietate, și în parte, datorită acestei străduințe, ei au provocat o parcelare de necrezut” (pag. 327, 328). — 2. „Liberalii politici ar vrea ca pe cît posibil toate servituțile să fie răscumpărate și fiecare să devină stăpîn liber pe pămîntul său, chiar dacă acest pămînt cuprinde numai atîta sol” (pămîntul cuprinde sol!) „cît poate fi gunoît cu îngrășămîntea obținută de la un singur om... Oricît de mică ar fi ea, principalul e să fie proprie, adică o *proprietate respectată*. Cu cît există mai mulți proprietari de acest fel, cu atît statul are mai mulți oameni liberi și buni patrioți” (pag. 328). — 3. „Liberalismul politic, ca tot ce este religios, contează pe *respect*, pe umanitate, pe virtuțile iubirii. De aceea necazurile lui se țin lanț. *Căci în practică oamenii nu respectă nimic*: zi de zi micile

proprietăți sînt din nou acaparate de marii proprietari, iar «oamenii liberi» devin muncitori cu ziua. Dacă «micii proprietari» s-ar fi *gîndit* și și-ar fi spus, dimpotrivă, că și marea proprietate le aparține lor, ei nu s-ar fi exclus singuri, plini de respect, de la această proprietate și nici nu ar fi fost excluși de alții" (pag. 328).

1. În primul rînd, întregul proces al parcelării, despre care sfîntul Sancho știe să spună numai că reprezintă Sacrul, este dedus aici dintr-o simplă fantezie pe care „oamenii politici” „și-au băgat-o în cap”. Pentru că „oamenii politici” cer „respect față de proprietate”, de aceea ei „doresc” parcelarea, care de altfel a fost înfăptuită pretutindeni prin *nerespectarea* proprietății străine! „Oamenii politici” într-adevăr „au provocat în parte o parcelare de necrezut”. Așadar, „oamenilor politici” li se datora faptul că în Franța încă înainte de revoluție, ca și în zilele noastre în Irlanda și parțial în Țara Galilor, parcelarea în ceea ce privește *cultivarea* pămîntului a existat de multă vreme și că pentru introducerea mării agriculturi au lipsit capitalurile necesare și toate celelalte condiții. De altfel, cît de mult „doresc” „oamenii politici” să înfăptuiască azi parcelarea este un lucru pe care sfîntul Sancho ar putea să-l deducă din împrejurarea că toți burghezii francezi sînt nemulțumiți de parcelare atît din cauză că ea duce la slăbirea concurenței dintre muncitori cît și din motive politice, apoi din împrejurarea că toți reacționarii nu au văzut în parcelare altceva decît transformarea proprietății funciare în proprietate modernă, industrială, negociabilă, pingărită (lucru de care Sancho ar putea să se convingă din „Amintirile” bătrînelui Arndt). Nu este locul aici să explicăm sfîntului nostru care sînt cauzele economice ale faptului că, o dată veniți la putere, burghezii sînt nevoiți să înfăptuiască această transformare, care poate fi realizată atît prin desființarea rentei funciare care excede profitul cît și prin parcelare. Nu-i vom explica de asemenea în ce fel forma acestei transformări depinde de gradul de dezvoltare a industriei, comerțului, navigației etc. în fiecare țară. Propozițiile de mai sus despre parcelare nu sînt decît o parafrază bombastică a faptului simplu că în diferite locuri, „ici-colo”, există o parcelare pronunțată, parafrază pe care sfîntul Sancho o exprimă în limbajul său canonizant, care se potrivește la toate și la nimic. În rest, propozițiile de mai sus ale lui Sancho nu conțin decît fanteziile micului burghez german despre parcelare, care în ochii lui reprezintă într-adevăr ceea ce e străin, „Sacrul” (comp. „Liberalismul politic”).

2. Pentru sfântul nostru, răscumpărarea servituților — această măsură jalnică pe care o întâlnim numai în Germania, unde guvernele au fost silite s-o aplice numai din pricina rînduieilor mai înaintate din țările vecine și a dificultăților financiare — reprezintă un lucru dorit de „oamenii politici liberali”, pentru a crea pe această cale „oameni liberi și buni cetățeni”. Și aici orizontul lui Sancho nu se întinde dincolo de dieta pomerană și de Camera deputaților din Saxonia. Această răscumpărare germană a servituților nu a avut niciodată vreo consecință politică sau economică și, fiind o jumătate de măsură, a rămas în general fără nici un efect. Sancho, firește, nu știe nimic nici despre răscumpărarea servituților în secolul al XIV-lea și al XV-lea, răscumpărare importantă din *punct de vedere istoric* și care se datora începuturilor dezvoltării comerțului și industriei, precum și nevoii de bani a proprietarilor funciari. Aceiași oameni care, ca Stein și Vincke de pildă, voiau să înfăptuiască în Germania răscumpărarea servituților pentru a crea, cum crede Sancho, buni cetățeni și oameni liberi au ajuns mai târziu la convingerea că, pentru a se crea „buni cetățeni și oameni liberi”, servituțile ar trebui reintroduse, ceea ce se și încearcă acum în Westfalia. De unde rezultă că „respectul”, ca și frica de Dumnezeu, poate fi de folos în orice împrejurare.

3. „Acapararea” micii proprietăți funciare de către „marii proprietari” are loc, după părerea lui Sancho, pentru că în practică nu există „respect față de proprietate”. Două dintre cele mai obișnuite consecințe ale concurenței, concentrarea și acapararea, în general *concurența*, care nu există fără concentrare, îi apar aici lui Sancho al nostru ca *atingeri* aduse *proprietății* burgheze, a cărei mișcare se desfășoară în cadrul concurenței. O atingere adusă proprietății burgheze este în-suși faptul existenței sale. După părerea lui Sancho, nu poți cumpăra nimic fără a aduce o atingere proprietății *. Cît de profund a înțeles sfântul Sancho fenomenul concentrării proprietății funciare reiese chiar și numai din faptul că nu vede în acest fenomen decît actul cel mai evident al concentrării, simpla „acaparare”. De altfel, din cele spuse de Sancho nu se poate stabili în ce măsură, prin faptul că devin muncitori

* [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori:] Sfântul Sancho ajunge la această absurditate pentru că ia drept proprietate burgheză reală expresia ideologică, juridică a proprietății burgheze și ca atare nu-și poate explica de ce realitatea nu vrea să corespundă acestei iluzii pe care el și-a creat-o singur.

cu ziua, micii proprietari încetează de a fi proprietari. Într-adevăr, chiar pe pagina următoare (pag. 329), Sancho însuși afirmă foarte solemn, combătându-l pe Proudhon, că ei rămân „proprietari ai părții care le revine din folosința ogorului”, adică proprietari ai salariului. „De altfel, în istorie se observă uneori” următoarele: când marea proprietate funciară o înghite pe cea mică, când mica proprietate funciară o înghite pe cea mare, — două fenomene care, după părerea lui Sancho, își au rațiunea suficientă în faptul că „în practică oamenii nu respectă nimic”. Același lucru e valabil și pentru celelalte numeroase forme ale proprietății funciare. Și apoi această formulă înțeleaptă: „Dacă micii proprietari funciari” etc. ! În „Vechiul testament” am văzut cum sfântul Sancho, folosind metoda speculativă, a pus generațiile anterioare să anticipeze asupra experienței generațiilor de mai târziu; acum îl vedem cum, folosind metoda perorărilor lipsite de conținut, se plînge de faptul că generațiile mai vechi nu numai că nu au anticipat asupra ideilor pe care generațiile de mai târziu și le-au făcut despre ele, dar nici măcar nu au anticipat asupra propriei lui absurdități. Ce „profunzime de gîndire” demnă de mintea unui belfer ! Dacă teroriștii ar fi putut să prevadă că îl vor aduce pe tron pe Napoleon, dacă baronii englezi de la Runnymede și din timpul Magnei Charta¹³¹ ar fi putut să prevadă că în 1849 legile cerealelor¹⁷ vor fi abrogate, dacă Cresus ar fi putut să prevadă că Rothschild va fi mai bogat ca el, dacă Alexandru cel Mare ar fi putut să prevadă că aprecierea acțiunilor sale va fi făcută de Rotteck și că imperiul său va cădea în mîinile turcilor, dacă Temistocle ar fi putut să prevadă că, zdrobindu-i pe perși, el o face în interesul lui Otto Copilul, dacă Hegel ar fi putut să prevadă că el va fi utilizat într-un mod atît de „plat” de către sfîntul Sancho... dacă, dacă, dacă ! Dar cine sînt „micii proprietari” despre care sfîntul Sancho își închipuie că vorbește ? Sînt ei oare acei țărani lipsiți de proprietate care *au devenit* „mici proprietari” abia prin fărîmițarea mării proprietăți funciare, sau cei care se ruinează în zilele noastre datorită concentrării ? Pentru sfîntul Sancho amîndouă aceste cazuri se aseamănă între ele așa cum un ou seamănă cu celălalt. În primul caz micii proprietari nu s-au exclus nicidecum de la „marea proprietate”; dimpotrivă, fiecare a căutat s-o ia în stăpînire în măsura în care nu-l excludeau ceilalți și în măsura în care era în stare s-o facă. Această stare nu era însă faimoasa stare stirneriană, ci una determinată de condiții cu totul empirice,

ca, de exemplu, dezvoltarea lor proprie și întreaga dezvoltare anterioară a societății burgheze, regiunea respectivă, legătura lor mai strânsă sau mai slabă cu vecinii, întinderea terenului luat în stăpînire și numărul acelora care și l-au însușit, relațiile existente în industrie, relațiile de schimb, mijloacele de comunicație și uneltele de producție etc. Cît de puțin s-au gîndit ei să se excludă de la marea proprietate funciară reiese și din faptul că mulți dintre ei au devenit ei înșiși mari proprietari funciari. Sancho se face de rîs în fața întregii Germanii atunci cînd afirmă că acești țărani ar fi trebuit să sară peste faza parcelării, care nici nu exista încă pe vremea aceea și care pentru ei constituia pe atunci singura formă revoluționară, și să ajungă dintr-un salt în a sa împărăție a egoismului împăcat cu el însuși. Fără a mai vorbi de faptul că aceasta este în genere o absurditate, trebuie să spunem că acești țărani nu erau în stare să se organizeze pe baze comuniste, deoarece le lipseau toate mijloacele necesare pentru a realiza prima condiție a unei asociații comuniste, și anume gospodărirea în comun; cît privește parcelarea, ea nu a fost decît una dintre condițiile care au determinat mai tîrziu necesitatea unei astfel de asociații. În general, o mișcare comunistă nu poate niciodată să pornească de la țară, ci totdeauna numai de la orașe.

În cazul al doilea, în care sfîntul Sancho vorbește despre micii proprietari funciari ruinați, aceștia din urmă tot mai au un interes comun cu marii proprietari funciari, în opoziție cu clasa celor cu totul lipsiți de proprietate și în opoziție cu burghezia industrială. Iar atunci cînd acest interes comun nu există, ei nu sînt totuși în stare să-și însușească marea proprietate funciară, deoarece trăiesc împrăstiați, și întreaga lor activitate, întregul lor mod de viață fac cu neputință unirea lor — această primă condiție a unei astfel de însușiri; pe de altă parte, o astfel de mișcare presupune una mult mai generală, care nu depinde cîtuși de puțin de ei. — Pînă la urmă toată tirada lui Sancho se reduce la afirmația că ei ar trebui pur și simplu să-și scoată din cap respectul față de proprietatea altora. Despre aceasta vom mai avea ocazia să auzim cîte ceva în cele ce urmează.

În încheiere mai atașăm ad acta * încă o propoziție: „*În practică însă oamenii nu respectă nimic*”, așa că, după cît se pare, nu este vorba aici „cîtuși de puțin” de „respect”.

* — la dosar. — Nota Trad.

Raționamentul nr. 2 : Proprietate privată, stat și drept.

„Dacă, dacă, dacă !”

„Dacă” sfântul Sancho ar fi lăsat la o parte pentru o clipă ideile curente ale juriștilor și ale oamenilor politici despre proprietatea privată, precum și polemica împotriva acestor idei, dacă ar fi considerat această proprietate privată în existența ei empirică, în legătura ei cu forțele productive ale indivizilor, întreaga sa înțelepciune solomonică, pe care o va desfășura acum în fața noastră, s-ar fi redus la zero. Atunci cu greu „i-ar fi” putut scăpa (deși, asemenea lui Avacum¹³², el este capable de tout*) că proprietatea privată este o formă de relații necesară pe o anumită treaptă de dezvoltare a forțelor productive, o formă de relații care nu poate fi înlăturată și de care nu ne putem lipsi în producerea vieții materiale nemijlocite atîta timp cît nu au fost create forțele productive pentru care proprietatea privată să devină o cătușă care frînează. În cazul acesta nici cititorului nu „i-ar fi” putut scăpa că Sancho ar fi trebuit să se ocupe de relații materiale în loc să dizolve întreaga lume într-un sistem de morală teologică, pentru a-i opune un nou sistem de morală care se pretinde morală egoistă. Cititorului nu „i-ar fi” putut scăpa faptul că era vorba de cu totul alte lucruri decît de „respect” și de lipsă de respect. „Dacă, dacă, dacă !”

Acest „dacă” este de altfel numai un ecou al propoziției de mai sus a lui Sancho ; căci „dacă” Sancho ar fi făcut toate acestea, de bună seamă că nu ar fi putut să scrie cartea sa.

Deoarece sfântul Sancho ia drept bună iluzia politicianilor, a juriștilor și a celorlalți ideologi care pun cu capul în jos toate relațiile empirice și în plus mai adaugă în maniera germană și cite ceva de la sine, *proprietatea privată se transformă* la el în *proprietate de stat*, respectiv *proprietate legitimă*, pe care o poate supune acum unei experiențe în vederea justificării egalităților sale de mai sus. Să examinăm mai întîi transformarea proprietății private în proprietate de stat.

„Problema proprietății o hotărăște numai puterea” (dimpotrivă, problema puterii o hotărăște deocamdată proprietatea), „și deoarece statul —indiferent dacă e stat al bürgerilor, stat al calicilor” („Asociația” stirneriană) „sau pur și simplu stat al oamenilor — este singurul care deține puterea, el este și singurul proprietar” (pag. 333).

Alături de faptul „statului” german „al bürgerilor”, figurează aici iarăși *himerele* identic construite ale lui Sancho și

* — în stare a face orice. — *Nota Trad.*

Bauer, în timp ce nicăieri nu găsim menționate formațiile de stat importante din punct de vedere istoric. Întii el transformă statul într-o persoană, în „Deținătorul puterii”. Faptul că clasa dominantă își organizează dominația sa comună sub forma puterii publice, a statului este interpretat de Sancho — și răstălmăcit în maniera mic-burgheză germană — în sensul că „statul” s-ar constitui ca o a treia forță împotriva acestei clase dominante și că față de ea ar concentra în sine întreaga putere. Apoi, întru confirmarea acestei credințe de care este pătruns, el citează o serie de exemple.

Deoarece în timpul dominației burgheziei, ca și în toate celelalte epoci, proprietatea este legată de anumite condiții, în primul rând economice, care depind de treapta de dezvoltare a forțelor productive și a relațiilor, condiții care capătă în mod necesar o expresie juridică și politică, în naivitatea sa sfântul Sancho își închipuie că

„statul leagă posedarea proprietății” (car tel est son bon plaisir*) „de anumite condiții, așa cum de altfel leagă toate cele de asemenea condiții, de exemplu căsătoria” (pag. 335).

Deoarece burghezii nu-i permit statului să se amestece acolo unde este vorba de interesele lor particulare și nu-i acordă decît atîta putere cît e necesar pentru a asigura propria lor securitate și pentru a menține concurența, deoarece în genere burghezii se manifestă ca cetățeni ai statului numai în măsura în care acest lucru e dictat de interesele lor particulare, Jacques le bonhomme își închipuie că ei „nu sînt nimic” în fața statului.

„Statul nu are decît un singur interes : să fie el însuși bogat ; lui îi este tot una dacă Stan este bogat și Bran este sărac... în fața lui amindoi sînt nimic” (pag. 334).

Aceeași înțelepciune o deduce el la pag. 345 din faptul că statul tolerează concurența.

Deoarece direcția cutărei societăți de căi ferate se interesează de acționarii săi numai în măsura în care ei își efectuează vărsămintele și își încasează dividendele, în nevinovăția sa belferul berlinez conchide de aici că acționarii „nu sînt nimic în fața direcției, așa cum noi cu toții sîntem păcătoși în fața lui Dumnezeu”. Din faptul că statul este neputincios în fața proprietarilor privați, Sancho trage concluzia că

* — fiindcă așa-i place. — *Nota Trad.*

proprietarii privați sînt neputincioși în fața statului și că el însuși este neputincios în fața amîndurora.

Mai departe. Deoarece burghezii și-au organizat în stat apărarea proprietății lor și deoarece din această cauză „Eu” nu poate pur și simplu să ia „cutărui fabricant” fabrica sa, ci poate s-o facă numai în cadrul condițiilor burgheze, adică în cadrul concurenței, Jacques le bonhomme își închipuie că

„statul are fabrica cu titlu de proprietate, iar fabricantul o are numai cu titlu de feudă, de posesiune” (pag. 347).

Tot astfel cîinele care îmi păzește casa o „are” pe aceasta „cu titlu de proprietate”, iar Eu o am numai „cu titlu de feudă, de posesiune”, primită de la cîine.

Deoarece condițiile materiale ascunse ale proprietății private trebuie să intre adeseori în contradicție cu *iluzia juridică* asupra proprietății private, așa cum se întîmplă, de pildă, în cazul exproprierilor, Jacques le bonhomme ajunge la concluzia că

„aici sare limpede în ochi principiul, în genere ascuns, că numai statul este proprietar, pe cînd individul este numai posesor de feudă” (pag. 335).

„Aici sare în ochi numai” faptul că pentru istețul nostru bürger relațiile profane de proprietate au rămas ascunse sub perdeaua „Sacralului” și că el tot mai trebuie să-și procure din China o „scară cerească” pentru a putea „urca” o „treaptă de cultură” pe care în țările civilizate au atins-o chiar și belferii. Sancho ia aici contradicțiile legate de *existența* proprietății private, și le transformă în *negarea* proprietății private, repetînd procedeul aplicat, așa cum am văzut mai sus, contradicțiilor existente înăuntrul familiei burgheze.

Deoarece burghezii, și în general toți membrii societății burgheze, sînt nevoiți să se constituie ca „Noi”, ca persoană juridică, ca stat, pentru a-și asigura interesele lor comune și pentru a transmite unui număr restrîns de oameni — chiar și numai în virtutea diviziunii muncii — puterea lor colectivă obținută în felul acesta, Jacques le bonhomme își închipuie că

„fiecare are uzufructul proprietății numai atîta timp cît poartă în sine *Eu* statului sau este un membru leal al societății.. Cine este un Eu al statului, adică un bun bürger sau un bun supus, acela stăpînește nestîngherit feuda în calitatea lui de Eu al *statului*, și nu în calitate de Eu propriu” (pag. 334, 335).

Dacă judecăm în felul acesta, fiecare posedă o acțiune de cale ferată numai atîta timp cît „poartă în sine” „Eu” direc-

ției, ceea ce înseamnă că numai în calitate de sfânt poți să posezi o acțiune de cale ferată.

După ce și-a lămurit în felul acesta identitatea dintre proprietatea privată și proprietatea de stat, sfântul Sancho poate să continue :

„Dacă statul nu retrage în mod arbitrar individului ceea ce acesta deține de la stat, aceasta nu înseamnă decît că statul nu se despoaie pe sine însuși” (pag. 334, 335).

Dacă sfântul Sancho nu răpește altora în mod arbitrar proprietatea lor, aceasta nu înseamnă decît că sfântul Sancho nu se despoaie pe sine însuși, căci el „consideră” orice proprietate ca fiind a sa.

Nu ni se poate cere să ne ocupăm și de celelalte fantezii ale sfântului Sancho despre stat și proprietate, cum ar fi, de pildă, afirmațiile lui că statul „momește” și „răsplătește” pe indivizi cu ajutorul proprietății, că dintr-o perfidie deosebită el a stabilit taxe de timbru ridicate pentru a-i ruina pe cetățeni atunci cînd nu sînt leali etc. etc., așa cum în genere nu vom insista asupra ideii *m i c-burgheze germane* despre *atoputernicia* statului, pe care o întîlnim și la vechii juriști germani și care ne este oferită aici sub forma unor declarații solemne și grandilocvente.

În sprijinul amplei sale argumentări a identității dintre proprietatea privată și cea de stat, sfântul Sancho mai încearcă în cele din urmă să invoce și sinonimia etimologică, dar, procedînd astfel, el își bate propria sa erudiție en ambas posaderas.

„Proprietatea Mea privată este numai ceea ce statul Îmi acordă din ceea ce este al Său, făcînd astfel ca alți membri ai statului să fie privați de ea : ea este proprietate de stat” (pag. 339).

Din întîmplare însă lucrurile stau exact invers. Proprietatea privată la Roma, singura la care se poate referi tertipul etimologic de mai sus, se afla în cea mai directă opoziție față de proprietatea de stat. E adevărat că statul acorda plebeilor proprietate privată, dar o făcea fără a priva pe „alții” de proprietatea lor privată, ci privîndu-i chiar pe acești plebei de proprietatea lor de stat (ager publicus)⁶ și de drepturile lor politice, și de aceea tocmai ei erau numiți privați, adică jefuiții, și nu acei imaginari „alți membri ai statului” pe care sfântul Sancho îi vede în închipuirea sa. Jacques le bonhomme se compromite în toate țările, în toate limbile și în toate epo-

cile de îndată ce începe să examineze fapte pozitive, despre care „Sacrul” nu poate avea cunoștințe apriorice.

Desperat de faptul că statul absoarbe întreaga proprietate, el se refugiază iarăși în intimitatea „revoltatei” sale conștiințe de sine, unde rămîne uluit descoperind că el este un *litterat*. El își exprimă uimirea în următoarele cuvinte remarcabile :

„În opoziție cu statul, Eu simt tot mai deslușit că Îmi mai rămîne încă o mare putere, și anume puterea asupra Mea însumi”.

În continuare el dezvoltă această idee în felul următor :

„În ideile Mele, Eu am o proprietate reală, pe care o pot comercializa” (pag. 339).

Așadar „calicul” Stirner, „omul care nu posedă decît o bogăție ideală”, ajunge la hotărîrea disperată de a face negoț cu laptele covăsit al ideilor sale¹³³. Dar la ce stratagemă va recurge el dacă statul va declara ideile sale drept contra-bandă ? Ascultați :

„Eu renunț la ele” (ceea ce este, fără îndoială, foarte înțelept) „și le schimb pe alte idei” (bineînțeles dacă se va găsi cineva care să fie atît de puțin priceput în afaceri încît să accepte un asemenea schimb de idei), „care devin apoi proprietatea Mea nouă, cumpărată” (pag. 339).

Prea cinstitul nostru bürger nu se liniștește pînă ce nu vede scris, negru pe alb, că și-a cumpărat cinstit proprietatea. Iată cum se consolează bürgerul berlinez în toate belelele pe care le are cu statul și cu poliția : „Ideile sînt scutite de vamă !”.

Transformarea proprietății private în proprietate de stat se reduce pînă la urmă la ideea că burghezul posedă proprietate numai în calitate de exemplar aparținînd speței burghezilor, care în totalitatea ei se numește stat și care acordă indivizilor proprietatea cu titlu de feudă. Și aici totul este răsturnat cu capul în jos. În clasa burgheză, ca și în orice altă clasă, devin comune și generale numai relațiile personale în cadrul cărora fiecare individ al clasei posedă proprietate și își duce traiul. Dacă în trecut asemenea iluzii filozofice mai puteau să aibă curs în Germania, acum, de cînd comerțul mondial a dovedit cu prisosință că agonisirea burgheză este cu totul independentă de politică și că, dimpotrivă, politica depinde în întregime de agonisirea burgheză, ele au devenit cu desăvîrșire ridicole. Încă în secolul al XVIII-lea, politica depindea de comerț într-o măsură atît de mare, încît atunci cînd, de exemplu, statul francez a vrut să contracteze un îm-

prumut, o persoană particulară a trebuit să garanteze olandezilor pentru suma împrumutată statului.

Afirmația că „lipsa Mea de valoare” sau „pauperismul” constituie „realizarea valorii” sau „existența” „statului” (pag. 336) este una dintre cele 1.001 egalități stirneriene, pe care o menționăm aici numai pentru că, în legătură cu aceasta, aflăm unele lucruri noi despre pauperism.

„Pauperismul este *lipsa Mea de valoare* și se manifestă în faptul că Eu nu Mă pot realiza ca valoare. De aceea statul și pauperismul sînt unul și același lucru... Statul tinde totdeauna să tragă foloase de pe urma Mea, adică să Mă exploateze, să Mă speculeze, să Mă utilizeze, chiar dacă această utilizare ar consta numai în aceea că Eu mă îngrijesc de proles * (proletariat). El vrea ca Eu să fiu creatura sa” (pag. 336).

Fără să mai vorbim de faptul că aici se vede cît de puțin depinde de Sancho realizarea propriei sale valori, deși peste tot și totdeauna el își poate păstra specificul său, fără să mai vorbim de faptul că, în opoziție cu afirmațiile sale anterioare, esența și fenomenul sînt aici din nou complet despărțite una de alta, — întîlnim aici iarăși sus-citata părere mic-burgheză a naivului nostru Sancho cum că „statul” ar vrea să-l exploateze pe el. Este interesant de asemenea că originea etimologică în latina veche a cuvîntului proletariat este aici în mod naiv introdusă prin contrabandă în statul modern. Într-adevăr, nu știe oare sfîntul Sancho că, peste tot unde s-a dezvoltat statul modern, „grija de proles” constituie pentru stat, adică pentru burghezii oficiali, cea mai neplăcută formă de activitate a proletariatului? Nu ar trebui el oare, pentru propria sa documentare, să-l traducă în germană pe Malthus și pe ministrul Duchâtel? Ca mic-burghez german, sfîntul Sancho „simțea” adineauri „tot mai deslușit” că „în opoziție cu statul i-a mai rămas o mare putere”, și anume aceea de a-și crea idei în ciuda statului. Dacă ar fi fost proletar englez, ar fi simțit că „i-a rămas puterea” de a face copii în ciuda statului.

Și iarăși ieremiade împotriva statului! Și iarăși teoria pauperismului! În calitate de „Eu”, el „crează” mai întîi „făină, pînză sau fier și cărbuni”, desființînd astfel într-o clipită diviziunea muncii. Apoi începe „să se vaite” „îndelung” că munca sa nu este plătită după valoarea ei, și de aceea el intră, înainte de orice, în conflict cu cei care o plătesc. Atunci intervine statul ca „împăciuator”.

* — progenitură. — Nota Trad.

„Dacă Eu nu Mă mulțumesc cu prețul pe care el” (adică statul) „îl fixează pentru marfa și munca mea și, dimpotrivă, dacă Eu însumi vreau să stabilesc prețul mărfii Mele și caut să fac în așa fel încît prețul acesta să-Mi fie plătit, Eu intru în conflict în primul rînd” (măreț „În primul rînd” ! — nu cu statul, ci) „cu cel care cumpără marfa” (pag. 337).

Și dacă vrea să intre în „legături directe” cu acești cumpărători, adică „să-i înșface de beregată”, imediat „intervine” statul, „despărțind pe om de om” (deși nu fusese vorba de „om în general”, ci de muncitor și de patron sau, ceea ce el confundă mereu, de vînzătorul și cumpărătorul mărfii), iar statul face acest lucru cu intenția perfidă „de a se interpune între ei ca *spirit*” (bineînțeles ca sfintul spirit).

„Muncitorii care cer salarii mai mari sînt tratați ca răufăcători de îndată ce vor să-l obțină prin constrîngere” (pag. 337).

Aici avem iarăși o colecție întreagă de absurdități. D-l Senior ar fi putut să nu mai scrie scrisorile sale despre salariu¹³⁴ dacă în prealabil ar fi intrat în „legătură directă” cu Stirner, cu atît mai mult cu cît în acest caz statul, probabil, nu „ar fi despărțit pe om de om”. Aici Sancho obligă statul să apară de trei ori. Întîi în rolul de „împăciuator”, apoi ca factor care stabilește prețul și, în sfîrșit, în calitate de „spirit”, de Sacru. Faptul că, după glorioasa identificare a proprietății private cu proprietatea de stat, sfîntul Sancho pune statul să stabilească și salariul dovedește în egală măsură atît remarcabila sa consecvență cît și crasa lui necunoaștere a treburilor acestei lumi. Că în Anglia, în America și în Belgia „muncitorii care vor să obțină prin constrîngere salarii mai mari” nu sînt cituși de puțin tratați ca „răufăcători” și că, dimpotrivă, ei obțin realmente destul de des aceste salarii mai mari, este de asemenea pentru sfîntul nostru un fapt necunoscut, care dă peste cap întreaga sa legendă despre salariu. Că muncitorii, chiar dacă statul nu „s-ar interpune” la mijloc, nu ar obține nimic „înșfăcîndu-i de beregată” pe patronii lor, și în orice caz ar obține mai puțin decît prin asociații și greve — bineînțeles atîta timp cît ei rămîn muncitori, iar adversarii lor rămîn capitaliști —, este iarăși un fapt care poate fi constatat chiar și la Berlin. Tot așa nu mai este nevoie să se demonstreze că, în virtutea întregii lor baze materiale, societatea burgheză, care se sprijină pe concurență, și statul ei burghez nu pot admite între cetățeni nici o altă luptă în afară de concurență, iar de îndată ce oamenii „se înșfacă

de bregată" societatea și statul intervin nu în calitate de „spirit”, ci cu baionetele.

De altfel, ideea născocită a lui Stirner că numai statul se îmbogățește atunci când indivizii se îmbogățesc pe baza proprietății private burgheze sau că pînă acum orice proprietate privată a fost proprietate de stat nu face iarăși decît să pună relațiile istorice cu capul în jos. O dată cu dezvoltarea și acumularea proprietății burgheze, adică o dată cu dezvoltarea comerțului și a industriei, diferiți indivizi deveneau tot mai bogați, în timp ce statul se îngloda tot mai mult în datorii. Acest fapt a ieșit la iveală încă în cele dintii republici comerciale italiene ; mai tîrziu, începînd din secolul trecut, el s-a manifestat în chipul cel mai pregnant în Olanda, unde speculantul de bursă Pinto l-a semnalat încă în 1750, iar acum el se observă din nou în Anglia. Tocmai de aceea vedem că, de îndată ce burghezia a adunat bani, statul este nevoit să-i cerșească de la dînsa, iar în cele din urmă este pur și simplu cumpărat de burghezie. Acest lucru se petrece în perioada cînd în fața burgheziei se mai află o altă clasă și cînd statul poate, prin urmare, să păstreze aparența unei oarecare independențe față de fiecare dintre ele. Chiar și după ce a fost cumpărat, statul continuă să aibă nevoie de bani, și de aceea continuă să fie dependent de burghezi ; în schimb însă, el poate, atunci cînd interesele burghezilor o cer, să dispună de mai multe mijloace decît alte state mai puțin dezvoltate și deci mai puțin împovărate de datorii. Dar chiar și statele cele mai puțin dezvoltate din Europa, cele din Sfînta alianță¹³⁵, merg inevitabil spre același destin și vor fi cumpărate la mezat de către burghezie ; atunci Stirner va putea să le consoleze cu invocarea identității dintre proprietatea privată și proprietatea de stat ; în special, el va putea să-l consoleze pe propriul său suveran, care se străduiește zadarnic să amîne momentul cînd va trebui să vîndă puterea de stat „bürgerlor” care „s-au stricat” în așa măsură.

Trecem acum la problema raportului dintre proprietatea privată și drept, unde sub o altă formă ni se oferă aceleași palavre. Identitatea dintre proprietatea de stat și cea privată capătă aici o formulare aparent nouă. *Recunoașterea* politică a proprietății private prin legislație este enunțată ca *bază* a proprietății private.

„Proprietatea privată trăiește din mila dreptului. Numai dreptul îi oferă garanție, căci posesiune nu înseamnă încă proprietate ; abia cu consimțămîntul dreptului ea devine a Mea ; ea nu este un fapt, ci

o ficțiune, o idee. Ea este proprietate în virtutea dreptului, proprietate legitimă, proprietate *garantată*; ea este a Mea nu datorită Mie, ci datorită dreptului" (pag. 332).

În această frază, sus-arătata absurditate cu privire la proprietatea de stat atinge un și mai mare grad de comism. De aceea trecem de îndată la modul în care Sancho exploatează fictivul jus utendi et abutendi*.

La pag. 332, pe lângă frumoasa sentință de mai sus, mai aflăm că proprietatea

„este puterea neîngrădită asupra unui obiect, de care pot dispune după bunul meu plac”. „Puterea” nu este însă „ceva care există ca atare; ea există numai în Eul puternic, în Mine, cel înzestrat cu putere” (pag. 366). De aceea proprietatea nu este un „lucru”, „nu este pomul acesta; puterea Mea asupra lui, puterea de a dispune de el — iată ce este al Meu” (pag. 366). El nu cunoaște decât „lucruri” și „Euri”. „Puterea despărțită de Eu”, devenită de sine stătătoare și transformată într-o „fantomă”, „este dreptul”. „Această putere eternizată” (considerațiile despre dreptul de moștenire) „nu se stinge nici cu moartea Mea, ci se transmite sau se moștenește. În realitate, lucrurile nu-Mi aparțin Mie, ci dreptului. Pe de altă parte, aceasta nu este altceva decât un miraj, căci puterea individului devine permanentă, devine un drept numai datorită faptului că alții își unesc puterea lor cu a sa. Iluzia constă în aceea că ei cred că nu-și mai pot lua înapoi puterea” (pag. 366, 367). „Un ciine vede ciolanul în puterea unui alt ciine și se retrage pur și simplu dacă se simte prea slab. Omul însă respectă *dreptul* unui alt om asupra ciolanului său... Și, la fel ca aici, numim în genere «*omenească*» acea comportare față de lucruri când omul vede în toate ceva *spiritual*, în cazul nostru dreptul, adică atunci când omul transformă totul în fantomă și se comportă față de el ca față de o fantomă... Omenesc e să privești singularul nu ca singular, ci ca ceva universal” (pag. 368, 369).

Prin urmare, și aici tot răul vine de la credința indivizilor în noțiunea de drept, pe care *trebuie* să și-o scoată din cap. Sfântul Sancho cunoaște numai „lucruri” și „Euri”; cît privește tot ce nu se încadrează în aceste rubrici, toate relațiile, despre toate acestea el nu are decât noțiuni abstracte, care din această cauză se transformă pentru el tot în „fantomă”. „Pe de altă parte”, el simte uneori în mod vag că toate acestea „nu sînt decât un miraj” și că „puterea individului” depinde foarte mult de faptul dacă alții își unesc puterea lor cu a lui. În ultimă analiză însă totul se reduce la „iluzia” indivizilor izolați, care „cred că nu-și mai pot lua înapoi puterea”. „În realitate”, va să zică, căile ferate aparțin nu acționarilor, ci statutelor. Și Sancho dă imediat ca exemplu izbitor dreptul succesoral, pe care el îl explică nu prin nece-

* — dreptul de a uza și a abuza. — *Nota Trad.*

sitatea acumulării și prin instituția familiei, care a existat încă înaintea dreptului, ci prin *ficțiunea juridică* a *prelungirii puterii* dincolo de moarte. Dar această ficțiune juridică este tot mai mult abandonată de toate legislațiile pe măsură ce societatea feudală se transformă în societate burgheză (comp., de exemplu, codul Napoleon). Faptul că puterea părintească absolută și majoratul — atît cel legat de feudă, apărut în mod natural, cît și cel de mai tîrziu — au avut la bază relații materiale bine determinate nu are nevoie să fie explicat aici. Același lucru se întîmplă și la popoarele antice în epoca destrămării *comunității* (*Gemeinwesen*), datorită dezvoltării vieții *private* (cea mai bună dovadă în această privință o constituie istoria dreptului succesoral la romani). De altfel Sancho nici nu putea să aleagă un exemplu mai nefericit decît dreptul succesoral, care arată cît se poate de limpede dependența dreptului de relațiile de producție. Comp., de pildă, dreptul succesoral la romani și la germani. Firește, nici un ciine nu a făcut vreodată dintr-un os fosfor, făină de oase sau var, după cum nici nu „i-a trecut vreodată prin minte” că ar avea vreun „drept” asupra cutărui sau cutărui ciolan; nici sfîntului Sancho nu „i-a trecut vreodată prin minte” să cercezeze dacă dreptul la ciolan, pe care oamenii îl dobîndesc, iar ciinii nu, nu este legat de faptul că oamenii transformă acest ciolan într-un obiect folosit în producție, pe cînd ciinii nu sînt în stare s-o facă. În general, în acest singur exemplu avem aici în fața noastră întreaga metodă critică a lui Sancho și credința sa nestrămutată în iluziile curente. Relațiile de producție de pînă acum ale indivizilor trebuie să se exprime și ca relații politice și juridice (vezi mai sus). În cadrul diviziunii muncii, aceste relații trebuie să capete o existență de sine stătătoare față de indivizi. În vorbire, toate relațiile nu pot fi exprimate decît ca noțiuni. Convingerea că aceste idei generale și noțiuni există ca forțe misterioase este o consecință necesară a faptului că relațiile reale a căror expresie sînt au căpătat o existență de sine stătătoare. În afara acestei însemnătăți pe care o au în conștiința comună, aceste idei generale mai dobîndesc o însemnătate și o dezvoltare specială la politicieni și la juriști, care, datorită diviziunii muncii, au creat un cult al acestor noțiuni și care văd în ele, și nu în relațiile de producție, adevărata temelie a tuturor relațiilor reale de proprietate. Sfîntul Sancho preia fără ezitare această iluzie și, bazat pe ea, declară că proprietatea legitimă, juridică constituie temelia proprietății private, iar

noțiunea de drept temelia proprietății juridice, după care el își poate limita întreaga sa critică la declarația că noțiunea de drept este o noțiune, o fantomă. Cu aceasta Sfântul Sancho a epuizat tot ce a avut de spus. Pentru liniștirea lui i se mai poate aminti că în toate legislațiile primitive comportarea celor doi cîini care găesc un ciolan este considerată ca normă de drept: vim vi repellere licere * glăsuiesc pandectele¹³⁶; idque jus natura comparatur **, prin drept înțelegîndu-se jus quod natura omnia animalia — oameni și cîini — docuit ***; mai tirziu însă, „tocmai” respingerea organizată a forței prin forță devine dreptul.

Acum, călare pe calul său de bătaie, sfântul Sancho își etalează erudiția în domeniul istoriei dreptului, disputîndu-i lui Proudhon „ciolanul”. Proudhon, spune el,

„vrea să ne facă să credem că societatea ar fi posesoarea inițială și singura proprietară a unui drept imprescriptibil; că față de societate așa-zisul proprietar nu este decît un hoț; dacă ea retrage proprietarului actual proprietatea lui, ea nu-i răpește nimic, căci nu face decît să-și realizeze dreptul ei imprescriptibil. Iată unde poate să ne ducă fantoma societății ca *persoană juridică*” (pag. 330, 331).

În opoziție cu aceasta, Stirner vrea „să ne facă să credem” (pag. 340, 367, 420 și altele) că noi, adică cei lipsiți de avere, am fi dăruit proprietarilor proprietatea lor din ignoranță, din iașitate sau din bunătate sufletească etc. și ne îndeamnă să luăm înapoi darul. Între aceste două încercări de „a ne face să credem” există deosebirea că Proudhon se sprijină pe un fapt istoric, în timp ce sfântul Sancho nu a făcut decît „să-și bage ceva în cap” pentru a da chestiunii o „nouă întorsătură”. În realitate, ultimele cercetări din domeniul istoriei dreptului au arătat că, atît la Roma cît și la popoarele germanice, cel-tice și slave, dezvoltarea proprietății a avut ca punct de plecare proprietatea comunitară sau de trib și că peste tot proprietatea privată propriu-zisă a apărut pe calea uzurpării, lucru pe care sfântul Sancho nu putea, bineînțeles, să-l scoată din ideea sa profundă că noțiunea de drept e o noțiune. Față de juriștii dogmatici, Proudhon a avut toată dreptatea subliniind acest fapt și, în genere, combătîndu-i cu propriile lor premise. „Iată unde poate să ne ducă fantoma” noțiunii de drept ca noțiune. În legătură cu teza sa de mai sus, Proudhon

* — forța poate fi respinsă prin forță. — *Nota Trad.*

** — și acest drept este dat de natură. — *Nota Trad.*

*** — dreptul pe care toate ființele vii l-au învățat de la natură. — *Nota Trad.*

ar fi putut să fie combătut numai în cazul când ar fi apărut forma mai veche, mai primitivă a proprietății, opunînd-o proprietății private izvorîte din această comunitate (Gemeinwesen) primitivă. Sancho își rezumă critica la adresa lui Proudhon punînd următoarea întrebare trufașă :

„De ce să apelezi atît de sentimental, ca un om sărac prădat de hoți, la compătimirea altora ?” (pag. 420).

Se vede că sentimentalismul, care de altfel îi lipsește cu desăvîrșire lui Proudhon, e îngăduit numai față de Maritornes. Sancho își închipuie într-adevăr că este un „om întreg” în comparație cu un om ca Proudhon care crede în fantome. El consideră că stilul său emfatic, de cancelarie — de care s-ar rușina pînă și Frederic Wilhelm al IV-lea — este un stil revoluționar. „Fericiți cei ce cred !”

La pag. 340 aflăm că

„toate încercările de a crea legi raționale cu privire la proprietate s-au revărsat din *sinul dragostei* într-o mare pustie de determinări”.

Ceea ce se leagă perfect cu nu mai puțin amuzanta propoziție :

„Relațiile de pînă acum se întemeiau pe dragoste, pe o atenție reciprocă, pe grija unuia pentru celălalt” (pag. 385).

Sfîntul Sancho se uimește aici pe sine însuși cu un paradox frapant despre drept și despre relații. Dacă ne amintim însă că prin „iubire” el înțelege iubirea față de „Om”, în general față de Ceva care există în sine și pentru sine, față de Universal, că prin iubire el înțelege atitudinea față de individ sau față de lucru ca față de esență, față de *Sacru*, atunci toată această aparență sclipitoare se destramă. Suscitările sentințe de oracol se vor reduce atunci la vechile platitudini care ne-au plictisit îndeajuns de-a lungul întregii „Cărți”, la ideea că două lucruri despre care Sancho nu știe nimic — și anume, în cazul de față, dreptul de pînă acum și relațiile de pînă acum — constituie întruchipări ale „Sacru-lui” și că în general pînă acum numai „noțiunile au stăpînit lumea”. Atitudinea față de *Sacru*, denumită de obicei „respect”, poate fi numită ocazional și „dragoste” (vezi „Logica”).

Dăm numai un singur exemplu de felul în care sfîntul Sancho transformă legislația într-o relație de dragoste. iar comerțul într-o intrigă amoroasă :

„Într-un proiect de lege cu privire la întocmirea listelor electorale în Irlanda, guvernul a propus să se acorde drept de vot numai celor care plătesc 5 lire sterline cu titlu de impozit în folosul săracilor. Așadar cine dă pomană obține drepturi politice sau devine în unele țări cavaler al ordinului lebedei” (pag. 344).

În primul rînd, trebuie să remarcăm aici că acest „proiect de lege cu privire la întocmirea listelor electorale”, care conferă „drepturi politice”, nu a fost decît un proiect de regulament municipal sau corporativ, sau — pentru a fi pe înțelesul lui Sancho — un „regulament comunal”, care putea să acorde nu „drepturi politice” ci drepturi comunale, dreptul de vot la alegerea funcționarilor locali. În al doilea rînd, Sancho, care lucrează la traducerea lui MacCulloch, ar trebui să știe ce înseamnă „to be assessed to the poor-rates at five pounds”. Aceasta nu înseamnă „a plăti 5 lire cu titlu de impozit în folosul săracilor”, ci a fi înscris printre contribuabilii supuși la acest impozit în calitate de locatar al unei case cu o chirie anuală de cinci lire. Naivul nostru berlinez nu știe că în Anglia și în Irlanda impozitul în folosul săracilor este un impozit local, a cărui mărime *diferă* de la oraș la oraș și se *schimbă* în fiecare an, astfel încît ar fi pur și simplu imposibil să legi acordarea unui drept oarecare de plata unui anumit impozit în folosul săracilor. În fine, Sancho crede că impozitul englez și irlandez în folosul săracilor ar fi o „pomană”, în realitate însă banii adunați cu ajutorul lui servesc numai ca mijloc pentru finanțarea războiului ofensiv fățiș și direct pe care burghezia dominantă îl duce împotriva proletariatului. Ei servesc pentru acoperirea cheltuielilor de întreținere a caselor de muncă, care, după cum se știe, constituie un mijloc malthusian de intimidare împotriva pauperismului. Așa îl vedem pe Sancho „transpunîndu-se din sînul dragostei într-o mare pustie de determinări”.

În treacăt remarcăm că, datorită faptului că pornește numai de la conștiință, filozofia germană a trebuit în mod necesar să sfîrșească ca filozofie a moralei, în cadrul căreia diverși eroi duc o luptă înverșunată în jurul adevăratei morale. Feuerbach iubește pe om de dragul omului, sfîntul Bruno îl iubește pentru că „omul o merită” (Wigand, pag. 137), iar sfîntul Sancho, pătruns de conștiința egoismului, iubește „pe oricine”, „pentru că așa îi place” („Cartea”, pag. 387).

Am văzut mai sus, în raționamentul întîi, că, plini de respect micii proprietari funciari s-au exclus de la marea

proprietate funciară. Această excludere de sine de la proprietatea străină, făcută din respect față de aceasta din urmă, este prezentată în general drept particularitate caracteristică a proprietății burgheze. Prin această particularitate Stirner reușește să-și explice de ce

„în cadrul orînduirii burgheze — cu toate că, potrivit principiului ei, fiecare trebuie să fie proprietar — cei mai mulți nu au mai nimic” (pag. 348). Aceasta „se datorește faptului că pe cei mai mulți îi bucură însăși posibilitatea de a fi în genere proprietar, chiar dacă proprietatea lor se reduce la cîteva otrepe” (pag. 349).

Faptul că „cei mai mulți” posedă numai „cîteva otrepe”, Szeliga îl consideră ca o urmare cu totul firească a dragostei lor de otrepe.

Pag. 343 : „Așadar, eu nu sînt decît posesor ? Nu, pînă acum oamenii au fost posesori, care își asigurau posesiunea parcelei lor numai prin aceea că lăsau și pe alții să posede o parcelă ; acum însă *totul* îmi aparține Mie. Eu sînt proprietarul tuturor lucrurilor de care am nevoie și pe care pot să pun stăpînire”.

După cum mai înainte Sancho i-a pus pe micii proprietari funciari să se excludă respectuos de la marea proprietate, iar acum pune pe fiecare dintre ei să se excludă de la proprietatea altuia, tot așa el ar putea, intrînd în amănunte, să arate că, grație respectului, proprietatea comercială se exclude de la proprietatea funciară, proprietatea industrială se exclude de la cea comercială propriu-zisă etc. și să ajungă astfel la o economie politică cu totul nouă pe baza Sacrului. Și atunci nu-i va mai rămîne decît să-și scoată din cap respectul pentru a desființa dintr-o singură lovitură diviziunea muncii și forma de proprietate care rezultă de aici. O mostră de aplicare a acestei noi economii politice ne este oferită de Sancho la pag. 128 a „Cărții”, unde el cumpără acul nu de la negustor, ci de la respect, nu cu bani plătiți negustorului, ci cu respect plătit acului. De altfel autoexcluderea *dogmatică* a fiecărui individ de la proprietatea străină, autoexcludere împotriva căreia se ridică Sancho, este o iluzie pur juridică. În cadrul actualului mod de producție și al relațiilor actuale, fiecare calcă în picioare această iluzie și tinde, dimpotrivă, să-i excludă pe toți ceilalți de la proprietatea care le aparține. Cum arată în realitate „proprietatea stirneriană asupra tuturor lucrurilor” se vede limpede chiar și numai din propoziția atributivă determinativă : „de care am nevoie și pe care pot să pun stăpînire”. El însuși explică mai amănunțit acest lucru

la pag. 353 : „Cînd Eu spun : lumea îmi aparține Mie, *aceasta este în fond tot o vorbă goală*, care are vreun sens numai în măsura în care Eu nu respect nici o proprietate străină”, adică în măsura în care *ne respectarea* proprietății străine constituie *proprietatea sa*.

Ceea ce îl supără pe Sancho la mult iubita lui proprietate privată e tocmai exclusivitatea ei fără de care această proprietate ar fi o absurditate, e faptul că în afară de el mai există și alți proprietari privați. Căci proprietatea privată străină e proprietate sacră. În capitolul despre „Asociație” vom vedea cum remediază el acest neajuns. Vom constata anume că proprietatea sa egoistă, proprietatea în înțelesul neobișnuit, nu e decît proprietatea obișnuită sau burgheză, transfigurată de fantezia sa sanctificatoare.

Incheiem cu următoarea maximă solomonică :

„Cînd oamenii vor ajunge să-și piardă respectul față de proprietate, Fiecare va avea proprietate... atunci *[asociațiile vor înmulți și în această privință mijloacele individului și-i vor asigura proprietatea cucerită de el*” (pag. 342) *.

[Raționamentul nr. 3 : Despre concurență în înțelesul obișnuit și în cel neobișnuit al cuvîntului].

Într-o zi, autorul acestui raționament s-a dus, în ținută de rigoare, la d-l ministru Eichhorn și i-a spus :

„Deoarece fabricant nu pot să devin” (d-l ministru de finanțe nu-i dăduse nici loc, nici bani pentru construirea unei fabrici proprii, iar ministrul de justiție nu-i îngăduise să-i ia fabricantului fabrica ; vezi mai sus capitolul despre proprietatea burgheză), „am hotărît să-l concurez pe profesorul de drept de colo ; e un gogoman, și Eu, care știu de o sută de ori mai mult decît el, îi voi lua tot auditoriul”. — „Dar ai studiat la universitate, amice ? Ți-ai luat diploma ?” — „Nu, dar ce are a face ? Posed toate cunoștințele necesare pentru a preda la universitate”, — „Îmi pare rău, dar în acest domeniu nu există libertatea concurenței. Nu am nimic împotriva D-tale personal, dar lipsește esențialul, diploma de doctor. Or, Eu, statul, cer diplomă”. — „Așadar, aceasta e libertatea concurenței”, a spus cu un oftat autorul acestor rînduri ; „numai statul, *stăpînul Meu*, mă autoriză să concurez”. După care, abătut s-a întors acasă (pag. 347).

În țări mai avansate, nici nu i-ar fi trecut prin minte că trebuie să ceară statului permisiunea de a concura pe un profesor de drept. Dacă însă se adresează statului ca *patron* și-i cere remunerație, adică *salariu*, dacă deci el însuși intră în relații de concurență, atunci într-adevăr — după raționamen-

* Aici lipsesc în manuscris 4 pagini. — *Nota Red.*

tele sale anterioare despre proprietate privată și privați *, despre proprietatea comunitară, proletariat, lettres patentes **, stat și status *** etc. — este greu de presupus că „cererea sa va fi soluționată favorabil”. Date fiind isprăvile lui de pînă acum, statul îl poate numi cel mult paracliser (custos) „al Sacrului” pe vreun îndepărtat domeniu de stat din fundul Pomeraniei.

Ca divertisment putem „insera” aici „episodic” marea descoperire a lui Sancho că între „săraci” și „bogați” există „aceeași deosebire” „ca între *înstăriți* și *neînstăriți*” (pag. 354).

Să pornim iarăși pe „marea pustie” a „determinărilor” stirneriene cu privire la concurență :

„De concurență se leagă *nu atît*” (o, „Nu atît” l) „intenția de a face treaba cît mai bine, cît aceea de a o face cît mai *lucrativă*, cît mai rentabilă. De aceea oamenii studiază în vederea ocupării unui post (studiul pentru o bucată de pîine), își însușesc arta ploconirii și a lingușirii, capătă rutină și pricepere în afaceri, lucrează de ochii lumii. De aceea, chiar dacă de ochii lumii oamenii par a fi preocupați de a *face ceva bun*, în realitate ei nu urmăresc decît mașinații profitabile și cîștigul bănesc. Firește, nimeni nu vrea să fie cenzor, dar fiecare vrea să fie avansat... fiecare se teme de transferare sau chiar de destituire” (pag. 354, 355).

Îl somăm pe prostănacul nostru să găsească măcar un singur manual de economie politică în care vreun teoretician să fi afirmat vreodată că esența concurenței ar consta în „a face ceva bun” sau în „a face treaba cît mai bine”, și nu în „a o face cît mai *lucrativă*”. De altfel, în orice carte de acest gen, el poate să afle că, în cadrul proprietății private, concurența cea mai dezvoltată este, bineînțeles, aceea care și „face treaba cel mai bine”, ca, de pildă, în Anglia. Mica înșelătorie comercială și industrială înfloarește numai în condițiile concurenței limitate, adică la chinezi, la germani și la evrei, și în general la negustorii ambulanti și la micii detașiști. Sfîntul nostru însă nici nu pomenește măcar de comerțul ambulant. El nu cunoaște decît concurența supranumerarilor și a supleanților, vădindu-se aici ca un desăvîrșit mic funcționar regal-prusac. El ar fi putut tot așa de bine să dea ca exemplu de concurență rivalitatea dintre curtenii tuturor timpurilor în sforțările lor de a cîștiga favoarea suveranului, dar aceasta se află mult prea departe de orizontul său mic-burghez.

* — privați, jefuiți. — *Nota Trad.*

** — patente. — *Nota Trad.*

*** — stare. — *Nota Trad.*

După aceste uluitoare aventuri cu supranumerari, casieri și registratori are loc marea aventură a sfântului Sancho cu faimosul cal Clavileño, pe care profetul Cervantes a prezis-o în Noul testament, la capitolul al XLI-lea. Sancho încalcă calul năzdrăvan al economiei politice și, cu ajutorul „Sacrului”, definește minimul de salariu. E drept că și aici el își vedește frica sa înăscută, refuzînd la început să încalce pe acest cal năzdrăvan care îl înalță dincolo de nori, acolo „unde se nasc grindina, zăpada, tunetul, fulgerul și trăsnetul”. Dar „ducele”, adică „statul”, îl îmbărbătează și mai, după ce Szeliga-Don Quijote care este mai viteaz și mai iscusit s-a aruncat în șa, bravul nostru Sancho se cațără în urma lui pe crupa calului. Și în clipa în care mîna lui Szeliga a sucit șurubul de pe capul calului, acesta s-a înălțat în văzduh, și toate doamnele, mai ales Maritornes, i-au strigat din urmă: „Egoismul împăcat cu el însuși să te însoțească, viteaze cavaler, și pe Tine, și mai viteaze scutier; fie ca voi să izbutiți să ne scăpați de fantoma lui Malambruno, de «Sacru». Ai grijă doar să-ți păstrezi echilibrul, viteaze Sancho, ca să nu cazi și să nu pățești ca Phaeton cînd a vrut să conducă carul soarelui”.

„Dacă admitem” (el a început să șovăie și recurge la ipoteze) „că, așa cum *ordinea* ține de *esența* statului, tot astfel și *subordnarea* își are temeiul în *natura* sa” (plăcută modulație între „esență” și „natură”, aceste „capre” pe care Sancho le observă în timpul zborului său), „vedem că supușii” (probabil că a vrut să spună: sus-pușii) „sau privilegiații *jecmănesc* și *înșală peste măsură* pe cei din subordinea lor” (pag. 357).

„Dacă admitem... vedem”. Ar fi trebuit să spună: dacă admitem... admitem. Dacă admitem că în stat există „suspuși” și „subordonați” înseamnă că prin aceasta „am admis” că cei dintîi sînt „privilegiați” în comparație cu cei din urmă. Dar frumusețea stilistică a acestei propoziții, ca și recunoașterea subită a „esenței” și a „naturii” unui lucru, o atribuim fricii și zăpăcelii lui Sancho, care cu greu își păstrează echilibrul în timpul zborului său prin văzduh, precum și rachetelor lansate sub nasul său. Nu ne mirăm nici de faptul că sfântul Sancho deduce urmările concurenței nu din fenomenul concurență, ci din existența birocrăției, și afirmă din nou că statul stabilește salariile*.

* [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori:] Aici el iarăși nu ia în considerație faptul că în lumea contemporană „jecmă-

El nu înțelege că oscilările neconținute ale salariilor spulberă frumoasa lui teorie ; o cercetare mai atentă a relațiilor existente în industrie, i-ar furniza, desigur, exemple în care, potrivit legilor generale ale concurenței, un fabricant ar putea fi „jecmănit” și „înșelat” de muncitorii săi, dacă aceste expresii juridice și morale nu și-ar fi pierdut orice sens în domeniul concurenței.

Inseși proporțiile minuscule la care se reduce în concepția lui Sancho întregul fenomen al concurenței ne arată limpede modul simplist și mic-burghez în care se reflectă în creierul său unic relațiile mondiale cele mai cuprinzătoare, ne arată câte străduințe depune el, în calitatea sa de belfer, pentru a scoate din toate aceste relații învățăminte morale utile și pentru a le combate tot cu postulate morale. Trebuie să redăm în extenso acest pasaj de o savoare rară, „pentru ca nimic să nu se piardă”.

„Cît privește iarăși concurența, ea există numai datorită faptului că nu fiecare se apucă de *treaba la care se pricepe* și că nu toți se *înțeleg* între ei cu privire la aceasta. Piinea, de exemplu, este un obiect de consum pentru toți locuitorii unui oraș ; de aceea, ei ar putea să se înțeleagă ușor ca să construiască o brutărie publică. În loc de a proceda astfel, ei lasă în seama brutarilor care se concurează furnizarea acestui obiect de consum, așa cum furnizarea cărnii este lăsată în seama măcelarilor, a vinului în seama negustorilor de vinuri etc... Dacă *Eu* nu Mă îngrijesc de *treaba Mea*, trebuie să Mă *mulțumesc* cu ceea ce *binevoiesc* să-Mi dea alții. Să am piine e *treaba Mea*, dorința și năzuința *Mea*, și totuși lucrul acesta este lăsat în seama brutarilor, sperindu-se în cel mai bun caz că, datorită vrajbei, rivalității dintre ei, pe scurt datorită concurenței dintre ei, se va putea obține un avantaj pe care nu se putea conta în cadrul breslelor, cînd dreptul de a coace piine aparținea *exclusiv* meșterilor breslași” (pag. 365).

Pentru micul burghez Sancho e caracteristic faptul că el recomandă confrăților săi filistini, în opoziție cu concurența, o măsură ca înființarea de brutării publice, care au fost foarte răspîndite în timpul breslelor, dar au fost înlăturate de modul de producție mai ieftin al concurenței, care s-au putut menține numai în cadrul unor relații mărginite și au trebuit în mod necesar să dispară o dată cu apariția concurenței care a desființat această mărginire locală. Din fenomenul concurenței el nu a dedus nici măcar constatarea că „nevoia” de piine, de exemplu, este în fiecare zi alta ; el nu a înțeles că nu de

nirea” și „înșelarea” muncitorilor au la bază lipsa de avere a muncitorilor și că această lipsă de avere se află în contradicție totală cu asigurările [...], pe care diverși Sancho le atribuie burghezilor liberali, cum că prin parcelarea proprietății funciare ei ar acorda proprietate fiecăruia.

el depinde chestiunea dacă mîine pîinea va mai fi încă „treaba lui” sau dacă nevoia lui va mai constitui pentru ceilalți o chestiune actuală, și că în cadrul concurenței prețul pîinii e determinat de cheltuielile de producție, și nu de bunul plac al brutarilor. El ignorează toate relațiile pe care concurența le-a creat pentru prima oară: desființarea mărginirii locale, crearea de căi de comunicație, o dezvoltată diviziune a muncii, legături pe scară mondială, proletariatul, mașinile etc., și se uită cu melancolie înapoi, spre mic-burghezismul medieval. Despre concurență el nu știe decît că înseamnă „vrajbă și rivalitate”; legătura ei cu diviziunea muncii, cu raportul dintre cerere și ofertă etc. nu-l interesează de loc*. Că burghezii, acolo unde o cer interesele lor (și aici ei se pricep mai bine decît sfintul Sancho), „se înțeleg” de fiecare dată între ei atît cît îngăduie concurența și proprietatea privată ne-o arată societățile pe acțiuni, care s-au născut o dată cu apariția comerțului maritim și a manufacturii și au cuprins toate ramurile industriale și comerciale accesibile lor. Asemenea „înțelegeri”, care, printre altele, au avut drept rezultat cucerirea unui întreg imperiu în Indiile orientale, sînt, desigur, niște fleacuri în comparație cu bine intenționata fantezie privind crearea de brutării publice, fantezie care ar merita să fie discutată în „Vossische Zeitung”. — Cît despre proletari, aceștia, cel puțin în forma lor modernă, au luat naștere numai din concurență, și nu o dată au creat ei întreprinderi colective, care însă esuau de fiecare dată deoarece nu puteau să țină piept concurenței brutarilor particulari, a măcelarilor particulari etc. „învrăjbiți” și deoarece pentru proletari, dat fiind că însăși diviziunea muncii creează deseori o opoziție între interesele lor, nu este posibilă nici o altă „înțelegere” decît una politică, îndreptată împotriva întregii orînduirii actuale. Acolo unde dezvoltarea concurenței permite proletarilor „să se înțeleagă”, ei se „înțeleg” asupra cu totul altor

* [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori:] Ei ar fi putut „să se înțeleagă” de la bun început. Că abia concurența face în genere posibilă o „înțelegere” (dacă este vorba să folosim acest cuvînt care ține de domeniul moralei), că din cauza opoziției intereselor de clasă nici vorbă nu poate fi de o „înțelegere” generală, în spiritul celei propovăduite de Sancho, aceasta îl interesează prea puțin pe înțeleptul nostru. În general, acești filozofi germani ridică la rangul de fenomen istoric universal mărunta lor mărginire locală, închipuindu-și că în relațiile cele mai importante din punct de vedere istoric nu a lipsit decît înțelepciunea lor pentru a se tranșa chestiunea printr-o „înțelegere” și pentru a se face ordine în toate. De altfel, exemplul lui Sancho al nostru ne arată că cu asemenea fantezii nu ajungi prea departe.

lucruri decît brutăriile publice *. Lipsa unei „înțelegeri” între indivizii care se concurează, pe care Sancho o constată aici, este în concordanță și în același timp în contradicere totală cu considerațiile sale ulterioare despre concurență, cu care Ne putem delecta în „Comentariu” (Wigand, pag. 173).

„Concurența a fost introdusă, fiindcă a fost considerată ca un bine pentru toți ; oamenii *s-au învoit* asupra ei, au încercat s-o realizeze în comun..., asupra ei oamenii au căzut *de acord* cam tot așa cum, la o vânătoare, vânătorii pot găsi că e mai util... să se împrăștie prin pădure și să vîneze «individual»... Acum, ce-i drept, se constată... că în cadrul concurenței nu fiecare își capătă... avantajul său”.

„Se constată” că Sancho știe despre vânătoare tot atît cît știe despre concurență. El nu vorbește de vânătoarea călare și nici de vânătoarea cu gonaci, ci de o vânătoare în înțelesul neobișnuit al cuvîntului. Nu-i mai rămîne decît să scrie, potrivit principiilor de mai sus, o nouă istorie a industriei și a comerțului și să creeze o „Asociație” în vederea unei asemenea vînători neobișnuite.

Cu același ton pașnic, tihnit, de ziar scris pentru săteni, se pronunță el asupra concurenței în raport cu morala.

„Bunurile corporale pe care omul ca atare” (!) „nu le poate păstra în miinile sale, sîntem în drept să i le luăm ; acesta e sensul concurenței, al libertății ocupațiilor. De asemenea ne revin nouă și bunurile spirituale pe care el nu le poate păstra. Inviolabile sînt însă bunurile *sfințite*. Sfințite și garantate de cine?... De om sau de noțiune, de noțiunea fenomenului respectiv”. Ca exemplu de astfel de bunuri el citează : „viața”, „libertatea persoanei”, „religia”, „onoarea”, „sentimentul bunei-cuviințe”, „sentimentul purdorii” etc. (pag. 325).

Toate aceste „bunuri sfințite” sînt lucruri pe care, în țările dezvoltate, Stirner „este în drept” să le ia, ce-i drept, nu „omului ca atare”, ci oamenilor reali, firește pe calea concurenței și în cadrul ei. Marea răsturnare socială provocată de concurență, răsturnare care a transformat în relații pur bănești relațiile dintre burghezi și cele dintre burghezi și pro-

* [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori:] „Ei” trebuie „să se înțeleagă” în privința unei brutării publice. Că acești „ei”, acești „toți” sînt, în fiecare epocă și în condiții diferite, indivizi diferiți cu interese diferite, aceasta, firește, nu-l interesează cîtusi de puțin pe Sancho al nostru. În general, în întreaga istorie de pînă acum, indivizii au comis de fiecare dată greșeala de a nu-și fi însușit de la bun început această „înțelepciune” arhideșteaptă cu care filozofii noștri germani palavragesc retroactiv despre istorie.

letari, care a transformat toate „bunurile sfințite” amintite mai sus în articole de comerț și care a distrus în mediul proletar toate relațiile naturale și tradiționale, ca, de exemplu, relațiile de familie și cele politice, precum și întreaga lor suprastructură ideologică, această răsturnare uriașă a pornit, bineînțeles, nu din Germania; Germania a jucat aici un rol pur pasiv, ea a permis să i se ia bunurile sfințite și nu a primit în schimb nici măcar prețul curent. Tocmai de aceea micul burghez german nu cunoaște decât afirmațiile ipocrite ale burghezilor despre limitele morale ale concurenței, afirmațiile acelorași burghezi care zi de zi calcă în picioare „bunurile sfințite” ale proletarilor, „onoarea” lor, „sentimentul lor de pudoare”, „libertatea persoanei” lor și îi frustrează chiar și de învățămîntul religios. În aceste preținse „limite morale” vede el adevăratul „sens” al concurenței, dar realitatea acesteia nu corespunde sensului ei.

Rezumînd rezultatele cercetărilor sale în problema concurenței, Sancho le formulează în următoarea propoziție :

„Este oare liberă o concurență pe care statul, acest stăpînitor suprem, potrivit principiului bürgerilor, o îngrădește între mii de bariere?” (pag. 347).

„Principiul bürgerilor”, după care se călăuzește Sancho, de a face peste tot din „stat” un „stăpînitor” și de a considera că barierele concurenței, rezultate din modul de producție și de schimb, ar fi bariere puse de „Stat” pentru „îngrădirea” concurenței este enunțat aici încă o dată cu „indignarea” cuvenită.

„În timpul din urmă”, sfîntului Sancho i-au parvenit „din Franța” fel de fel de noutăți (comp. Wigand, pag. 190), printre altele noutăți despre obiectizarea persoanelor în concurență și despre deosebirea dintre concurență și întrecere. Dar „bietul berlinez” „a stricat, din prostie, aceste lucruri minunate” (Wigand, *ibid.*, acolo unde prin gura lui vorbește conștiința sa vinovată). „De exemplu” la pag. 346 a „Cărții” el spune :

„Este oare libera concurență realmente liberă? Ba mai mult: este ea realmente concurență, și anume concurență între persoane, cum pretinde ea însăși, și aceasta numai pentru că își întemeiază pe acest titlu drepturile ei?”

Doamna Concurență, va să zică, se dă drept ceva, pentru că ea (adică cîțiva juriști, oameni politici și visători mic-bur-

ghezi care se tîrăsc în coada suitei sale) își întemeiază pe acest titlu drepturile sale. Cu ajutorul acestei alegorii, Sancho începe să adapteze la realitățile meridianului berlinez „minunatele lucruri” „din Franța”. Lăsăm la o parte afirmația absurdă, examinată mai sus, că „statul nu are nimic împotriva persoanei Mele” și de aceea îmi îngăduie să concurez, dar nu-mi dă „obiectul” (pag. 347), și trecem direct la argumentele invocate de Sancho pentru a demonstra că concurența nu este o concurență între persoane.

„Dar concurează oare realmente *persoanele*? Nu, iarăși *numai obiectele*! Banii, în primul rînd etc. În cadrul întrecerii, unul va rămîne neapărat în urma celuilalt. Este însă o deosebire între cazul cînd mijloacele trebuincioase pot fi obținute prin *forță personală* și cazul cînd ele sînt dobîndite numai printr-o favoare, numai ca dar, și anume prin aceea că săracul, de pildă, este nevoit să lase bogatului bogăția sa, adică să i-o dăruiască” (pag. 348).

Teoria darului noi „i-o dăruim bucuros lui” (Wigand, pag. 190). Îl invităm să consulte orice manual de drept, la capitolul „convenții”, pentru a se convinge dacă un „dar” pe care „este nevoit să-l dăruiască” mai este un dar. Tocmai în acest mod Stirner ne „dăruiește” critica pe care noi o facem cărții sale, căci „este nevoit să ne-o lase nouă, adică să ne-o dăruiască”.

Pentru Sancho nu există faptul că din doi concurenți care posedă „obiecte, lucruri” egale unul îl ruinează pe celălalt, așa cum nu există pentru el nici faptul că muncitorii se concurează reciproc, cu toate că nu posedă „lucruri” (în sensul stirnerian al acestui cuvînt). Înlăturînd concurența dintre muncitori, el îndeplinește unul dintre cele mai pioase deziderate ale „adevăraților” noștri „socialiști”, care nu vor înțîrzia să-i mulțumească din toată inima. Se concurează reciproc „numai obiectele”, și nicidecum „persoanele”. Luptă numai armele, și nicidecum oamenii care le mînuiesc și care au învățat să le mînuiască. Oamenii sînt necesari aici numai pentru a fi împușcați. — Așa se reflectă concurența în mințile belferilor mic-burghezi, care, în fața baronilor de bursă din zilele noastre și în fața regilor bumbacului, se consolează cu ideea că, pentru a-și putea afirma împotriva acestora „forța” lor „personală”, belferilor nu le lipsește decît „lucrul”. Această idee mărginită capătă un aspect și mai caraghios dacă privim mai îndeaproape „lucrurile” și nu ne limităm la ceea ce e mai comun și mai popular, de exemplu la „bani” (care, de altfel, nu sînt un lucru chiar atît de popular cum se pare). Printre aceste „lucruri” se numără și faptul că concu-

rentul locuiește într-o anumită țară și într-un anumit oraș, în care se bucură de aceleași avantaje ca și concurenții pe care i-a găsit acolo ; că legăturile dintre oraș și sat au atins o înaltă treaptă de dezvoltare ; că el concurează în condiții geografice, geologice și hidrografice favorabile ; că el este fabricant de mătase la Lyon, de țesături de bumbac la Manchester, iar într-o epocă anterioară a fost, de pildă, armator în Olanda ; că, atît în ramura sa de producție cît și în altele, cu totul independente de aceasta, diviziunea muncii a atins un grad înalt de dezvoltare ; că mijloacele de comunicație îi asigură același transport ieftin ca și concurenților săi ; că el găsește muncitori pricepuți și supraveghetori rutinați. Toate aceste „lucruri” necesare pentru concurență și în genere capacitatea de a concura pe *piața mondială* (pe care el nu o cunoaște și nu poate s-o cunoască din pricina teoriei sale despre stat și despre brutării publice, dar care, din nefericire, determină concurența și capacitatea de a concura), toate aceste lucruri el nu le poate obține nici prin „forță personală” și nici „printr-o favoare” din partea „statului” (comp. pag. 348). Statul prusian, care a încercat „să dăruiască” toate acestea societății „*Seehandlung*”¹³⁷, ar putea să-i povestească unele lucruri foarte instructive în această privință. Sancho apare aici ca filozof regal prusac al societății „*Seehandlung*”, căci considerațiile lui sînt, propriu-zis, un comentariu amănunțit la iluzia statului prusian în ceea ce privește atotputernicia lui și la iluzia societății „*Seehandlung*” în ceea ce privește capacitatea ei de a concura. Trebuie să remarcăm, de altfel, că concurența a început ca o „concurență între persoane” care posedă „mijloace personale”. Eliberarea iobagilor, prima condiție a concurenței, prima acumulare de „lucruri” au fost acte cu caracter pur „personal”. De aceea, dacă Sancho vrea să pună concurența între persoane în locul concurenței între lucruri, aceasta înseamnă că el vrea să se întoarcă la începuturile concurenței, închipuindu-și totodată că bunăvoința sa și conștiința sa egoistă neobișnuită pot imprima o altă direcție dezvoltării concurenței.

Acest om mare, pentru care nu există nimic sfînt și care nu-și pune problema „naturii lucrurilor” și a „noțiunii de relație”, trebuie totuși în cele din urmă să considere sfînte „natura” deosebirii dintre ceea ce ține de persoană (persönlich) și ceea ce ține de lucru (sachlich) și „noțiunea relației” dintre aceste două calități, renunțînd prin aceasta la rolul de „creator” al lor. Dar această deosebire, așa cum o stabi-

lește el în pasajul citat și care pentru el este sfântă, poate fi suprimată fără a comite cîtuși de puțin „o profanare nemaiauzită”. În primul rînd, el însuși o suprimă afirmînd că mijloace materiale pot fi dobîndite prin forță personală și transformînd astfel forța personală într-o putere materială. După aceasta, el poate să ceară fără grijă altora să aibă față de el o comportare personală. La fel mexicanii ar fi putut cere spaniolilor să nu-i omoare cu flintele, ci să-i izbească cu pumnii sau, cum spune sfîntul Sancho, „să-i înșface de beregată”, pentru ca în felul acesta comportarea spaniolilor față de ei să fie „personală”. — Dacă datorită hranei bune, educației îngrijite și exercițiilor fizice cineva și-a dezvoltat forța fizică și agilitatea, în timp ce altul, datorită hranei proaste și sărăcicioase, precum și tulburărilor digestive provocate de ea, datorită copilăriei oropsite și încordării excesive, nu a putut niciodată să-și procure „lucrurile” necesare pentru dezvoltarea mușchilor, necum să ajungă să posede asemenea „lucruri”, atunci „forța personală” a celui dintîi față de cel de-al doilea este pur materială. Este inexact că el și-ar fi procurat „mijloacele trebuincioase cu ajutorul forței personale” ; dimpotrivă, mijloacele materiale existente i-au dat posibilitatea de a dobîndi „forță personală”. De altfel transformarea mijloacelor personale în materiale și a celor materiale în mijloace personale nu este decît un aspect al concurenței, indisolubil legat de ea. A cere ca în cadrul concurenței să fie folosite nu mijloace materiale, ci mijloace personale înseamnă a formula postulatul moral potrivit căruia concurența și relațiile care o determină *trebuie* să aibă alte urmări decît cele care decurg în mod necesar din ele.

Iată încă un rezumat, și de astă dată ultimul, al filozofiei concurenței.

„Concurența prezintă dezavantajul că nu fiecare dispune de mijloacele necesare pentru concurență, întrucît acestea nu țin de domeniul *personalității*, ci de cel al *accidentalului*. Cei mai mulți nu au mijloace și de aceea” (o, De aceea !) „sînt lipsiți de avere” (pag. 349).

Noi i-am mai arătat că, în cadrul concurenței, personalitatea însăși e ceva accidental, iar accidentalul e personalitate. „Mijloacele” necesare pentru concurență, independente de personalitate, sînt condițiile de producție și de schimb ale persoanelor înseși, condiții care în cadrul concurenței apar față de aceste persoane ca o forță independentă, ca mijloace accidentale pentru ele. Eliberarea oamenilor de aceste forțe

se realizează, după părerea lui Sancho, prin aceea că oamenii își scot din cap *reprezentările* lor despre aceste forțe, sau, mai bine zis, denaturările filozofice și religioase ale acestor reprezentări, fie cu ajutorul sinonimiei etimologice („Vermögen“ — avere și „vermögen“ — a fi în stare), fie cu ajutorul unor postulate morale (de exemplu : fiecare om să devină un Eu atotputernic) sau al unor strîmbături de maimuță și al unor tirade idilice-burlești împotriva „Sacruului“.

Am auzit mai sus lamentările pe tema că, din pricina statului, în societatea burgheză modernă „Eu“ nu-și poate realiza valoarea, adică nu-și poate manifesta „capacitățile“. Acum mai aflăm că „specificul“ nu-i dă acestui „Eu“ mijloacele necesare pentru concurență, că „puterea sa“ nici nu este putere și că el rămîne „fără avere“, cu toate că orice lucru, „fiind obiectul său, este și *proprietatea sa*“*. Aceasta înseamnă dezmințirea completă a egoismului împăcat cu el însuși. Dar toate aceste „dezavantaje“ ale concurenței vor dispărea îndată ce „Cartea“ va fi pătruns în conștiința generală. Pînă atunci Sancho își continuă negoțul său de idei, fără a săvîrși însă „fapte bune“ și fără „a face treaba cît mai bine“.

II. Răzvrătirea

Cu critica societății se încheie critica lumii vechi, sacre. Cu ajutorul *răzvrătirii* trecem în lumea nouă, egoistă.

Ce e răzvrătirea în general ni s-a arătat în „Logică“ : refuzul de a respecta Sacrul. Aici însă ea mai îmbracă și un caracter practic deosebit.

Revoluție = răzvrătire sfîntă.

Răzvrătire = revoluție egoistă sau profană.

Revoluție = revoluționarea condițiilor existente.

Răzvrătire = revoluționarea Mea.

Revoluție = act politic sau social.

Răzvrătire = actul Meu egoist.

Revoluție = răsturnarea existentului.

Răzvrătire = existența răsturnării

etc. etc., pag. 422 și altele. Modul în care oamenii răsturnau pînă acum lumea moștenită de la generațiile anterioare tre-

* [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori :] Deosebirea dintre esență și aparență se afirmă aici în pofida lui Sancho.

buia, firește, declarat și el ca fiind sacru, opunându-i-se un mod „propriu” de distrugere a lumii existente.

Revoluția „este o revoluționare a condițiilor existente, a stării de lucruri existente, a status-ului existent, a statului sau a societății, și de aceea ea este un act *politic* sau *social*”. Cît privește răzvrătirea, „deși duce inevitabil la o schimbare a condițiilor existente, ea are ca punct de plecare nu această schimbare, ci *nemulțumirea de sine a oamenilor*”. „Ea înseamnă răzvrătirea indivizilor, *ridicarea* lor fără a se preocupa de rînduilele care vor rezulta din aceasta, Revoluția a avut ca scop instaurarea unor *rînduiele* noi; răzvrătirea însă duce la rezultatul că Noi nu mai *permitem* altora să ne orînduiască viața Noastră, ci ne-o orînduim Noi înșine. Răzvrătirea nu este o luptă împotriva existentului, căci, în cazul cînd va fi încununată de succes, existentul se va prăbuși de la sine; ea nu este decît eliberarea Mea de sub puterea existentului. Dacă Eu întorc spatele existentului, acesta moare și intră în putrefacție. Deoarece scopul Meu nu e răsturnarea existentului, ci ridicarea Mea deasupra lui, intenția Mea și actul Meu nu au un caracter politic sau social; fiind orientate numai spre Mine, spre specificul Meu, ele sînt *egoiste*” (pag. 421, 422).

Les beaux esprits se rencontrent *. Ceea ce ne-a vestit glasul predicatorului în deșert s-a împlinit acum. Păcătosul Ioan Botezătorul-„Stirner” l-a găsit pe Mesia cel sfînt în persoana „*d-rului Kuhlmann din Holstein*”. Ascultați :

„Să nu dărîmați și să nu distrugeți cele ce Vă stau în cale, ci să leocoliți și să le părăsiți. Iar dacă le vețiocoli și le veți părăsi, ele vor dispărea de la sine, căci nu vor mai avea hrană” („Das Reich des Geistes etc.”, Geneva, 1845, pag. 116).

Deosebirea dintre revoluție și răzvrătirea stirneriană nu constă, cum crede Stirner, în faptul că prima e un act politic sau social, iar cea de-a doua un act egoist, ci în faptul că prima este un act și cea de-a doua nu este. Întreaga absurditate a opoziției formulate de Stirner se vedește îndată în faptul că el vorbește despre „Revoluție” ca despre o persoană juridică care trebuie să lupte împotriva „Existentului”, altă persoană juridică. Dacă sfîntul Sancho ar fi studiat diferitele revoluții *reale* și încercări revoluționare *reale*, ar fi găsit poate în ele chiar și formele pe care le-a presimțit în mod vag atunci cînd a creat „răzvrătirea” sa ideologică; le-ar fi găsit, de pildă, la corsicani, la irlandezi, la iobagii ruși și în general la popoare necivilizate. Dacă, mai departe, s-ar fi ocupat de indivizii reali, „existenți” în oricare revoluție, și de relațiile lor, în loc să se mulțumească cu Eul pur și cu „Exis-

* — Spiritele alese se întîlnesc. — *Nota Trad.*

tentul", adică cu substanța (o vorbă goală, pentru a cărei răsturnare nu e nevoie de o revoluție, ci este suficient un cavaler rătăcitor ca sfântul Bruno), el ar fi înțeles, poate, că toate revoluțiile și rezultatele lor au fost condiționate de aceste relații, de nevoile oamenilor, și că „actul politic sau social” nu este cîtuși de puțin opusul „actului egoist”.

Cît de adînc înțelege sfântul Sancho „revoluția” se vede din următoarea lui sentință: „Răzvrătirea, deși duce la o schimbare a condițiilor existente, nu are ca punct de plecare această schimbare”. Aceasta presupune, ca antiteză, că revoluția are ca punct de plecare „schimbarea condițiilor existente”, cu alte cuvinte că revoluția are ca punct de plecare revoluția. Răzvrătirea, dimpotrivă, „are ca punct de plecare” „nemulțumirea de sine a oamenilor”. Această „nemulțumire de sine” se potrivește de minune cu frazeologia anterioară despre specific și despre „egoistul împăcat cu el însuși”, care poate să-și urmeze totdeauna „drumul său propriu”, este întotdeauna mulțumit de el însuși și este în orice clipă ceea ce poate să fie. Nemulțumirea de sine este fie nemulțumirea de sine în cadrul unei anumite situații care determină întreaga fizionomie a persoanei, — de exemplu nemulțumirea cu situația de muncitor, — fie nemulțumirea morală. Prin urmare, în primul caz este vorba, în același timp și mai ales, de o nemulțumire provocată de relațiile existente; în al doilea caz, de expresia ideologică a acestor relații înseși, expresie care nu depășește cîtuși de puțin cadrul lor, ci ține întru totul de ele. Primul caz duce, după părerea lui Sancho, la revoluție; de aceea, răzvrătirii nu-i rămîne decît al doilea caz: nemulțumirea *morală* de sine. După cum știm, „existentul” este „Sacrul”; în consecință „nemulțumirea de sine” se reduce la nemulțumirea morală de sine însuși ca sfînt, ca om care crede în Sacru, în Existent. Numai unui belfer înciudat a putut să-i treacă prin minte să-și întemeieze considerațiile despre revoluție și răzvrătire pe mulțumire și nemulțumire, adică pe dispoziții sufletești aparținînd întru totul sferei mic-burgheze din care, așa cum vedem mereu, sfântul Sancho își soarbe inspirația.

Știm ce înțeles are „ieșirea din cadrul existentului”. Este vorba de vechea închipuire că statul se va prăbuși de la sine de îndată ce toți membrii lui vor ieși din el și că banii își vor pierde valoarea dacă toți muncitorii vor refuza să-i primească. În însăși forma ipotetică a acestei propoziții iese la iveală tot caracterul fantezist și neputința acestui deziderat

pios. Este vechea iluzie că schimbarea relațiilor existente ar depinde numai de bunăvoința oamenilor și că relațiile existente nu ar fi nimic altceva decît idei. Transformarea conștiinței izolat de relații, așa cum e practică de filozofi ca profesioniști, ca *meserie*, este ea însăși un produs al relațiilor existente și nu poate fi despărțită de ele. Această ideală ridicare deasupra lumii este expresia ideologică a neputinței filozofilor în fața lumii. Fanfaronada lor ideologică este zi de zi dezmințită de practică.

În orice caz, cînd a scris aceste rînduri, Sancho nu „s-a răzvrătit” împotriva propriei sale confuzii. De o parte figurează la el „schimbarea condițiilor existente”, de cealaltă „oamenii”, amîndouă aceste laturi fiind complet rupte una de alta. Sancho nici nu se gîndește la faptul că „condițiile” au fost dintotdeauna condițiile acestor oameni și că niciodată ele nu se puteau schimba fără ca oamenii să se schimbe și, ca să folosim limbajul lui Sancho, fără ca ei să fi devenit „nemulțumiți de sine” în cadrul vechilor condiții. El își închipuie că dă revoluției o lovitură de moarte afirmînd că ea are ca scop statornicirea unor rînduiri noi, în timp ce răzvrătirea are drept rezultat faptul că nu mai permitem altora să ne orînduiască pe noi, ci ne orînduim Noi înșine. Dar chiar din faptul că „Noi” „Ne” orînduim singuri, că răzvrățiți sintem „Noi”, rezultă că, în pofida întregii „împotriviri lăuntrice” a lui Sancho, individul trebuie „să se lase orînduit” de „Noi”, ceea ce înseamnă că revoluția și răzvrătirea se deosebesc una de alta numai prin aceea că în cazul revoluției oamenii știu acest lucru, iar în cazul răzvrătirii ei își fac iluzii. Apoi, la Sancho rămîne îndoielnic dacă răzvrătirea este sau nu „încununată de succes”. Nu este clar de ce s-ar putea ca răzvrătirea să nu fie „încununată de succes” și cu atît mai puțin cum ar putea să fie încununată de succes, din moment ce fiecare răzvrătit își urmează drumul său propriu. Este evident că aici trebuie să intervină relații profane, care să convingă pe răzvrățiți de necesitatea unei acțiuni *comune*, a unei acțiuni care să fie „socială sau politică”, indiferent de împrejurarea că pornește sau nu din motive egoiste. O altă „distincție meschină” făcută de Sancho, izvorită și ea dintr-o confuzie, este distincția dintre „răsturnarea” existentului și „ridicarea” deasupra lui, ca și cum prin răsturnare omul nu s-ar ridica deasupra existentului, iar prin ridicare nu l-ar răsturna, fie și numai în măsura în care acesta există în el însuși. De altfel, nici simpla „răsturnare”, nici simpla „ridicare de sine”

încă nu ne spun nimic ; că și în revoluție are loc o ridicare de sine este un lucru pe care Sancho ar putea să-l deducă din faptul că „*Levons-nous !*”¹³⁸, această chemare a revoluției franceze, a fost o lozincă populară.

„*Creați instituții, așa poruncește*” (!) „*revoluția ; ridicați-vă sau răsculați-vă* — iată chemarea răzvrătirii. Mințile revoluționare au fost preocupate de alegerea unei *constituții*, și întreaga această perioadă politică clocotește de lupte în jurul orînduirii de stat și de probleme legate de ea, după cum talentele sociale au fost și ele neobișnuit de inventive în domeniul instituțiilor sociale (falanstere¹³⁹ și alte lucruri similare). Răzvrătitul însă năzuiește să devină *liber de orice orînduire de stat*” (pag. 422).

Este cert că revoluția franceză a avut drept rezultat crearea unei serii de „*instituții*” ; este cert de asemenea că *Empörung* * vine de la cuvîntul *empor* ** ; tot atît de cert este că în timpul revoluției și după revoluție s-au dus lupte în jurul orînduirii de stat și că au fost elaborate diferite proiecte de sisteme sociale ; nu mai puțin cert este că Proudhon a vorbit despre anarhie. Din aceste cinci fapte certe Sancho reușește să înjghebeze propoziția de mai sus.

Din faptul că revoluția franceză a dus la crearea de „*instituții*”, Sancho conchide că aceasta este în general „*porunca*” oricărei revoluții. Din faptul că revoluția politică a fost o revoluție politică în care răsturnarea socială a căpătat totodată o expresie oficială sub forma luptei în jurul orînduirii de stat, Sancho, bizuindu-se pe misitul său în ale istoriei, deduce că în cadrul revoluției oamenii au luptat pentru cea mai bună orînduire de stat. De această descoperire el leagă, cu ajutorul expresiei „*după cum*”, mențiunea referitoare la sistemele sociale. În epoca burgheziei oamenii erau preocupați de problema orînduirii de stat, „*după cum*” în zilele noastre au fost elaborate diferite sisteme sociale. Aceasta este înlănțuirea de idei din propoziția de mai sus.

Din cele spuse de noi mai sus împotriva lui Feuerbach reiese că revoluțiile de pînă acum, care s-au desfășurat în cadrul diviziunii muncii, au trebuit să ducă la crearea unor noi instituții politice ; tot de acolo reiese că revoluția comunistă, care desființează diviziunea muncii, înlătură pînă la urmă instituțiile politice ; în sfîrșit, tot de acolo reiese că revoluția comunistă nu se va orienta după „*instituțiile sociale ale unor talențe sociale inventive*”, ci după forțele productive.

* — răzvrătire. — *Nota Trad.*

** — în sus. — *Nota Trad.*

Dar „răzvrătitul năzuiește să devină liber de orice orînduire de stat” ! „Născut liber” și dinainte debarasat de orice, el năzuiește ca la sfîrșitul zilelor să se debaraseze de orînduirea de stat.

Este cazul să relevăm de asemenea că la nașterea „răzvrătirii” sanchoiste au contribuit o serie întregă de iluzii anterioare ale sfîntului nostru, printre care și credința că indivizii care săvîrșesc o revoluție ar fi uniți prin niște legături ideale și că, „ridicînd scutul”, ei se limitează să ridice pe scut o noțiune nouă, o idee fixă, o nălucă, o fantomă : Sacrul. Sancho îi pune să-și scoată din cap această legătură ideală, fapt datorită căruia în concepția lui revoluționarii se transformă într-o bandă dezordonată, care nu mai poate decît „să se răzvrătească”. În plus, el a auzit că concurența ar fi războiul tuturor împotriva tuturor, și această propoziție, în amestec cu revoluția sa lipsită de sfințenie, constituie factorul principal al „răzvrătirii” sale.

„Căutînd, pentru mai multă claritate, un termen de comparație, contrar așteptărilor îmi vine în minte istoria întemeierii creștinismului” (pag. 423). „Hristos — aflăm aici — nu a fost un revoluționar, ci un răzvrătit răsculat. De aceea pentru el important e numai un singur lucru : «Fiți înțelepți ca șerpîi»” (ibid).

Pentru satisfacerea deplină a „așteptărilor” lui Sancho și pentru justificarea acestui „numai” al său ar trebui să nu existe cea de-a doua jumătate a versetului biblic citat aici (Evanghelia lui Matei 10, 16) : „și blînzi ca porumbeii”. Pentru a doua oară Hristos trebuie să figureze aici ca personaj istoric, menit să joace rolul pe care l-au jucat mai sus mongolii și negrii. Și nici de data asta nu se știe dacă Hristos trebuie să servească ca ilustrare a răzvrătirii sau răzvrătirea ca explicare a semnificației lui Hristos. Credulitatea germană-creștină a sfîntului nostru se concentrează în afirmația că Hristos „a secat izvoarele de viață ale întregii lumi păgîne, izvoare cu care, de altfel, statul existent trebuia și fără asta” (ar fi trebuit să spună : și fără el) „să se ofilească” (pag. 424). Ofilită floare retorică ! Vezi mai sus despre „Antici”. De altfel credo ut intelligam * sau pentru ca să găsesc, „pentru mai multă claritate, un termen de comparație”.

Din nenumărate exemple am văzut că peste tot sfîntului nostru îi vine în minte numai istoria *sfîntă*, și anume în locuri unde aceasta din urmă apare numai „contrar așteptărilor”

* — cred pentru ca să înțeleg. — Nota Trad.

cititorului, și nu celor ale lui Stirner. „Contrar așteptărilor” ea îi răsare din nou în minte chiar și în „Comentariu”, unde la pag. 154 Sancho îi pune pe „recenzenții iudei” din vechiul Ierusalim să exclame în opoziție cu definiția creștină potrivit căreia „dumnezeu e iubire”: „De aici puteți vedea că creștinii propovăduiesc credința într-un dumnezeu păgîn; căci dacă dumnezeu e iubire, înseamnă că e zeul Amor, zeul dragostei!”. — „Contrar așteptărilor” însă, Noul testament e scris în grecește și „definiția creștină” glăsuiește: *ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν* * (Epistola întâi a lui Ioan 4, 16), în timp ce „zeul Amor, zeul dragostei”, se numește *Ἔρως*. De aceea Sancho va mai trebui să explice în ce fel au înfăptuit „recenzenții iudei” transformarea lui *ἀγάπη* în *ἔρως*. Căci în acest loc din „Comentariu” și tot „pentru mai multă claritate” Hristos este comparat cu Sancho; într-adevăr, trebuie să constatăm că între amîndoi există o asemănare izbitoare, că amîndoi sînt „ființe corporale” și, în orice caz, moștenitorul vesel crede în existența, respectiv în unicitatea amîndurora. Că Sancho e un Hristos al zilelor noastre, aceasta este „ideea fixă” la care „țintește” întreaga sa construcție istorică.

Filozofia răzvrătirii, care ne-a fost oferită ceva mai sus sub forma unor antiteze proaste și a unor flori retorice ofilite, este în ultimă analiză numai o apologie grandilocventă a parvenitismului (parvenit, om care s-a ridicat, un răzvrătit **). În „actul” său „egoist”, orice răzvrătit are de înfruntat o realitate aparte, deasupra căreia el tinde să se ridice fără să țină seamă de relațiile generale. El caută să se debaraseze de existent numai în măsura în care acesta constituie pentru el o cătușă; în rest, el caută mai degrabă să și-l însușească. Țesătorul care „se ridică” la situația de fabricant se debarasează prin aceasta de războiul său de țesut și îl părăsește; în rest, totul rămîne așa cum a fost, iar „norocosul” nostru răzvrătit formulează față de ceilalți numai postulatul moral ipocrit ca și ei să devină parveniți, urmîndu-i exemplul ***. Astfel toate perorațiile belicoase ale lui Stirner se reduc în ultimă analiză la propovăduirea învățămintelor morale scoase

* — dumnezeu e iubire. — *Nota Trad.*

** Joc de cuvinte: „Emporkömmling” — parvenit, „Empörer” — răzvrătit. — *Nota Trad.*

*** [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori:] Aceasta este vechea morală a micului burghez, care își închipuie că lumea e o orînduire în modul cel mai bun cu putință dacă fiecare se va strădui singur să ajungă cît mai departe, fără a se sinchisi de mersul general al lucrurilor.

din fabulele lui Gellert și la interpretarea speculativă a sărăciei de gândire a bürgerului.

Am văzut pînă acum că răzvrătirea este orice, în afară de acțiune. La pag. 342 am aflat că „metoda luării nu e de disprețuit, ci exprimă numai *actul pur al egoistului împăcat cu el însuși*”. El a vrut, probabil, să spună: al egoiștilor împăcați *unul cu altul*, deoarece în caz contrar luarea se reduce la „procedul” necivilizat al hoților sau la cel civilizat al burghezilor, și în primul caz nu reușește, iar în cel de-al doilea nu e nicidecum „răzvrătire”. Trebuie remarcat că egoistului împăcat cu el însuși, care nu face nimic, îi corespunde aici *actul „pur”*, adică singurul act la care ne puteam aștepta din partea unui individ atît de puțin activ.

În treacăt, aflăm care factori au creat plebea, și putem fi convinși dinainte că ea a fost creată de „dogmă” și de credința în această dogmă, în Sacru, care, pentru variație, figurează aici drept conștiință a păcatului :

„Numai credința că luarea este un *păcat*, o crimă, numai această dogmă creează plebea... de vină e numai vechea conștiință a păcatului” (pag. 342).

Credința că conștiința e vinovată de toate este dogma sa, care face din el un răzvrătit și din plebe o păcătoasă.

În opoziție cu această conștiință a păcatului, egoistul se îndeamnă pe sine, respectiv plebca, să ia în felul următor :

„Eu Îmi spun : lucrurile asupra cărora se întinde puterea mea sînt proprietatea Mea, și Eu trebuie să consider ca proprietate a Mea toate lucrurile pe care Mă simt destul de tare ca să le obțin etc.” (pag. 340).

Sfîntul Sancho își spune deci că vrea să-și spună ceva, el se îndeamnă să posede ceea ce posedă și exprimă relația sa reală ca o relație de putere, parafrază care în genere constituie secretul tuturor fanfaronadelor sale (vezi „Logica”). Apoi el, care în orice clipă este ceea ce poate fi și, în consecință, are ceea ce poate avea, face o distincție între proprietatea sa efectivă, realizată, pe care o trece la contul capital, și proprietatea sa posibilă, „sentimentul” său „de forță” nerealizat, pe care îl trece la contul profit și pierdere. Este o adevărată contribuție la știința contabilității proprietății în înțelesul neobișnuit.

Într-un pasaj deja citat de noi, Sancho ne divulgă fără să vrea, ce înseamnă acest solemn „a spune” :

„Dacă Eu Îmi spun... aceasta este de fapt o vorbărie goală”.

El continuă acolo :

„Egoismul” spune „plebei lipsite de avere” pentru a o „extermina” : „Pune mâna și ia-ți ce ai nevoie !” (pag. 341).

Cît de „goală” este această „vorbărie” se vede îndată din următorul exemplu :

„În avuția bancherului Eu văd tot atît de puțin ceva străin, ca Napo-leon în țările regilor : Noi” („Eul” se transformă subit în „Noi”) „nu ne *sfiim* s-o *cucerim* și căutăm mijloacele pentru a o face. Noi o dezbrăm deci de *spiritul a ceea ce e străin* (*Geist der Fremdheit*), care ne inspira teamă” (pag. 369).

Cît de puțin „a dezbrătat” Sancho avuția bancherului de „spiritul a ceea ce e străin” se vede limpede din sfatul binevoitor pe care îl dă plebei, îndemnînd-o „să cucerească” această avuție punînd mîna pe ea. „Să pună mîna pe ea și să vadă ce-i rămîne în mînă !” Va rămîne nu avuția bancherului, ci o hîrtie nefolositoare, „cadavrul” acestei avuții, care este tot atît de puțin avuție „pe cît de puțin un cîine mort mai este cîine”. Avuția bancherului este avuție numai în cadrul relațiilor de producție și de schimb existente și poate fi „cucerită” numai în condițiile acestor relații și cu mijloace corespunzătoare lor. Iar dacă Sancho ar încerca să se îndrepte spre alte forme de avuție, el s-ar convinge că nici acolo lucrurile nu stau mai bine. Aceasta înseamnă că „actul pur al egoistului împăcat cu el însuși” se reduce pînă la urmă la o neînțelegere foarte impură. „Iată unde poate să ne ducă năluca” Sacrului.

După ce și-a spus ceea ce a vrut să-și spună, Sancho pune plebea răzvrătită să spună ceea ce el i-a sugerat. Pentru eventualitatea unei răzmerițe, el a pregătit o proclamație însoțită de îndrumări practice, care urmează să fie afișată în toate ospătăriile sătești și distribuită în rîndurile sătenilor. Ea are pretenția să fie inserată în „Der hinkende Botte”¹⁴⁰ și în calendarul ducatului Nassau. Deocamdată tendințele incendiare ale lui Sancho nu depășesc cadrul satului și se limiteză la propaganda desfășurată printre argați și îngrijitoare de vite ; ele nu se ating de orașe, ceea ce constituie o dovadă în plus că nu „a dezbrătat” cîtuși de puțin marea industrie de „spiritul a ceea ce e străin”. Oricum ar fi însă, vom reproduce aici cît mai amănunțit acest prețios document, care nu trebuie să se piardă, pentru ca în felul acesta „să contribuim, atît cît ne stă în putință, la popularizarea unei glorii binemeritate” (Wigand, pag. 191).

Proclamația se află la pag. 358 și urm. și începe astfel :

„Prin ce este asigurată proprietatea voastră, privilegiatilor?... Prin aceea că Noi Ne abținem de la încălcarea ei, deci prin ocrotirea *Noastră*... prin aceea că Voi faceți uz de *violență* împotriva *Noastră*.”

Mai întâi prin aceea că noi ne abținem de la încălcarea ei, adică prin aceea că ne constrângem *noi înșine*, apoi prin aceea că *Voi ne constrângeți pe Noi*. Cela va à la merveille *. Să mergem mai departe.

„Dacă vreți respectul Nostru, *cumpărați-l* la un preț acceptabil pentru Noi... Noi nu cerem decât *prețul pe care îl merită*”.

Mai întâi „*răzvrățiții*” vor să-și vîndă respectul la „un preț acceptabil pentru ei”, iar după aceea fac din „prețul pe care îl merită” criteriul prețului. Întîi un preț arbitrar, pe urmă un preț determinat de legile comerțului, de cheltuielile de producție și de raportul dintre cerere și ofertă, independent de orice arbitrar.

„Noi sîntem de acord să Vă lăsăm proprietatea Voastră, dacă Veți compensa cum se cuvine această concesiune... Veți țipa că recurgem la violență de îndată ce vom întinde mîna... Fără violență Noi nu vom obține” (stridiile cu care se delectează privilegiatii)... „Nu vrem să Vă luăm nimic, absolut nimic”.

Întîi V-o „lăsăm”, apoi V-o luăm și trebuie să recurgem la „violență”, dar pînă la urmă preferăm să nu Vă luăm nimic. V-o lăsăm în cazul cînd voi singuri renunțați la ea ; într-o clipă de luciditate, în această clipă unică pentru Noi, Ne dăm seama, ce-i drept, că această „lăsare” echivalează cu „a întinde mîna” și a recurge la „violență”, dar pînă la urmă tot nu ni se poate reproșa că „vă luăm” ceva. Și cu aceasta se termină povestea.

„Trudim cîte 12 ore în sudoarea frunții Noastre și pentru asta Ne oferiți cîtiva gologani. Atunci primiți și pentru munca Voastră o *plată egală*... Nici o *egalitate* !”

Argații „*răzvrățiții*” se dovedesc a fi adevărate „*creaturi*” stirneriene.

„Așa-i că nu Vă place ? Voi vă închipuiți că munca Noastră e plătită cu prisosință prin salariul pe care îl primim, în timp ce a Voastră tre-

* — Merge de minune. — *Nota Trad.*

buie retribuită cu multe mii. Dar dacă nu ați socoti că munca Voastră merită un preț atât de mare și dacă ați plăti mai bine munca Noastră, Noi am realiza, la nevoie, lucruri mai importante decât acelea pe care le realizați Voi pentru multele mii de taleri, iar dacă Voi ați primi numai un salariu ca al nostru, ați deveni curînd mai harnici, pentru a primi mai mult. Dacă veți realiza ceva ce Nouă Ni se va părea a fi de zece și de o sută de ori mai prețios decât propria Noastră muncă, ei bine" (ei bine, slugă smerită și credincioasă!), „atunci veți primi pentru aceasta de o sută de ori mai mult. În ceea ce ne privește, intenționăm și noi să producem pentru Voi obiecte pentru care Ne veți plăti mai mult decât obișnuitul salariu al muncitorului cu ziua”.

La început răzvrățiții se plîng că munca lor e prea prost plătită. La sfîrșit însă ei promet că numai în schimbul unui salariu mai ridicat vor depune o muncă pentru care trebuie să li se plătească „mai mult decât obișnuitul salariu al muncitorului cu ziua”. Apoi ei își închipuie că vor realiza lucruri extraordinare dacă vor primi un salariu mai mare, deși în același timp ei așteaptă de la capitalist realizări extraordinare numai atunci cînd „salariul” lui va fi redus la nivelul salariului lor. În fine, după ce au săvîrșit o minune economică transformînd în salariu profitul, această formă necesară a capitalului, fără de care ar dispărea atît ei cît și capitalistul, ei săvîrșesc acum o altă minune, plătînd „de o sută de ori mai mult” „decît le aduce propria lor muncă”, adică de o sută de ori mai mult decît cîștigă. „Acesta este sensul” propoziției de mai sus, dacă Stirner „crede ceea ce spune”. Dacă însă din partea lui aceasta nu este decît o greșeală de stil, dacă a vrut să spună că toți răzvrățiții laolaltă se pregătesc să ofere capitalistului de o sută de ori mai mult decît cîștigă *fiecare dintre ei*, aceasta înseamnă că el îi pune să ofere capitalistului numai ceea ce fiecare capitalist are deja în ziua de azi. E clar că munca capitalistului, unită cu capitalul său, îi aduce de zece, respectiv de o sută de ori mai mult decît aduce fiecărui muncitor în parte munca sa. Așadar, și în acest caz, ca întotdeauna, Sancho lasă totul așa cum era.

„Într-un fel sau altul ne Vom înțelege noi dacă Vom cădea de acord asupra principiului că de aici înainte nimeni nu mai trebuie să *dăruiască* ceva celuilalt. Atunci Vom merge, poate, pînă acolo încît să plătim chiar și schilozilor, bătrînilor și bolnavilor un preț corespunzător pentru a nu-i lăsa să moară de foame și de mizerie, căci, dacă vrem ca ei să trăiască, Noi trebuie să *cumpărăm* îndeplinirea acestei voințe a Noastre. Spun *să cumpărăm*, deci nu mă gîndesc la o *pomană* jalnică”.

Acest episod sentimental despre schilozii etc. trebuie să dovedească că argații răzvrățiți ai lui Sancho au și „atins” acea treaptă înaltă de conștiință burgheză pe care ei nu vor

să dea sau să primească ceva în dar, considerînd că demnitatea și interesul celor două părți care intră în relație sînt asigurate de îndată ce această relație ia forma unei vînzării-cumpărări.

După această proclamație fulminantă a poporului răzvrătit în închipuirea lui Sancho, urmează îndrumările practice sub forma unui dialog între moșier și argații săi, în care de data aceasta stăpînul se comportă ca Szeliga, iar argații ca Stirner. În aceste îndrumări practice, grevele engleze și coalițiile muncitorești franceze sînt apriori construite după modelul berlinez.

Purtătorul de cuvînt al argaților. „Ce ai Tu?”.

Moșierul. „Am o moșie de o mie de pogoane”.

Purtătorul de cuvînt. „Iar Eu sînt argatul Tău și de acum înainte îți voi lucra pămîntul numai în schimbul unui salariu de un taler pe zi”.

Moșierul. „Atunci îmi voi tocmi alt om în locul tău”.

Purtătorul de cuvînt. „N-ai să găsești pe nimeni, pentru că Noi, argații, nu mai muncim decît în aceste condiții; și dacă se va găsi vreunul care va accepta să ia mai puțin, acela să se ferească de Noi. Uite, și fata din casă cere acum același salariu și Tu nu vei găsi nici una sub acest preț”.

Moșierul. „Asta înseamnă că voi ajunge la sapă de lemn!”

Argații în cor. „Nu te pripi! Atît cît avem Noi, vei avea și Tu în orice caz. Iar de nu, îți cedăm Noi atît cît îți trebuie ca să poți trăi așa cum trăim noi. — Nici o egalitate!”

Moșierul. „Dar eu sînt obișnuit să trăiesc mai bine!”

Argații. „Nu avem nimic împotriva, dar asta nu e treaba Noastră. Dacă poți să pui de o parte mai mult, n-ai decît. Doar nu vei fi vrînd ca Noi să Ne tocim cu un salariu mai mic pentru ca Tu să poți trăi în belșug!”

Moșierul. „Dar Vouă, oameni incuți, nu vă trebuie atît!”

Argații. „Ei bine, tocmai de aceea Noi vom lua ceva mai mult, pentru a Ne putea procura cultura, care ar putea să ne prindă bine și Nouă”.

Moșierul. „Dar dacă îi ruinați pe cei bogați, cine va mai ocroti artele și științele?”

Argații. „Fii pe pace, de asta va trebui să ne îngrijim cu toții împreună; Vom pune mină de la mină, ceea ce va da o sumă frumușică. De altfel, Voi, bogații, oricum nu mai cumpărați azi decît cărțile cele mai anoste, madone plîngărețe sau o pereche de sprintene piciorușe de balerină”.

Moșierul. „O, nefastă egalitate!”

Argații. „Nu, prea bunul nostru stăpîn, nici o egalitate. Noi vrem să primim numai atît cît valorăm, iar dacă Voi valorăți mai mult, veți primi, firește, mai mult. Noi nu cerem decît *prețul pe care îl merităm* și nădăduim să Ne arătăm vrednicie de prețul pe care îl Veți plăti”.

La sfîrșitul acestei capodopere a dramaturgiei, Sancho mărturisește că aici, în orice caz, „e nevoie” de „acordul unanim al argaților”. Cum se obține el, nu ni se spune. Aflăm

numai că argații nu intenționează să schimbe în vreun fel oarecare relațiile de producție și de schimb existente, ci vor numai să-l constrângă pe moșier să le dea lor suma de bani care reprezintă surplusul cheltuielilor lui în comparație cu cheltuielile lor. Pe bonomul nostru bine intenționat puțin îl interesează că, împărțit la întreaga masă a proletarilor, acest surplus ar da fiecăruia din ei o nimica toată și nu le-ar îmbunătăți cîtuși de puțin situația. Cărui stadiu al agriculturii îi aparțin acești eroici argați aflăm îndată după sfîrșitul dramei, cînd ei se transformă în „rîndași”. Ei trăiesc, așadar, în condițiile unui regim patriarhal, în care diviziunea muncii e încă foarte puțin dezvoltată și în care întregul lor complot își „va atinge obiectivul final” atunci cînd moșierul îl va duce pe purtătorul lor de cuvînt în saivanul oilor și îi va administra un număr oarecare de lovituri de bici, pe cînd în țările mai civilizate capitalistul tranșează chestiunea închizîndu-și întreprinderea pentru cîva timp și trimițînd pe muncitori „la plimbare”. Cît simț practic vădește în genere Sancho în toată construcția operei sale, cît de riguros se menține el în limitele verosimilității, se vede din originala sa idee de a organiza o grevă a argaților, și în special din ideea sa despre coaliția „servitoarelor”. Și ce naivitate să crezi că prețul cerealelor pe piața mondială va depinde de pretențiile de salariu ale acestor argați din estul Pomeraniei, și nu de raportul dintre cerere și ofertă! Cu adevărat zguduitoare este efectul surprinzătoarelor aprecieri făcute de argați în legătură cu literatura modernă, cu ultima expoziție de pictură și cu balerina la modă; aceste aprecieri te uimesc chiar și după întrebarea neașteptată a moșierului în legătură cu arta și știința. Părțile în litigiu se împrietenesc de îndată ce ating această temă literară, iar moșierul, pe care argații îl strînseseră cu ușa, uită pentru o clipă ruina care îl amenință, pentru a-și manifesta devotamentul față de artă și știință. Pînă la urmă răzvrățiții îl asigură de bunele lor intenții și caută să-l liniștească declarînd că nu sînt călăuziți nici de interese meschine, nici de tendințe subversive, ci de motive morale dintre cele mai pure. Ei nu cer decît să fie apreciați după merit și promit pe onoare și conștiință că vor merita un salariu mai ridicat. Toate acestea nu urmăresc decît să asigure fiecăruia ce e al Lui, cîștigul său cinstit și drept, „plăcerea dobîndită prin muncă cinstită”. Și, firește, nu putem cere acestor oameni de treabă să știe că salariul de care

este vorba aici depinde de situația pe piața muncii, și nu de revolta morală a citorva argați cunoscători de literatură.

Acești răzvrățiți din estul Pomeraniei sînt atît de modești, încît în pofida „acordului” lor „unanim”, care le deschide cu totul alte posibilități, ei preferă să rămînă argați ca mai înainte, dorința lor supremă fiind de a primi „un taler pe zi”. Este de aceea cu totul firesc că nu ei îl dăscălesc pe moșier, care e în mîna lor, ci moșierul îi dăscălește pe ei.

„Spiritul ferm” și „puternica conștiință de sine a argatului” se manifestă și în limbajul „ferm” și „tare” folosit de el și de tovarășii lui. „S-ar putea — fii pe pace — *va trebui* să ne îngrijim cu toții împreună — o sumă frumușică — prea bunul nostru stăpîn — n-ai decît”. Mai înainte în proclamație s-a spus: „la nevoie — ei bine — *intenționăm* și noi să producem — poate — s-ar putea, eventual etc.”. S-ar putea crede că argații l-au încălecat și ei pe faimosul bidiviu Clavileno*.

Așadar, întreaga „răzvrătire” zgomotoasă a lui Sancho al nostru se reduce în ultimă analiză la o grevă, dar la o grevă în înțelesul neobișnuit al cuvîntului, și anume la o grevă în maniera berlineză. În timp ce în țările civilizate grevele reale constituie întotdeauna o latură din ce în ce mai subordonată a mișcării muncitorești, pentru că unirea pe scară mai largă a muncitorilor duce la alte forme ale mișcării, Sancho încearcă să prezinte caricatura sa mic-burgheză de grevă ca ultima și cea mai înaltă formă a luptei istorice mondiale.

Valurile răzmeriței ne aruncă acum pe țarmul pămîntului făgăduinții, unde curge lapte și miere, unde fiecare izraelit evlavios șade sub smochinul său și unde au răsărit zorile împărăției milenare a „înțelegerii”.

III. Asociația

În capitolul despre răzvrătire am înfățișat mai întii cititorului fanfaronada lui Sancho și apoi am urmărit desfășurarea practică a „actului pur al egoistului împăcat cu el însuși”. Trecînd la capitolul „Asociația”, vom proceda invers: întii

* [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori:] În Franța se produce relativ mai mult decît în Pomerania de est. După Michel Chevalier, dacă repartizăm în mod egal asupra populației Franței întreaga producție anuală a țării, revin 97 de franci de cap de locuitor, ceea ce pentru o familie reprezintă...

vom cerceta instituțiile pozitive propuse de sfântul nostru și apoi vom examina în treacă iluziile lui cu privire la aceste instituții.

1. Proprietatea funciară

„Dacă nu mai vrem să lăsăm în mâinile proprietarilor funciari pământul, ci, dimpotrivă, vrem să *Ni-l însușim*, Ne unim în acest scop, formăm o *Asociație*, o *société*” (societate), „*care se proclamă proprietară*; dacă planul Nostru reușește, Ei încetează a mai fi proprietari funciari”. „Pământul” devine atunci „proprietatea cuceritorilor... Și acești indivizi, luați în masă, vor proceda cu pământul lor într-un mod tot atât de arbitrar ca și un individ izolat sau un așa-zis proprietăre”. Prin urmare, și în acest caz *proprietatea* continuă să existe, și chiar ca «*exclusivă*», întrucât *omenirea*, această mare societate, exclude pe *individ* de la proprietatea ei, dându-i, poate, ca recompensă, numai o parte din această proprietate cu titlul de arendă... Așa va rămîne și așa va fi, Bunul în care *toți* vor să-și aibă *partea* lor va fi luat individului care vrea să-l aibă numai pentru sine și va fi făcut *bun comun*. Fiind *bun comun*, fiecare își are în el *partea* sa și această parte este proprietatea sa. De altfel, și în vechile noastre relații o casă care aparține la cinci moștenitori este bunul lor comun; a cincea parte din venit este însă proprietatea fiecăruia dintre ei” (pag. 329, 330).

După ce vitejii noștri răzvrățiți au format o Asociație, o societate, și organizați astfel și-au cucerit o bucată de pământ, această „*société*”, această persoană juridică, „se proclamă *proprietară*”. Pentru evitarea oricărei nedumeriri, autorul adaugă imediat că „această societate *exclde* pe individ de la proprietate, dându-i poate, ca recompensă, numai o parte din această proprietate cu titlul de arendă”. În felul acesta, sfântul Sancho își însușește singur și atribuie și „Asociației” sale concepția sa despre comunism. Cititorul își va aminti, desigur, că, în ignoranța sa, Sancho le-a reproșat comuniștilor că ar vrea să transforme societatea într-o proprietară supremă de la care individul primește cu titlu de feudă „*avutul*” lui.

Este interesantă apoi perspectiva pe care Sancho o oferă oamenilor săi de a-și primi „*partea din bunul comun*”. Mai târziu, cu alt prilej, același Sancho, luînd atitudine tot împotriva comuniștilor spune următoarele: „Indiferent de împrejurarea că averea aparține colectivității, care îmi acordă și Mie o parte din această avere, sau că aparține unor posesori individuali, pentru Mine rămîne aceeași constrîngere, deoarece în ambele cazuri Eu nu am puterea de a face ceva”

* — proprietar. — *Nota Trad.*

(din care cauză chiar „masa în ansamblu” îi „ia” lui ceea ce nu vrea să-i lase în posesiune exclusivă, făcîndu-l astfel să simtă puterea voinței colectivității).

În al treilea rînd, regăsim aici iarăși „exclusivitatea” pe care a reproșat-o atît de des proprietății burgheze, plîngîndu-se că „lui nu-i aparține nici măcar jalnicul petic de pămînt pe care calcă”; el are mai curînd numai dreptul și posibilitatea de a vegeta pe acest petic în calitate de clăcaș nenorocit și asuprit.

În al patrulea rînd, Sancho își însușește aici sistemul feudelor pe care, spre marea sa supărare, l-a descoperit în toate formele de societate care au existat pînă acum în realitate sau numai în stadiu de proiect. „Societatea” cuceritorilor, născocită de el, se comportă cam așa cum s-au comportat „asociațiile” de germani semisălbatici care au cucerit provinciile romane și au instaurat acolo un sistem primitiv de feude, încă foarte îmbibat de vechile rînduiri de trib. Ea dă fiecărui individ, „ca recompensă”, un petic de pămînt. Pe treapta pe care se află Sancho și germanii din secolul al VI-lea, sistemul feudelor coincide încă, într-adevăr, în foarte mare măsură cu sistemul „recompenselor”.

Este de altfel de la sine înțeles că proprietatea de trib, pe care Sancho o pune aici din nou la loc de cinste, va trebui să ducă în scurt timp iarăși la relațiile actuale. Asta o simte și Sancho, care de aceea exclamă: „Așa va rămîne și” (splendid și!) „așa va fi”. Iar în încheiere, prin remarcabilul său exemplu cu casa stăpînită în indiviziune de cinci moștenitori, el dovedește că nici nu se gîndește să depășească cadrul vechilor noastre relații. Întregul său plan de organizare a proprietății funciare nu are decît un singur scop, și anume acela de a ne readuce pe un drum istoric ocolit la mic-burgheza arendă ereditară și la proprietatea familială din orașele imperiale germane.

În ceea ce privește relațiile noastre vechi, adică existente astăzi, Sancho și-a însușit numai absurditatea juridică potrivit căreia indivizii sau proprietarii ar proceda „în mod arbitrar” cu proprietatea funciară. În cadrul „Asociației”, acest „arbitrar” imaginar ar urma să fie continuat de „societate”. „Asociației” îi este *afit* de indiferent ce se va întîmpla cu pămîntul, încît „s-ar putea” ca „societatea” să arendeze indivizilor parcele, dar s-ar putea de asemenea să nu arendeze. Toate acestea sînt lucruri cu totul indiferente. — Sancho, bineînțeles, nu are de unde să știe că de o anumită organizare

a agriculturii este indisolubil legată o anumită formă de activitate, subordonată unei anumite trepte atinse în diviziunea muncii. Dar orice alt om își dă bine seama că micii țărani clăcași proiectați de Sancho sînt departe de a fi în situația ca „fiecare dintre ei să devină un Eu atotputernic” și că proprietatea lor asupra unui mizer petic de pămînt este departe de a semăna cu faimoasa „proprietate asupra tuturor lucrurilor”. În lumea reală, relațiile dintre indivizi depind de modul lor de producție, și de aceea acest „s-ar putea” al lui Sancho dă, poate, peste cap întreaga sa Asociație. „S-ar putea” însă sau, mai bine zis, nu încapă îndoială că aici iese la iveală adevărata concepție a lui Sancho despre relațiile din Asociație, și anume concepția că relațiile egoiste au la bază Sacrul.

Sancho ne înfățișează aici prima „instituție” a viitoarei sale Asociații. Răzvrătiții, care tindeau să devină „liberi de orice orînduire de stat”, „se orînduiesc singuri”, „alegîndu-și” un „regim” al proprietății funciare. Vedem că Sancho a avut dreptate că nu și-a făcut cine știe ce iluzii despre noile „instituții”. Totodată însă vedem că el deține un loc de frunte printre „talentele sociale” și „este neobișnuit de inventiv în domeniul instituțiilor sociale”.

2. Organizarea muncii

„Organizarea muncii privește numai muncile pe care alții le pot face pentru Noi, bunăoară tăierea vitelor, cultivarea pămîntului etc.; celelalte rămîn egoiste, căci, de pildă, nimeni nu poate să compună în locul Tău compozițiile Tale muzicale, să execute schițele Tale de tablouri etc. Nimeni nu poate să creeze operele lui Rafael în locul acestuia. Acestea din urmă sînt lucrările unui individ unic, și numai acest Unic le poate realiza, pe cînd cele dintîi pot fi numite lucrări *omenești*” (la pag. 356 ele sînt identificate cu lucrările „*de utilitate generală*”), „deoarece în ele rolul *specificului* este foarte redus și aproape *fiecare om* poate să învețe să le execute” (pag. 355).

„În privința muncilor omenesti este întotdeauna folositor să Ne înțelegem, pentru ca ele să nu absoarbă tot timpul nostru și toate forțele noastre, așa cum se întîmplă sub imperiul concurenței... Dar pentru cine să cîștigăm timp? Pentru ce îi trebuie omului mai mult timp decît e necesar pentru a-și reface forța de muncă epuizată? La aceasta comunismul nu dă nici un răspuns. Pentru ce îi trebuie? Pentru ca omul să se poată bucura de el însuși în calitate de Unic după ce-și va fi făcut datoria ca om” (pag. 356, 357).

„Prin muncă Eu pot îndeplini îndatoririle de președinte, ministru etc.; pentru aceste funcții nu se cere decît să posezi o cultură generală, adică o cultură accesibilă tuturor... Dar dacă este adevărat că fiecare poate să ocupe aceste funcții, în schimb numai forța unică, proprie numai Unicului, le imprimă, ca să spunem așa, viață și semnificație. Dacă cineva își îndeplinește îndatoririle nu ca un om oarecare, ci pune în îndeplinirea

lor forța unicității sale, el nu poate fi considerat plătit atunci când este retribuit numai ca funcționar sau ca ministru. Dacă și-a câștigat recunoștința Voastră și dacă vreți să Vă păstrați această forță a Unicului demnă de recunoștința Voastră, atunci nu trebuie să-l plătiți pur și simplu ca pe un om care îndeplinește numai ceva omenesc, ci ca pe unul care îndeplinește ceva unic" (pag. 362—363).

„Dacă ești în stare să procuri bucurie la mii de oameni, mii de oameni Te vor plăti pentru aceasta ; căci stă în puterea Ta să-ți încetezi activitatea și de aceea ei trebuie să-ți plătească pentru ea" (pag. 351).

„Nu se poate stabili un tarif general pentru retribuirea unicității Mele, așa cum se poate face pentru lucrările pe care Eu le îndeplinesc în calitate de om. Numai pentru acestea din urmă se poate stabili un tarif. N-aveți decît să stabiliți un tarif general pentru lucrări omenești, dar nu lipsiți unicitatea Voastră de ceea ce i se cuvine după merit" (pag. 363).

Ca exemplu de organizare a muncii în „Asociație" se citează, la pag. 365, brutăria publică despre care a mai fost vorba. În condițiile parcelării vandale presupuse mai sus, existența acestor instituții publice trebuie să fie o adevărată minune.

Mai întîi trebuie să fie organizată munca omenească și, prin aceasta, durata ei trebuie redusă în așa fel încît, după ce va fi isprăvit devreme lucrul, lucrătorul „să se poată bucura de el însuși în calitate de Unic" (pag. 357), pe cînd la pag. 363 „bucuria" unicului se reduce la câștigul său suplimentar. La pag. 363 manifestarea de viață a Unicului apare nu la urmă, nu după munca omenească ; aici se spune că și munca omenească poate fi îndeplinită în mod Unic, în care caz i se cuvine o retribuție suplimentară. Altfel, unicul, pe care îl interesează nu unicitatea sa, ci retribuția mai mare, ar putea să-și încuie în dulap unicitatea și, în ciuda societății, să se mulțumească cu rolul de om obișnuit, jucîndu-și totodată o festă sie însuși.

La pag. 356 munca omenească coincide cu cea de utilitate generală, iar la pag. 351 și 363 munca unică se manifestă tocmai prin faptul că este retribuită suplimentar ca muncă de utilitate generală sau cel puțin folositoare pentru mulți.

Prin urmare, organizarea muncii în „Asociație" constă în separarea muncii omenești de munca unică, în stabilirea unui tarif pentru cea dintîi și în cerșirea unui spor de retribuție pentru cea de-a doua. Acest spor este, la rîndul său, de două feluri, și anume un spor pentru executarea unică a muncii omenești și altul pentru executarea unică a muncii unice, ceea ce necesită o contabilitate foarte complicată, întrucît ceea ce ieri fusese muncă unică (bunăoară torsul unei canti-

tăți de fire de bumbac nr. 200) devine azi muncă omenească, iar executarea unică a muncilor omenești implică un permanent autospionaj în interesul propriu și un spionaj general în interesul public. Acest mare plan de organizare se reduce deci la o însușire cu totul mic-burgheză a legii cererii și ofertei în vigoare azi, lege de care s-au ocupat toți economiștii. Sancho ar putea să găsească încă la Adam Smith explicarea — iar la americanul Cooper formularea cantitativă — a legii potrivit căreia se stabilește prețul muncilor pe care el le consideră unice, bunăoară aceea a unei dansatoare, a unui eminent medic sau avocat. Economiștii mai noi au explicat pe baza acestei legi retribuirea mai înaltă a ceea ce ei numesc *travail improductif* *, și câștigul redus al muncitorilor agricoli cu ziua, precum și în genere toate inegalitățile de salarizare. Iată-ne deci, cu ajutorul lui Dumnezeu, reveniți la concurență, dar la o concurență atât de jalnică, încât Sancho poate să propună introducerea unui tarif, stabilirea salariului pe cale de lege, ca pe vremuri în secolul al XIV-lea și al XV-lea.

Trebuie să amintim de asemenea că ideea formulată aici de Sancho se întâlnește, ca ceva cu totul nou, și la d-l mesia dr. Georg Kuhlmann din Holstein.

Ceea ce Sancho desemnează aici prin denumirea de lucrări omenești, abstracție făcând de fanteziile sale birocratice, este tot una cu ceea ce în mod obișnuit se înțelege prin muncă mecanică și care, pe măsura dezvoltării industriei, trece tot mai mult asupra mașinilor. Este adevărat că în cadrul „Asociației”, dată fiind organizarea arătată mai sus a proprietății funciare, folosirea mașinilor este cu neputință, și de aceea țărani clăcași împăcați cu ei înșiși preferă să ajungă între ei la o înțelegere în privința acestor lucrări. Cît privește „președinții” și „miniștrii”, Sancho, *this poor localized being* **, cum ar spune Owen, vorbește despre ei judecând numai după mediul său înconjurător.

Ca de obicei, Sancho și de data aceasta o nimerește prost cu exemplele sale practice. El consideră, de pildă, că „nimeni nu poate să compună în locul Tău compozițiile Tale muzicale, să execute schițele Tale de tablouri. Nimeni nu poate să creeze operele lui Rafael în locul acestuia”. Sancho ar trebui să știe totuși că nu Mozart însuși, ci un altul a compus cea

* — muncă neproductivă. — *Nota Trad.*

** — această biată ființă extrem de mărginită. — *Nota Trad.*

mai mare parte a recviemului lui Mozart și l-a dus pînă la capăt¹⁴¹, că Rafael „a executat” cu mîna lui numai o mică parte din frescele sale.

El își închipuie că așa-zișii organizatori ai muncii¹⁴² au vrut să organizeze întreaga activitate a fiecărui individ, în timp ce tocmai ei fac o deosebire între munca direct productivă, care trebuie să fie organizată, și munca care nu este direct productivă. Cît privește aceste din urmă genuri de muncă, organizatorii, departe de a crede, cum își închipuie Sancho, că fiecare trebuie să îndeplinească munca lui Rafael, considerau numai că fiecare om în care zace un Rafael trebuie să aibă posibilitatea de a se dezvolta nestîngenit. Sancho își închipuie că tablourile lui Rafael au fost realizate de acesta independent de diviziunea muncii care exista la Roma pe vremea aceea. Dacă l-ar compara pe Rafael cu Leonardo da Vinci și cu Tizian, ar vedea în ce măsură operele celui dintîi au fost determinate de înflorirea de atunci a Romei, care s-a produs sub influența florentină, iar operele lui Leonardo de starea de lucruri din Florența, și, mai tîrziu, operele lui Tizian de dezvoltarea cu totul diferită a Veneției. Ca și oricare alt artist, Rafael a fost condiționat de progresul tehnic realizat în artă pînă la el, de organizarea societății, de diviziunea muncii din localitatea sa și, în sfîrșit, de diviziunea muncii în toate țările cu care localitatea sa avea legături. Dezvoltarea talentului unui individ ca Rafael depinde pe de-a-ntregul de cerere, care, la rîndul ei, depinde de diviziunea muncii și de condițiile de instruire a oamenilor, generate de această diviziune a muncii.

Proclamînd unicitatea muncii științifice și artistice, Stirner adoptă aici un punct de vedere mult mai înapoiat decît cel al burgheziei. De pe acum se consideră că este necesară organizarea acestei munci „unice”. Horace Vernet nu ar fi avut timp să creeze nici a zecea parte din tablourile sale dacă le-ar fi considerat ca o muncă „pe care o poate îndeplini numai acest Unic”. La Paris, cererea enormă de vodeviluri¹⁴³ și de romane a dus la o organizare a muncii în vederea producerii lor, organizare care în orice caz dă ceva mai bun decît concurenței ei „unici” din Germania. În astronomie, oameni ca Arago, Herschel, Encke și Bessel au considerat necesar să se organizeze în vederea unor cercetări în comun și numai după aceasta au obținut unele rezultate satisfăcătoare. În istoriografie, „Unicul” nu poate realiza absolut nimic, iar francezii, datorită organizării muncii, au întrecut de mult

toate celelalte națiuni și în acest domeniu. Este clar, de altfel, că toate aceste organizații, bazate pe diviziunea modernă a muncii, nu duc încă decît la rezultate foarte limitate și constituie un progres numai în comparație cu izolarea îngustă de pînă acum.

În afară de aceasta, trebuie să relevăm în mod special că Sancho confundă organizarea muncii cu comunismul și se miră chiar că „comunismul” nu-i dă nici un răspuns la îndoielile sale în ceea ce privește această organizare. La fel se miră un flăcău gascon de la țară că Arago nu e în stare să-i spună pe care stea și-a stabilit dumnezeu tronul.

Concentrarea exclusivă a talentului artistic la anumiți indivizi și, în consecință, înăbușirea lui în marea masă sînt o consecință a diviziunii muncii. Chiar dacă, în anumite condiții sociale, fiecare individ ar fi un pictor excelent, aceasta nu ar exclude nicidecum posibilitatea ca fiecare să fie și un pictor original, astfel că și aici deosebirea dintre munca „omească” și munca „unică” se reduce la o simplă absurditate. În orice caz, într-o organizare comunistă a societății dispăre subordonarea artistului față de mărjina locală și națională, izvorită exclusiv din diviziunea muncii, precum și izolarea artistului în cadrul unei anumite arte, fapt datorită căruia el este exclusiv pictor, sculptor etc., astfel încît însăși denumirea activității sale exprimă îndeajuns de clar mărjina dezvoltării sale profesionale și dependența sa de diviziunea muncii. Într-o societate comunistă nu există pictori, ci, cel mult, oameni care printre altele se ocupă și cu pictura.

Organizarea muncii așa cum o înțelege Sancho arată limpede că toți acești cavaleri filozofici ai „substanței” se mulțumesc pur și simplu cu fraze goale. Subordonarea „substanței” față de „subiect”, despre care toți vorbesc cu atîta emfază, reducerea „substanței”, care domină „subiectul”, la rolul unui simplu „accident” a acestui subiect, nu este altceva decît „vorbărie goală” *. De aceea ei dau dovadă de multă

* [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori :] Dacă Sancho ar fi vrut să-și ia în serios propriile sale fraze, el ar fi trebuit să examineze îndeaproape diviziunea muncii. Dar el s-a abținut cu prudență de la o astfel de examinare și a acceptat fără ezitare diviziunea muncii existentă astăzi, spre a o folosi pentru „Asociația” sa. Dacă s-ar fi ocupat mai îndeaproape de această chestiune, el ar fi descoperit, firește, că diviziunea muncii nu se desființează prin aceea că cineva „și-o scoate din cap”. Lupta filozofilor împotriva „substanței” și desconsiderarea totală cu care au tratat diviziunea muncii, această bază materială pe care a luat naștere fantoma substanței, dovedește numai că

prudență atunci cînd evită să examineze mai îndeaproape diviziunea muncii, producția materială și legăturile materiale, de care tocmai depinde subordonarea indivizilor față de anumite relații și genuri de activitate. La ei, în general, totul se reduce la a inventa noi fraze pentru interpretarea lumii existente, fraze care iau cu atît mai sigur caracterul unei fanfaronade ridicole, cu cît acești oameni își închipuie că se ridică deasupra acestei lumi și se află în opoziție cu ea. În această privință Sancho ne oferă un exemplu regretabil.

3. Banii

„Banii sînt o marfă, și anume un *mijloc* esențial sau o avere esențială, căci ei feresc averea de osificare, o mențin în stare lichidă și o fac să circule. Dacă cunoașteți un mijloc mai bun de schimb, foarte bine; totuși nici acela nu va fi altceva decît o varietate de bani” (pag. 364).

La pag. 353 banii sînt definiți ca „proprietate curentă sau care are curs”.

Așadar, în „Asociație” continuă să existe banii, această proprietate pur socială, dezbărată de tot ce e individual. Că Sancho este pe de-a-ntregul prizonierul concepțiilor burgheze, ne-o arată întrebarea sa cu privire la un mijloc mai bun de schimb. Întîi el presupune, așadar, că un mijloc de schimb este în genere necesar și apoi afirmă că nu cunoaște alt mijloc de schimb decît banii. Pe el nu-l interesează faptul că orice vas, orice drum de fier care servesc la transportarea mărfurilor sînt de asemenea mijloace de schimb. De aceea, pentru a vorbi nu despre mijloace de schimb în general, ci despre bani în special, el este nevoit să examineze și celelalte determinări ale banilor, și anume că ei sînt mijlocul de schimb curent, care are curs, că mențin proprietatea în stare lichidă etc. O dată cu aceasta se introduc și determinările economice pe care Sancho nu le cunoaște, dar care tocmai constituie esența banilor, și împreună cu ele se introduce și întreaga situație actuală, economia de clasă, dominația burgheziei etc.

Mai întîi însă aflăm cîte ceva despre desfășurarea foarte originală a crizelor de bani în Asociație.

Se naște întrebarea :

acești eroi nu se gîndesc, în fond, decît la nimicirea frazelor, și nicidecum la schimbarea relațiilor din care au rezultat în mod necesar aceste fraze.

„De unde să luăm bani?... Noi plătim nu cu bani, care ar putea să ne lipsească la un moment dat, ci cu averea noastră, căci numai datorită ei sintem oameni cu stare... Nu banii sint cauza răului de care suferiți, ci faptul că nu sinteți în stare să-i luați”.

Și acum povața morală :

„Arătați că sinteți un om cu stare, încordați-vă forțele și nu veți duce lipsă de bani, de banii Voștri, de bani de fabricație proprie... Află deci că tu ai atîția bani cită putere ai, căci Tu ai atita valoare cită Ți-ai dobîndit” (pag. 353, 364).

În puterea banului, în faptul că mijlocul general de schimb devine o forță de sine stătătoare atît față de societate cît și față de individ, se manifestă în general cît se poate de limpede faptul că relațiile de producție și de schimb au devenit de sine stătătoare. Ca de obicei, Sancho nu știe, prin urmare, absolut nimic despre legătura dintre relațiile bănești, de o parte, și întreaga producție și schimbul, de altă parte. Ca bunbürger, el menține liniștit banii, ceea ce, dată fiind concepția sa despre diviziunea muncii și organizarea proprietății funciare, nici nu ar putea să fie altfel. Puterea materială a banilor, care apare izbitor în crizele de bani și care pe micul-burghez „dornic de a cumpăra” îl apasă sub forma unei permanente lipse de bani este un fapt cît se poate de neplăcut și pentru egoistul împăcat cu el însuși. Pentru a ieși din încurcătură, egoistul nostru răstoarnă cu capul în jos concepțiile curente ale micului burghez, creînd astfel aparența că poziția indivizilor față de puterea banilor ar fi o chestiune care depinde numai de voința individului și de bunul său plac. Această întorsătură fericită îi oferă apoi prilejul de a ține micului burghez uluit și demoralizat de lipsa de bani o predică morală sprijinită pe sinonimie, etimologie și metafonie, înlăturînd astfel din capul locului orice întrebare jenantă despre cauzele lipsei de bani.

Criza de bani constă înainte de toate în faptul că dintr-o dată toate „averile” („Vermögen”) se depreciază în raport cu mijlocul de schimb și își pierd „puterea” („Vermögen”) asupra banilor. Criza izbucnește tocmai atunci cînd nu mai poți plăti cu „averea” ta și trebuie să plătești cu bani. La rîndul său, acest lucru nu se datorește faptului că intervine o lipsă de bani, cum își închipuie micul-burghez care își face o idee despre criză judecînd după mizeria sa privată, ci faptului că se manifestă deosebirea specifică dintre bani ca marfă generală, ca „proprietate curentă, care are curs”, și toate

celelalte mărfuri *speciale*, care încetează subit a mai fi o proprietate curentă. Evident că, de dragul lui Sancho, nu o să ne apucăm să examinăm aici cauzele acestui fenomen. Băcanilor lefteri și nemîngîiați, Sancho le oferă deocamdată consolarea că nu banii sînt cauza lipsei de bani și a întregii crize, ci faptul că ei nu sînt în stare să-i ia. Nu arsenicul e vinovat de moartea celui care l-a înghițit; vinovat este organismul său, care nu e în stare să digere arsenic.

Mai întii Sancho a definit banii ca avere esențială, și chiar *specifică*, ca mijloc general de schimb, ca bani în înțelesul obișnuit al cuvîntului, iar acum, văzînd ce dificultăți ar putea să rezulte de aici, el întoarce totul pe dos și, pentru a crea o aparență de putere personală, decretează că orice avere e bani. Dificultatea care apare în timpul crizei constă tocmai în faptul că „orice avere” încetează a fi „bani”. De altfel toate acestea se reduc la practica burghezului care acceptă ca plată „orice avere” atîta timp cît aceasta poate fi ușor transformată în bani și o refuză numai atunci cînd devine dificilă transformarea în bani a acestei „averi”, din care cauză el nici nu o mai consideră ca „avere”. Dificultatea care apare în timpul crizei constă, apoi, tocmai în faptul că Voi, micii-burhezi cărora li se adresează aici Sancho, nu mai puteți pune în circulație banii de fabricație proprie, polițele Voastre, pentru că Vi se cer bani pe care nu Voi i-ați făcut și din care nu se vede că V-au trecut prin mîină.

În fine, Stirner transformă deviza burgheză: Tu valorezi atît cîți bani ai, în deviza: Ai atîția bani cît valorezi, ceea ce în fond nu schimbă nimic, ci creează numai aparența unei puteri personale și exprimă obișnuita iluzie burgheză cum că fiecare e singur vinovat de faptul că nu are bani. În felul acesta Sancho spulberă clasicul dicton burghez: L'argent n'a pas de maître* și poate acum să se urce la amvon și să exclame: „Dovediți că sînteți oameni cu stare, încordați-vă forțele și nu veți duce lipsă de bani!”. Je ne connais pas de lieu à la bourse où se fasse le transfert des bonnes intentions**. La aceasta el ar fi putut să adauge: Obțineți credite, knowledge is power***, primul taler e mai greu de cîștigat decît ultimul milion, fiți cumpătați și economi, dar mai cu seamă nu vă înmulțiți prea mult etc., și atunci în loc de o

* — Banul nu are stăpin. — *Nota Trad.*

** — Nu cunosc vreun loc la bursă unde se negociază bunele intenții. — *Nota Trad.*

*** — a ști înseamnă a avea putere. — *Nota Trad.*

ureche 'de măgar el ar fi lăsat să i se vadă amîndouă. De altfel, la eroul nostru, pentru care fiecare este ceea ce poate fi și face ceea ce poate face, toate capitolele se încheie cu postulate morale.

Așadar, în Asociația stirneriană sistemul bănesc este pur și simplu actualul sistem bănesc, exprimat în limbajul apologetic și idilic-visător al unui mic-burghez german.

După ce în felul acesta Sancho a făcut paradă cu urechile măgarului său, Szeliga-Don Quijote se ridică în toată măreția sa și rostește un discurs solemn despre cavalerii rătăcitori moderni, cu care prilej banii se transformă și iau chipul Dulcineei din Toboso, iar fabricanții și comercianții luați en masse * se transformă în cavaleri, și anume în cavaleri de industrie. Discursul mai are și scopul secundar de a dovedi că, deoarece banii reprezintă un „mijloc esențial”, ei sînt de asemenea, „prin esența lor, fiică” **. Și, întinzînd mîna dreaptă, el a spus :

„Banii, iată de ce depinde fericirea și nefericirea. În perioada burgheză, ei înseamnă putere, pentru că sînt numai curțați ca o fată” (ingrijitoare de vite, per appositionem Dulcineea), „dar nimeni nu contractează cu ei o căsătorie indisolubilă. În concurență reinvie întregul romantism și cavalerism al strădaniilor pentru cucerirea unui obiect drag. Banii, obiect al dorului, sînt răpiți de îndrăzneții cavaleri de industrie” (pag. 364).

Acum Sancho este pe deplin lămurit de ce în perioada burgheză banii înseamnă putere, și anume în primul rînd pentru că de ei depinde fericirea și nefericirea, iar în al doilea rînd pentru că sînt o fată. El a aflat, apoi, de ce ar putea el să-și piardă banii ; pentru că o fată nu este legată de nimeni printr-o căsătorie indisolubilă. Acum bietul om știe cum stau lucrurile.

Szeliga, după ce a făcut astfel din burghez un cavaler, face acum din comunist un burghez, și anume un soț burghez :

„Cine are noroc duce mireasa acasă la el. Calicul are noroc, el o duce în casa lui, în societate, și-i ia fecioria. În casa lui, ea nu mai e mireasă, ci soție, și o dată cu fecioria dispăre și numele de fată. Ca gospodină, fecioara, întruchiparea banilor, se numește muncă — căci muncă este numele bărbatului — și este un bun al bărbatului. — Pentru completarea acestui tablou ar trebui adăugat că, la rîndul său, copilul muncii și al banilor este tot o fetișcană” („prin esența sa, fiică”) „necăsătorită”

* — în masă. — Nota Trad.

** Comp. „Sfînta familie” pag. 266. (Vezi K. Marx și F. Engels, Opere, vol. 2, E.S.P.L.P. 1958, pag. 188. — Nota Trad.)

(a auzit oare vreodată Szeliga ca o fetiță să iasă „căsătorită” din pîntecele mamei ?) „și deci bani” (după demonstrația de mai sus că toți banii sînt „o fată necăsătorită”, este evident că „toate fetele necăsătorite” sînt „bani”), — „deci bani, dar bani cu origine certă, care s-au născut din muncă, tatăl lor” (toute recherche de la paternité est interdite ¹⁴⁴). „Forma fetei, întreaga figură arată altfel” (pag. 364, 365).

Această poveste cu nuntă, înmormîntare și botez dovedește prin sine însăși destul de grăitor că este, „prin esența sa, fiica” lui Szeliga, și anume o fiică cu „origine certă”. Ea își are totuși cauza finală în ignoranța fostului său rîndaș, Sancho, ceea ce se vede limpede la urmă, cînd oratorul este din nou cuprins de îngrijorare în legătură cu „baterea” monedelor, arătînd prin aceasta că tot mai consideră banii metalici drept cel mai important mijloc de circulație. Dacă, în loc de a împleti banilor o cunună verde de fecioară ¹⁴⁵, el s-ar fi ocupat mai îndeaproape de relațiile lor economice, ar fi aflat că, fără a mai vorbi de efectele publice, de acțiuni etc., partea cea mai mare a mijloacelor de circulație o alcătuiesc polițele, în timp ce banii de hîrtie nu reprezintă decît o parte relativ foarte mică, iar banii metalici o parte și mai mică din aceste mijloace. În Anglia, de pildă, circulă de 15 ori mai mulți bani sub formă de polițe și bancnote decît sub formă metalică. Cît privește banii metalici, ei sînt determinați exclusiv de cheltuielile de producție, adică de muncă. De aceea migălosul proces stirnerian de procreație a fost aici cu totul de prisos. — Reflecțiile solemne făcute de Szeliga pe tema unui mijloc de schimb bazat pe muncă și totuși diferit de banii actuali, mijloc pe care pretinde că l-ar fi descoperit la unii comuniști, dovedesc o dată în plus naivitatea nobilei noastre perechi, care crede orbește tot ce citește.

Întorcîndu-se călare din această cavaleriească și „romantică” campanie de „curtare”, ambii eroi duc spre casă nu „norocul”, mai puțin încă „mireasa” și cu atît mai puțin „banii”; în cel mai bun caz, un „calic” îl aduce acasă pe celălalt.

4. Statul

Am văzut că în „Asociația” sa Sancho menține forma actuală a proprietății funciare, diviziunea muncii și banii, așa cum aceste relații există în reprezentarea micului-burghez. De la prima vedere este limpede că, pornind de la asemenea premise, Sancho nu se poate dispensa de stat.

Înainte de orice, proprietatea sa proaspăt dobândită va trebui să îmbrace forma proprietății legitime, juridice, garantate. Am văzut mai sus că

„bunul în care toți vor să-și aibă partea lor va fi luat individului care vrea să-l aibă numai pentru sine” (pag. 330).

Aici, prin urmare, voința tuturor este opusă voinței diferiților indivizi. Deoarece fiecare dintre egoiștii împăcați cu ei înșiși ar putea să nu fie de acord cu ceilalți și să intre astfel în acest conflict, voința colectivă trebuie să capete, în opoziție cu diferiții indivizi, o expresie proprie,

„și această voință este numită *voința statului*” (pag. 257).

Determinările ei devin acum determinări *juridice*. Îndeplinirea acestei voințe colective implică, la rîndul ei, măsuri de constrîngere și o forță publică.

„Asociațiile vor înmulți și în această privință” (în privința proprietății) „mijloacele individului și îi vor asigura proprietatea care îi este contestată” (adică vor garanta o proprietate garantată, adică o proprietate juridică, adică o proprietate pe care Sancho nu o stăpînește „în mod necondiționat”, ci o „primește ca feudă” de la „Asociație”) (pag. 342).

Se înțelege de la sine că o dată cu relațiile de proprietate se restabilește și întregul drept civil; de aceea Sancho însuși expune teoria convențiilor, de pildă, cu totul în spiritul juriștilor, precum se vede din cele ce urmează :

„Tot astfel nu importă nici faptul că Eu Mă privesc pe Mine însumi de o libertate sau alta, de exemplu, printr-un contract oarecare” (pag. 409).

Și pentru „a asigura” contractele „contestate”, el va trebui — „și nici asta nu importă” — să se supună iarăși unui tribunal și să suporte toate consecințele unui proces civil din zilele noastre.

Astfel, „furișîndu-ne din bezna nopții”, ne apropiem iarăși de relațiile existente, dar numai așa cum ele există în reprezentarea de pigmeu a micului-burghez german.

Sancho mărturisește :

„În privința libertății, nu există deosebiri esențiale între stat și Asociație. Așa cum statul nu e compatibil cu o libertate nelimitată, tot așa Asociația nu poate să apară și să existe fără o îngrădire multilaterală a libertății. Ingrădirea libertății este peste tot inevitabilă, căci nu te poți debarasa de toate; nu poți să zbori ca pasărea numai pentru că ai vrea să zbori ca ea etc... În cadrul Asociației va mai fi destulă nelibertate și

constrângere, căci scopul ei nici nu este libertatea, pe care, dimpotrivă, o jertfește de dragul specificului, dar numai de dragul *specificului*" (pag. 410, 411).

Lăsînd la o parte, deocamdată, comica distincție dintre libertate și specific, trebuie să relevăm că, în Asociația sa, Sancho și-a și sacrificat fără să vrea „specificul”, și aceasta în virtutea instituțiilor economice existente în Asociație. Ca un adevărat „credincios întru stat”, el vede îngrădiri numai acolo unde încep instituțiile politice. El lasă intactă vechea societate și, o dată cu ea, subordonarea indivizilor față de diviziunea muncii; în acest caz însă el nu poate evita ca diviziunea muncii și, în consecință, ocupația sa și situația sa în viață, care decurg din această diviziune, să-i impună un „specific” aparte. Dacă, de exemplu, îi va fi hărăzită soarta de a lucra la Willenhall¹⁴⁶ în calitate de calfă de lăcătuș, „specificul” impus lui va consta într-o scrîntire a șoldului, din care cauză va trebui „să-și tîrșească piciorul”; dacă „fantomă din titlul Cărții sale”¹⁴⁷ va trebui să trăiască în calitate de filatoare, „specificul” ei va consta în aceea că va avea genunchi anchilozăți. Chiar dacă Sancho al nostru va rămîne la vechea sa ocupație de țaran clăcaș, care i-a fost hărăzită încă de Cervantes și pe care acum o prezintă drept propria sa menire, la a cărei îndeplinire se simte chemat, chiar și în acest caz, datorită diviziunii muncii și ruperii orașului de sat, „specificul” său se va reduce la aceea că el va fi exclus de la orice legături cu lumea mare și, în consecință, de la orice cultură și de aceea va deveni un animal local și mărginit.

Astfel, datorită organizării sociale, malgré lui *, Sancho își pierde în asociație specificul său, dacă cu titlu de excepție vom considera aici specificul sinonim cu individualitatea. Faptul că, datorită organizării politice, el renunță acum și la libertatea sa este absolut consecvent și nu face decît să dovedească și mai limpede cît de zelos se străduiește el să introducă în Asociația sa rînduielile actuale.

Așadar, deosebirea esențială dintre libertate și specific constituie deosebirea dintre rînduielile actuale și „Asociație”. Am văzut mai sus cît de esențială este această deosebire. Probabil că majoritatea membrilor Asociației nu se vor sinchisi nici ei de această distincție și se vor grăbi să decreteze „debarasarea” de aceasta din urmă, iar dacă Sancho nu se

* — împotriva voinței sale. — *Nota Trad.*

va astîmpăra totuși, această majoritate îi va dovedi, pe baza propriei lui „Cărți”, în primul rînd, că nu există esențe, că esențele și deosebirea esențiale sînt întruchipări ale „Sacru-lui”; în al doilea rînd, că pe Asociație nu o interesează „natura lucrului” și „noțiunea de relație”, și, în al treilea rînd, că ea, majoritatea, nu se atinge cîtuși de puțin de specificul său, ci numai de libertatea lui de a-l manifesta. Ea îi va dovedi, poate, dacă el „va căuta să se debaraseze de orînduirea de stat”, că, întemnițîndu-l, aplicîndu-i lovituri, smulgîndu-i un picior, ea îi îngădește numai libertatea, că partout et toujours* el rămîne „specific” atîta vreme cît mai poate să manifeste fenomenele de viață ale unei moluște, ale unei stridii, ba chiar ale unui cadavru de broască galvanizat. După cum știm, majoritatea „va fixa un anumit preț” pentru munca lui și „nu-i va îngădui o valorificare într-adevăr liberă” (!) „a proprietății sale”, deoarece prin aceasta îi îngădește libertatea, dar nu și specificul. Toate aceste lucruri Sancho le reproșează statului la pag. 338. „Ce trebuie deci să facă” țăranul nostru clăcaș Sancho? „Să fie ferm și să nu țină seama de” Asociație (ibid.). Iar dacă va protesta împotriva îngădirilor care i-au fost impuse, majoritatea îi va obiecta că, atîta timp cît el posedă specificul de a declara libertățile drept specificuri, ea își ia libertatea să considere specificurile sale drept libertăți.

Așa cum sus-arătata deosebire dintre munca umană și munca unică nu a fost decît o jalnică însușire a legii cererii și ofertei, tot astfel, stabilind acum o deosebire între libertate și specific, Sancho nu face decît să-și însușească, într-o formă jalnică, raportul dintre stat și societatea civilă sau, cum spune d-l Guizot, dintre liberté individuelle** și pouvoir public***. Acest lucru e atît de adevărat, încît în cele ce urmează el poate copia aproape cuvînt cu cuvînt din Rousseau :

„Întelegerea pentru care fiecare om trebuie să sacrifice o parte din libertatea sa” se realizează „nu de dragul a ceva universal sau măcar de dragul unui alt om”; dimpotrivă, „Eu am acceptat-o numai din *egoism*. Cît privește însă sacrificiul, Eu nu sacrific decît ce nu se află în puterea Mea, adică nu sacrific absolut nimic” (pag. 418).

Aceasta este o calitate pe care țăranul clăcaș împăcat cu el însuși o împarte cu oricare alt țăran clăcaș, și în general

* — pretutindeni și totdeauna. — *Nota Trad.*

** — libertate individuală. — *Nota Trad.*

*** — forța publică. — *Nota Trad.*

cu orice individ care a trăit cîndva pe pămînt. Vezi de asemenea Godwin, „Political Justice”¹⁴⁸. — În treacăt fie spus, Sancho pare să posede specificul de a crede că la Rousseau indivizii încheie contractul de dragul universalului, ceea ce niciodată nu i-a trecut prin minte lui Rousseau.

De altfel o singură mîngîiere i-a mai rămas.

„Statul e *sacru*... Asociația însă... nu e sacră”. Și în aceasta constă „marea deosebire dintre stat și Asociație” (pag. 411).

Întreaga deosebire se reduce, așadar, la aceea că „Asociația” este statul modern real, în timp ce „Statul” nu este decît iluzia lui Stirner despre statul prusac, pe care el îl confundă cu statul în general.

5. Răzvrătirea

Sancho are atît de puțină încredere — și pe bună dreptate — în subtilele sale distincții între stat și Asociație, între sacru și nesacru, omenesc și unic, specific și libertate etc., încît în cele din urmă își caută salvarea în ultima ratio” a egoistului împăcat cu el însuși : în răzvrătire. De data aceasta însă el nu se răzvrătește împotriva lui însuși, cum afirma mai înainte, ci împotriva Asociației. Așa cum înainte el a căutat în Asociație răspuns la toate problemele, tot așa acum el îl caută în răzvrătire.

„Dacă comunitatea încalcă dreptul Meu, Eu Mă răzvrătesc împotriva ei și Îmi apăr proprietatea” (pag. 343).

Dacă răzmerița nu „reușește”, Asociația „il va exclude (întemnița, exila etc.)” (pag. 256, 257).

Sancho caută să-și însușească aici les droits de l'homme** din 1793, printre care se numără și dreptul la insurecție¹⁴⁹, un drept al omului care, firește, aduce roade amare celui care încearcă să uzeze de el după „propria” sa apreciere.

Așadar, întreaga Asociație a lui Sancho se reduce la următoarele. În timp ce mai înainte, în critica sa, el a privit relațiile existente numai prin prisma iluziei, acum, vorbind despre Asociație, el caută să studieze aceste relații după conți-

* — ultimul mijloc. — *Nota Trad.*

** — drepturile omului. — *Nota Trad.*

nutul lor real și să opună acest conținut iluziilor anterioare. În această încercare ignorantul nostru belfer trebuia, firește, să eșueze în mod lamentabil. În mod excepțional, el a încercat o dată să-și însușească „natura lucrului” și „noțiunea de relație”, dar nu a reușit să dezbare vreun lucru sau vreo relație de „spiritul a ceea ce e străin”.

Acum, după ce am cunoscut Asociația sub aspectul ei real, nu ne mai rămâne decât să examinăm reprezentările fanteziste pe care Sancho și le face despre ea, adică să examinăm religia și filozofia Asociației.

6. Religia și filozofia Asociației

Începem și aici cu punctul cu care am început mai sus caracterizarea Asociației. Sancho folosește două categorii: proprietate și avere; iluziile despre proprietate corespund în principal datelor pozitive cu privire la proprietatea funciară; cele care privesc averea corespund datelor referitoare la organizarea muncii și la sistemul bănesc în „Asociație”.

A. Proprietatea

Pag. 331. „Lumea îmi aparține”.

Interpretarea dreptului său de arendă ereditară asupra parcelei.

Pag. 343. „Eu sînt proprietarul tuturor lucrurilor de care am nevoie”, ceea ce nu este decît o parafrază idealizantă a ideii că nevoile sale sînt avutul său și că lucrurile de care are el nevoie ca țaran clăcaș sînt determinate de relațiile sale. În același mod economiștii afirmă că muncitorul este proprietarul tuturor lucrurilor de care are el nevoie ca muncitor. Vezi la Ricardo considerațiile cu privire la minimumul de salariu¹⁵⁰.

Pag. 343. „Acum însă totul îmi aparține”.

Urmează o arie muzicală în cinstea tarifului său de salarizare, a parcelei sale și a permanentei sale lipse de bani, în cinstea excluderii sale de la tot ce „societatea” nu vrea să lase în posesiunea sa exclusivă. Aceeași idee o găsim la pag. 327, unde este formulată astfel :

„Bunurile lui” (adică ale altuia) „sînt ale Mele și Eu dispun de ele, ca proprietar, în măsura puterii Mele”.

Acest puternic allegro marziale trece apoi într-o cadență lină și, scăzînd treptat, ajunge la pămînt; asta-i soarta obișnuită a lui Sancho :

Pag. 331 : „Lumea îmi aparține. Parcă voi” (comuniștii) „afirmați altceva prin teza voastră opusă : lumea aparține *tuturor*? Toți înseamnă Eu și încă un Eu etc.” (de pildă „Robespierre de exemplu, Saint-Just ș.a.m.d.”).

Pag. 415 : „Eu sint Eu și Tu ești Eu, dar... acest Eu în care Noi toți sintem egali este numai gîndul Meu... o generalitate” (Sacrul).

O variație practică pe această temă găsim la pag. 330, unde „indivizii ca totalitate” (adică toți) sînt opuși, ca forță regulatoare, „individului izolat” (adică sînt opuși Eului spre deosebire de toți).

În cele din urmă, aceste disonanțe se încheie printr-un acord final liniștitor, în care se spune că ceea ce Eu nu posed este în orice caz proprietatea unui alt „Eu”. În felul acesta, „proprietatea asupra tuturor lucrurilor” nu este decît interpretarea propoziției că fiecare stăpînește o proprietate exclusivă.

Pag. 336. „Dar proprietatea este proprietatea Mea numai dacă o stăpînesc necondiționat. În calitate de Eu necondiționat, Eu am proprietate, fac comerț liber”.

Noi știm deja că dacă în Asociație nu sînt respectate libertatea comerțului și necondiționarea, aceasta este numai o încălcare a libertății, dar nu și a specificului. „Proprietatea necondiționată” este o completare potrivită la proprietatea garantată, „asigurată” în cadrul Asociației.

Pag. 342. „După părerea comuniștilor, comunitatea trebuie să fie proprietară. Tocmai dimpotrivă, Eu sînt proprietar și nu fac decît să mă înțeleg cu ceilalți în ceea ce privește proprietatea Mea”.

La pag. 329 am văzut că „societatea se proclamă *proprietară*”, iar la pag. 330 am văzut-o „excluzînd pe *indivizi* de la proprietatea *lor*”. În general am văzut cum a fost introdus feudalismul de trib, cea mai rudimentară formă a orînduirii feudale. Conform pag. 416, „orînduirea feudală = lipsă de proprietate”, din care cauză, conform aceleiași pagini, „în Asociație și numai în Asociație este recunoscută proprietatea”, și anume pentru rațiunea suficientă „că aici nu mai există vreo ființă de la care să primim cu titlu de feudă avutul nostru” (ibid.). Cu alte cuvinte, în orînduirea feudală de pînă acum această „ființă” nu era altcineva decît suzeranul, iar

în Asociație ea va fi societatea. De aici reiese cel puțin un lucru, și anume că Sancho dispune de o proprietate „exclusivă”, dar nicidecum „asigurată”, în ceea ce privește cunoașterea „esenței” istoriei trecute.

În legătură cu pag. 330, potrivit căreia fiecare individ este exclus de la ceea ce societatea nu vrea să-i lase în posesiune exclusivă, precum și în legătură cu orînduirea de stat și cu ordinea de drept în Asociație, citim la pag. 369 :

„Numai ceea ce îți convine Ție să recunoști ca proprietate a altuia va fi proprietatea lui juridică, legitimă. De îndată ce încetează să-Ți convină Ție, ea devine pentru Tine lipsită de orice caracter legitim, iar întrucît privește dreptul absolut asupra ei îți vei bate pur și simplu joc de el”.

Prin aceasta Sancho stabilește faptul uimitor că ceea ce există în Asociație în virtutea unui drept ar putea să nu-i convină lui ; acesta este un drept incontestabil al omului. Dacă în „Asociație” va exista o instituție în genul vechilor parlamente franceze, atît de dragi lui Sancho, el va putea chiar să consemneze în scris și să depună la grefă împotrivirea lui lăuntrică, consolidîndu-se apoi cu gîndul că „nu te poți debarasa de toate”.

Toate aceste teze par a fi în contradicție una cu alta, precum și cu starea de lucruri existentă în „Asociație”. Cheia enigmei se află însă în ficțiunea juridică arătată mai sus, potrivit căreia, atunci cînd Sancho e exclus de la proprietatea stăpînită de alții, el, chipurile, nu face decît să ajungă la o înțelegere cu acești alții. Această ficțiune este expusă mai amănunțit în următoarele teze :

Pag. 369. „Acesta” (adică respectul față de proprietatea străină) „dispare atunci cînd Eu, cedînd altuia copacul amintit așa cum aș ceda altuia bastonul meu etc., nu-l consider din capul locului ca ceva străin Mie, deci ca ceva sacru. Dimpotrivă... el rămîne proprietatea Mea indiferent de termenul pentru care l-aș fi cedat altuia ; el este și rămîne al Meu. În averea bancherului Eu nu vîd nimic străin”.

Pag. 328. „Eu nu mă retrag intimidat în fața proprietății Tale și a proprietății Voastre, ci o *privesc* întotdeauna ca pe proprietatea Mea, care pentru Mine nu conține nimic demn de respect. Procedați la fel cu ceea ce Voi numiți proprietatea Mea ! Adoptînd acest *punct de vedere*, Ne vom înțelege cît se poate de bine unul cu altul”.

Dacă Sancho atentează la o proprietate străină și, potrivit statutelor Asociației, „i se trage” „o săpuneală zdravănă”, el va pretinde, bineînțeles, că „specificul” său este să fure, dar Asociația va decide totuși că Sancho și-a permis pur și simplu

o „libertate”. Și dacă Sancho e „liber” să pună mîna pe bunul altuia, Asociația are „specificul” de a-l condamna pentru aceasta la un număr de lovituri de bici.

Iată cum stă problema. După cum am văzut, proprietatea burgheză, și în special proprietatea mic-burgheză și mica proprietate țărănească, continuă să existe în „Asociație”. Se schimbă numai *interpretarea*, „*punctul de vedere*”, și tocmai de aceea Sancho pune mereu accentul pe „respect”. „Înțelegerea” se realizează datorită faptului că această nouă filozofie a respectului ajunge să se bucure de respectul întregii Asociații. Această filozofie constă, în primul rînd, în aceea că orice relație — fie că e determinată de condiții economice, fie că e creată prin constrîngere directă — este considerată ca o relație de „înțelegere”; în al doilea rînd, în ideea fantezistă că întreaga proprietate a celorlalți le-a fost acordată de Noi și că rămîne a lor numai atîta timp cît nu vom fi în stare să le-o luăm, iar dacă nu vom fi niciodată în stare să facem acest lucru, tant mieux * ; în al treilea rînd, în faptul că în teorie Sancho și Asociația sa își garantează unul altuia nerespectarea reciprocă, pe cînd în practică, cu ajutorul bîtei, Asociația „ajunge la o înțelegere” cu Sancho ; și, în fine, în faptul că această „înțelegere” e o vorbă goală, deoarece fiecare știe că ceilalți nu au acceptat-o decît cu gîndul ascuns de a o încălca la cel dintîi prilej. În proprietatea Ta Eu văd ceva ce e al Meu și nu al tău ; dat fiind că fiecare Eu face la fel, toate Eurile văd în ea *generalul* și în felul acesta ajungem la interpretarea filozofică germană modernă a proprietății private obișnuite, aparte și exclusive.

De filozofia Asociației cu privire la proprietate țin, printre altele, și următoarele curiozități care decurg din sistemul lui Sancho :

Potrivit pag. 342, în Asociație poți dobîndi proprietate cu ajutorul lipsei de respect ; potrivit pag. 351, „Noi toți ne scaldăm în belșug” și Eu „n-am decît să întind mîna”, pe cînd în realitate întreaga Asociație ne amintește de cele șapte vaci slabe ale faraonului ; și, în fine, Sancho „nutrește idei” care „se găsesc înscrise în Cartea lui”, ceea ce este cîntat la pag. 374 în neasemuita odă către el însuși, confecționată după modelul celor trei ode către Schlegel, scrise de Heine :¹⁵¹ „*Tu, Tu care nutrești idei ca cele aflate în Cartea Ta — ce absurditate !*”. Acesta e imnul pe care Sancho și-l adresează

* — cu atît mai bine. — *Nota Trad.*

dinainte sie însuși și în privința căruia Asociația „va ajunge” ulterior „la o înțelegere” cu el.

În sfârșit, chiar și fără „înțelegere”, e de la sine înțeles că în Asociație proprietatea în înțelesul neobișnuit, despre care am vorbit și în observațiile noastre cu privire la „Fenomenologie”, este acceptată în calitate de mijloc de plată, ca „proprietate curentă” și „care are curs”. Cît privește faptele simple, de exemplu, faptul că Eu nutresc simpatii, că Eu vorbesc cu alții, că Mi se amputează (respectiv mi se smulge) un picior, Asociația va fi, firește, de acord că „sentimentul trăit de ființe care simt este și el al Meu, este o proprietate” (pag. 387), și că urechile și limbile străine, ca și relațiile mecanice, sînt și ele proprietatea Mea. În felul acesta, în cadrul Asociației acumularea de bogății va consta mai ales în transformarea tuturor relațiilor în relații de proprietate cu ajutorul unei parafraze ușoare. Acest nou mod de a exprima „calamități” care bîntuie deja astăzi este în Asociație un „mijloc esențial sau o avere” („Vermögen”) și va reuși, desigur, să acopere deficitul de mijloace de trai care, avînd în vedere „talentele sociale” ale lui Sancho, se va ivi în mod inevitabil.

B. Averea (Vermögen)

Pag. 216 : „Fiecare din Voi să devină un *Eu atotputernic!*”

Pag. 353 : „Gîndește-Te la sporirea averii Tale!”

Pag. 420 : „Nu uitați valoarea darurilor Voastre”,

„Nu diminueați prețul lor”,

„Nu Vă lăsați constrinși să coborîți prețul”,

„Nu ascultați pe cei care Vă spun că marfa Voastră nu-și valorează prețul”,

„Nu Vă faceți de batjocură cerînd prețuri derizorii”,

„Urmați exemplul celor curagioși” etc.!

Pag. 420 : „Realizați valoarea proprietății Voastre!”

„Realizează-Ți propria Ta valoare!”

Aceste mici sentințe morale, pe care Sancho le-a învățat de la vreun negustoraș evreu din Andaluzia în timp ce acesta își dăscălea fiul transmițîndu-i norme de viață și reguli comerciale și pe care acum le scoate din desagă, constituie principala avere a Asociației. La baza tuturor acestor propoziții stă marea teză de la pag. 351 :

„Tot ceea ce ești în stare să faci este averea ta” *.

* În limba germană cuvîntul „Vermögen” are două înțelesuri : avere, stare, și capacitate, puțință. — *Nota Trad.*

Această teză sau nu are nici un sens, fiind o tautologie, sau este un nonsens. E tautologie dacă înseamnă: ceea ce ești în stare să faci ești în stare să faci. E nonsens dacă Vermögen nr. 2 trebuie să exprime Vermögen „în înțelesul obișnuit”, adică avere în sensul comercial, cu alte cuvinte dacă este bazată pe această asemănare etimologică. Coliziunea constă tocmai în faptul că se cere capacității mele altceva decât poate realiza, de exemplu capacității mele de a face versuri i se cere să știe să facă bani din aceste versuri. Capacității mele i se cere ceva care nu e nicidecum produsul specific al acestei capacități particulare, i se cere un produs care depinde de relații străine, nesubordonate capacității mele. În cadrul Asociației, această dificultate urmează să fie înlăturată cu ajutorul sinonimiei etimologice. După cum vedem, belferul nostru egoist țintește să ocupe un post important în Asociație. De altfel dificultatea e numai aparentă. În maniera solemnă și prolixă care îl caracterizează pe Sancho ni se oferă aici obișnuita maximă sau deviză burgheză: anything is good to make money of*.

C. Morală, relații, teoria exploatării

Pag. 352. „Procedați în mod egoist atunci cind Vă considerați reciproc nu ca posedanți și nici ca muncitori sau calici, ci ca o parte a averii Voastre, ca *subiecte utile*. Atunci nu Veți da nimic nici posedantului, proprietarului pentru avutul lui, nici Celui ce muncește, ci numai Celui care Vă este de trebuință. Ne trebuie un rege? se întreabă locuitorii Americii de Nord și își răspund: Pentru Noi, atit el cit și munca lui nu fac două parale”.

Dimpotrivă, la pag. 229, el reproșează „perioadei burgheze”:

„În loc să fiu luat așa cum sînt, se iau în considerație numai proprietatea Mea, însușirile Mele, și se încheie cu Mine o căsătorie numai de dragul bunurilor Mele, ca și cum căsătoria se încheie cu ceea ce am, nu cu ceea ce sînt”.

Cu alte cuvinte, se ia în considerare numai ceea ce Eu reprezintă pentru ceilalți, utilitatea Mea; sînt tratat ca subiect util. Sancho scuipe în fîntîna „perioadei burgheze” pentru ca în Asociația sa să fie singurul care să poată bea din ea.

Dacă în societatea de azi indivizii se consideră reciproc drept posedanți, drept muncitori și, dacă așa vrea Sancho,

* — din orice poți face bani. — *Nota Trad.*

drept calici, aceasta nu înseamnă decît că ei se consideră reciproc ca niște subiecte utile, lucru de care se poate îndoi numai un individ inutil ca Sancho. Capitalistul care îl „consideră” pe muncitor „ca muncitor” îl ia în seamă numai pentru că are nevoie de muncitori ; la fel se comportă și muncitorul față de capitalist, așa cum de altfel și americanii, după spusele lui Sancho (păcat că nu a indicat din ce sursă a luat el acest fapt istoric), nu au nevoie de rege numai *pentru că* nu au nevoie de el *ca muncitor*. Exemplul lui Sancho este, ca de obicei, cît se poate de nereușit, întrucît în realitate demonstrează exact contrarul a ceea ce a vrut să demonstreze Sancho.

Pag. 395 : „Pentru Mine Tu nu ești nimic altceva decît hrană, întocmai cum și pe Mine Tu mă consumi ca pe o hrană. Între noi nu există decît o singură relație : aceea a utilității, a folosului”.

Pag. 416. „Nimeni nu este pentru Mine o persoană demnă de respect, nici chiar aproapele Meu ; ca și celelalte *ființe*” (1), „el este pur și simplu un *obiect* față de care Eu am sau nu am solicitudine, un obiect interesant sau neinteresant, un subiect util sau inutil”.

Relația de „utilitate”, care în Asociație trebuie să fie *unica* relație dintre indivizi, este transformată imediat, cu ajutorul unei parafraze, în „consumare” reciprocă. „Creștinii desăvirșiți” ai Asociației mănîncă, firește, și ei o cină ; dar nu mănîncă împreună, ci se mănîncă unii pe alții.

În ce măsură această teorie a exploatării reciproce, pe care Bentham a dezvoltat-o pînă la saturație, a putut fi considerată încă la începutul acestui secol ca o etapă depășită a secolului trecut, ne-o dovedește Hegel în „Fenomenologia” sa. Vezi acolo capitolul „Lupta iluminismului împotriva superstiției”, unde teoria utilității este înfățișată ca ultim rezultat al iluminismului. Reducerea, vădit absurdă, a multiplelor relații dintre oameni la o *singură* relație, la relația de utilitate, această abstracție în aparență metafizică provine din faptul că în societatea burgheză modernă toate relațiile sînt practic subordonate unei singure relații, abstracției relații bănești-mercantile. Această teorie a apărut o dată cu Hobbes și cu Locke, în perioada primei și a celei de-a doua revoluții engleze, aceste prime bătălii în care burghezia și-a cucerit puterea politică. La autorii economiști ea se întilnește, firește, și mai înainte, ca o premisă tacită. Știința propriu-zisă a acestei teorii a utilității este economia politică ; adevăratul ei conținut ea și-l capătă la fiziocrați⁸⁹, primii care au transformat economia politică într-un sistem. Încă la Helvétius și la

Holbach întilnim o idealizare a acestei doctrine, idealizare care corespunde întru totul rolului opoziționist al burgheziei franceze înainte de revoluție. La Holbach întreaga activitate a indivizilor în relațiile lor reciproce, ca, de pildă, vorbirea, iubirea etc., sînt înfățișate ca relații de utilitate și de utilizare. Relațiile reale presupuse aici sînt deci vorbirea, iubirea, manifestări bine determinate ale unor însușiri bine determinate ale indivizilor. Dar aceste relații nu posedă aici semnificația *specifică* care le este proprie, ci servesc drept expresii și manifestare a unei a treia relații, substituită lor, și anume a *relației de utilitate sau de utilizare*. Această *parafrazare* încetează să fie absurdă și arbitrară numai atunci cînd pentru individ aceste relații nu au o valoare în sine, ca manifestări de sine stătătoare, ci ca deghizări, dar nu ca deghizări ale categoriei utilizare, ci ale unui al treilea scop real și ale unei a treia relații, care se numește relație de utilitate.

Mascarada verbală are un sens numai atunci cînd este expresia inconștientă sau conștientă a unei mascarade reale. În cazul nostru, relația de utilitate are un sens precis, și anume acela că eu obțin un folos cauzînd altuia un prejudiciu (*exploitation de l'homme par l'homme* *) ; apoi, în acest caz, folosul pe care îl trag dintr-o relație este în genere străin acestei relații, așa cum mai sus, vorbind despre capacitate, am văzut că de la fiecare capacitate se cere un produs care îi este străin ; aceasta este o relație determinată de relațiile sociale, și tocmai ea este relația de utilitate. Toate acestea se întîmplă în realitate la burghez. Pentru el există o *singură* relație care are valoare în sine, și aceasta este relația de exploatare ; toate celelalte relații există pentru el numai în măsura în care le poate subordona acestei relații unice, și chiar acolo unde are de-a face cu relații care nu pot fi direct subordonate relației de exploatare, el i le subordonează cel puțin în închipuirea sa. Expresia materială a acestui folos o constituie banii, reprezentantul valorii tuturor lucrurilor, oamenilor și relațiilor sociale. De altfel, de la prima ochire se vede că categoria „utilizare” este mai întîi abstrasă din relațiile reale pe care le am cu alți oameni și nicidecum din reflexie sau din simplă voință, iar după aceea, cu ajutorul unei metode pur speculative, relațiile acestea sînt prezentate, dimpotrivă, drept realitatea zisei categorii, pe care am abstras-o chiar din ele. Exact în același mod și cu același drept, Hegel

* — exploatarea omului de către om. — *Nota Trad.*

a prezentat toate relațiile ca relații ale spiritului obiectiv. Teoria lui Holbach este, așadar, iluzia filozofică, istoricește justificată, cu privire la burghezia care se afla în ascensiune pe atunci în Franța și a cărei dorință de exploatare mai putea fi prezentată ca dorință de dezvoltare deplină a indivizilor în cadrul unor relații eliberate de vechile cătușe feudale. De altfel, eliberarea, așa cum o concepe burghezia, adică concurența, a fost într-adevăr pentru secolul al XVIII-lea singurul mod posibil de a deschide în fața indivizilor un nou câmp de dezvoltare mai liberă. Proclamarea teoretică a conștiinței corespunzătoare acestei practici burgheze, a conștiinței exploatării reciproce, drept relație generală între toți indivizii a fost de asemenea un fățiș și îndrăzneț pas înainte, un act care a pus în lumină și a dezvăluit sensul profan al învelișului politic, patriarhal, religios și idilic al exploatării din timpul feudalismului, înveliș care corespundea formei de exploatare din acea vreme și care a fost sistematizat în special de către teoreticienii monarhiei absolute.

Chiar dacă, în „Cartea” sa, Sancho ar fi făcut ceea ce au făcut Helvétius și Holbach în secolul trecut, anacronismul ar fi fost la fel de ridicol. Am văzut însă că în locul egoismului burghez activ el a pus un egoism fanfaron, împăcat cu el însuși. Singurul lui merit, și acela fără voia și fără știrea lui, este acela de a fi exponentul năzuințelor micilor-burghezi germani din ziua de azi, care tind să devină burghezi. Este cât se poate de firesc faptul că meschinăriei, timidității și mărginirii, precum și manifestărilor practice ale acestor bürgeri le corespunde manifestarea zgomotoasă, șarlatanească și plină de fanfaronadă a „Unicului” printre reprezentanții lor filozofici; adevăratelor relații ale acestor bürgeri le corespunde întru totul faptul că ei nici nu vor să știe de teoreticianul lor palavragiu, care la rîndul lui nu știe nimic despre ei, că ei sînt în dezacord unul cu celălalt și că el este nevoit să predice egoismul împăcat cu el însuși. Poate că acum Sancho își dă seama cu ce cordon ombilical e legată „Asociația” sa de Uniunea vamală germană¹⁵².

Succesele teoriei utilității și a exploatării, precum și diferitele ei faze, sînt strîns legate de diferitele perioade de dezvoltare a burgheziei. Prin conținutul ei real, la Helvétius și la Holbach această teorie nu a depășit niciodată prea mult cadrul unei parafrazări a modului de exprimare al autorilor din timpurile monarhiei absolute, nefiind decît un alt mod de exprimare, mai mult o dorință de a reduce toate relațiile la rela-

ția de exploatare, de a explica relațiile dintre oameni prin nevoile lor materiale și prin modul de satisfacere a acestora, mai mult dorință decît înfăptuire propriu-zisă. Sarcina a fost pusă. Hobbes și Locke au avut sub ochii lor atît dezvoltarea de pînă atunci a burgheziei olandeze (amîndoi au trăit un timp în Olanda) cît și primele acțiuni politice prin care burghezia engleză a spart cadrul mărginirii locale și provinciale, precum și un stadiu relativ dezvoltat al manufacturii, al comerțului maritim și al colonialismului. Cele spuse aici sînt valabile în special în ceea ce îl privește pe Locke, ale cărui lucrări au fost scrise în prima perioadă a economiei politice engleze, în perioada nașterii societăților pe acțiuni, a Băncii Angliei și a supremației maritime a Angliei. La ei, și mai ales la Locke, teoria exploatării este încă nemijlocit legată de un conținut economic.

Helvétius și Holbach au avut în fața lor nu numai teoria engleză și dezvoltarea de pînă atunci a burgheziei olandeze și engleze, ci și burghezia franceză care mai lupta încă pentru libera ei dezvoltare. Spiritul comercial care caracterizează întregul secol al XVIII-lea cuprinsese, sub forma speculei, mai ales în Franța, toate clasele societății. Dificultățile financiare ale guvernului și, decurgînd de aici, controversesele cu privire la impozite preocupau încă de pe atunci întreaga Franță. La aceasta s-a mai adăugat faptul că în secolul al XVIII-lea Parisul a fost singurul oraș de însemnătate mondială, singurul oraș în care aveau loc contacte personale între oameni aparținînd tuturor națiunilor. Aceste premise, unite cu caracterul mai universal care este în genere propriu francezilor, au imprimat teoriei lui Helvétius și Holbach coloritul ei universal specific, luîndu-i însă, totodată, conținutul economic pozitiv pe care îl mai găsim la englezi. Teoria care la englezi nu a fost decît simpla constatare a unui fapt devine la francezi un sistem filozofic. Această concepție generală, lipsită de conținut pozitiv, așa cum o găsim la Helvétius și la Holbach, este esențialmente deosebită de bogăția de conținut pe care o întîlnim pentru prima oară la Bentham și la Mill. Prima corespunde burgheziei militante, încă nedezvoltate, a doua burgheziei dominante, pe deplin dezvoltate.

Conținutul teoriei exploatării, neglijat de Helvétius și de Holbach, a fost dezvoltat și sistematizat de fiziocrați, contemporanii lui Holbach; deoarece însă aceștia din urmă se bazează pe relațiile economice nedezvoltate din Franța, unde mai dăinuia feudalismul, în cadrul căruia proprietatea funciară

juca rolul principal, ei au rămas în așa măsură prizonierii concepțiilor feudale încît considerau proprietatea funciară și munca agricolă drept [forța productivă] care determină întreaga structură a societății.

Dezvoltarea ulterioară a teoriei exploatării s-a datorat în Anglia lui Godwin, dar în special lui Bentham, care treptat, pe măsură ce burghezia se afirma mai puternic atît în Anglia cît și în Franța, a reintrodus conținutul economic neglijat de francezi. „Political justice” a lui Godwin a fost scrisă în timpul terorii, iar lucrările principale ale lui Bentham au fost scrise în timpul revoluției franceze și după ea, paralel cu dezvoltarea mării industrii în Anglia. Unirea deplină a teoriei utilității cu economia politică o găsim, în cele din urmă, la Mill.

Economia politică, de care pînă atunci se ocupaseră fie financiar, bancheri și negustori, adică în general oameni care aveau de-a face direct cu relațiile economice, fie oameni cu o cultură universală, ca Hobbes, Locke, Hume, pentru care ea reprezenta o ramură a cunoașterii enciclopedice, — economia politică a fost ridicată la rangul de știință aparte abia de către fiziocrați și începînd de la ei a fost tratată ca atare. Ca disciplină științifică aparte, ea a inclus în sfera ei celelalte relații — politice, juridice etc. — în măsura în care le-a redus la relații economice. Dar ea considera că această subordonare a tuturor relațiilor față de ea constituie numai un singur aspect al acestor relații, și de aceea le-a lăsat, în tot ce privește restul, o anumită semnificație de sine stătătoare și în afara economiei politice. Subordonarea completă a tuturor relațiilor existente față de relația de utilitate, ridicarea necondiționată a acestei relații de utilitate la rangul de conținut unic al tuturor celorlalte relații se întîlnește pentru prima oară la Bentham, la care, după revoluția franceză și după dezvoltarea mării industrii, burghezia nu mai apare ca o clasă aparte, ci ca acea clasă ale cărei condiții de existență sînt condițiile de existență ale întregii societăți.

După ce au fost epuizate parafrazele sentimentale și morale care formau la francezi întregul conținut al teoriei utilității, pentru dezvoltarea ulterioară a acestei teorii nu a mai rămas decît să se răspundă la întrebarea în ce mod este posibilă folosirea, exploatarea indivizilor și a relațiilor. Între timp economia politică a răspuns la această întrebare, așa încît singurul pas înainte care mai putea fi făcut se rezuma la introducerea conținutului economic în această teorie. Pasul

acesta l-a făcut Bentham. Dar în economia politică fusese enunțată deja ideea că principalele relații de exploatare sînt determinate de producție în ansamblul ei, independent de voința indivizilor, care le găsesc gata existente. De aceea teoriei utilității nu i-a rămas alt obiect de reflecții speculative decît poziția diferiților indivizi față de aceste principale relații sociale, exploatarea privată a lumii existente de către indivizi. În această privință, Bentham și școala lui s-au lansat în lungi considerații morale. Datorită acestui fapt, întreaga critică a lumii existente, așa cum a făcut-o teoria utilității, a căpătat și ea un orizont limitat. Închisă în cercul condițiilor burgheze, ea a fost în stare să critice numai relațiile care rămăseseră dintr-o epocă anterioară și care frînau dezvoltarea burgheză. De aceea, deși teoria utilității stabilește o legătură între toate relațiile existente și cele economice, ea o face însă numai într-un mod limitat.

Teoria utilității a avut de la bun început caracterul unei teorii a utilității generale; totuși, din acest punct de vedere ea a căpătat un conținut abia atunci cînd au început să fie examinate relațiile economice, în special diviziunea muncii și schimbul. În cadrul diviziunii muncii, activitatea particulară a individului devine o activitate de utilitate generală; în concepția lui Bentham, utilitatea generală se reduce la aceeași utilitate generală care se manifesta în genere în cadrul concurenței. Prin includerea relațiilor economice de rentă funciară, profit și salariu, au început să fie examinate și relații de exploatare determinate ale diferitelor clase, deoarece modul de exploatare depinde de situația socială a exploatatorului. Pînă aici teoria utilității a putut să se sprijine pe anumite fapte sociale; de aici încolo însă considerațiile ei despre modul exploatării se reduc la o înșirare goală de fraze moralizatoare.

Conținutul economic a transformat treptat teoria utilității într-o simplă apologie a existentului, într-o încercare de a demonstra că, în condițiile existente, relațiile actuale dintre oameni ar fi cele mai avantajoase și mai general-utile. Ea are un asemenea caracter la toți economiștii moderni.

Dar dacă teoria utilității a avut cel puțin avantajul de a fi indicat legătura existentă între toate relațiile date și bazele economice ale societății, la Sancho ea a pierdut orice conținut pozitiv; ignorînd toate relațiile reale, ea se reduce la iluzia deșartă a bürgerului cu privire la „abilitatea” cu care își închipuie el că exploatează lumea. De altfel, chiar și în

această formă diluată, Sancho se ocupă de teoria utilității numai în foarte puține locuri; după cum am văzut, aproape întreaga „Carte” este plină de egoismul împăcat cu el însuși, adică de iluzia cu privire la această iluzie a micului-burghez. Și, după cum vom vedea mai târziu, chiar și aceste puține pasaje Sancho le transformă pînă la urmă în fraze goale.

D. Religia

„În această comunitate” (și anume cu alți oameni) „Eu nu văd absolut nimic altceva decît o multiplicare a forței Mele, și Eu o mențin numai atît timp cît ea este forța Mea multiplicată” (pag. 416).

„Eu nu mă mai umilesc în fața nici unei forțe și *îmi dau seama* că toate forțele sînt numai forța Mea, pe care trebuie să mi le supun îndată, dacă amenință să devină o forță potrivnică Mie sau mai presus de Mine; nici una dintre ele nu are voie să fie altceva decît unul dintre mijloacele Mele de care am nevoie pentru a-Mi croi drum”.

Eu „*văd, eu îmi dau seama*”, eu „*trebuie să mi le supun*”, forța „nu are voie să fie altceva decît unul dintre mijloacele Mele”. Ce înseamnă aceste deziderate morale și în ce măsură corespund ele realității s-a văzut atunci cînd am analizat teoria „Asociației”. De această iluzie cu privire la forța sa se leagă și iluzia că în Asociație dispăre „substanța” (vezi „Liberalismul umanitar”) și că relațiile dintre membrii Asociației nu iau niciodată o formă precisă, opusă diferiților indivizi.

„Asociația, gruparea, această grupare mereu fluidă a tuturor elementelor... De bună seamă că și din asociație poate să se nască o societate, dar numai așa cum dintr-un act de gîndire se naște o idee fixă... Dacă o asociație s-a cristalizat sub forma unei societăți, ea a încetat să fie o grupare; căci gruparea este o neconținută acțiune de grupare de Sine; asociația devine ceva unit, cadavrul asociației sau al grupării; ea devine societate... Asociația nu are la bază nici legături naturale, nici legături spirituale” (pag. 294, 408, 416).

Cît privește „legăturile naturale”, în ciuda „împotrivirii lăuntrice” a lui Sancho ele există în Asociație sub forma gospodăriei țaranului clăcaș, a organizării muncii etc. Tot astfel există în ea și „legături spirituale” sub forma filozofiei lui Sancho. În rest, e suficient să ne referim la ceea ce am spus de repetate ori, inclusiv în capitolul referitor la Asociație, despre autonomizarea relațiilor față de indivizi, bazată pe diviziunea muncii.

„Într-un cuvînt, societatea e *sacră*, Asociația este bunul Tău *propriu*: societatea Te folosește pe Tine, Asociația este folosită de Tine” etc. (pag. 418).

E. Adaos la teoria Asociației

Dacă pînă acum nu am văzut nici o altă posibilitate de a ajunge la „Asociație” decît pe calea răzvrătirii, acum aflăm din „Comentariu” că „Asociația egoiștilor” există deja în „sute de mii” de exemplare ca una dintre laturile societății burgheze actuale și că ne este accesibilă fără nici un fel de răzvrătire și fără nici un „Stirner”. Sancho ne arată apoi

„asemenea asociații în viața reală. Faust se află într-o astfel de asociație atunci cînd exclamă : Aici sînt om” (!), „aici îmi este îngăduit să fiu”¹⁵³; Goethe ne-o arată aici negru pe alb” („dar humanus înseamnă sfînt, vezi Goethe”¹⁵⁴; comp. „Cartea”)... „Dacă Hess ar observa cu atenție viața reală, ar vedea sute de mii de astfel de asociații egoiste, parte efemere, parte durabile”.

Sancho adună apoi niște „copii” și îi pune să se joace în fața ferestrei lui Hess, pune pe „cîțiva buni cunoscuți” să-l ia pe Hess la cîrciumă, iar pe el îl pune să se unească cu „iubita” lui.

„Desigur, Hess nu va observa cît de bogate în conținut sînt aceste exemple banale și cît de mult se deosebesc ele de societățile sfînte, ba chiar și de societatea frățească, omenească a socialiștilor sfînți” (Sancho contra Hess, Wigand, pag. 193, 194).

Exact în același mod, la pag. 305 a „Cărții”, „asocierea în vederea unor interese și scopuri materiale” a fost cu bunăvoință luată drept o asociație voluntară de egoiști.

Așadar, Asociația se reduce aici, pe de o parte, la asociații burgheze și la societăți pe acțiuni, iar pe de altă parte, la cluburi ale bürgerilor, picnicuri etc. Se știe că primele aparțin întru totul *epocii contemporane*; se știe de asemenea că cele din urmă îi aparțin în egală măsură. Sancho ar trebui să examineze „asociațiile” dintr-o epocă anterioară, de pildă cele din epoca feudală, sau „asociațiile” existente la alte națiuni, de pildă la italieni, englezi etc., inclusiv „asociațiile” de copii, și atunci ar vedea ce deosebire există între ele. Prin această nouă interpretare a teoriei Asociației, el nu face decît să confirme conservatorismul său ruginit. Sancho, care în pretinsa lui instituție nouă a înglobat întreaga societate burgheză, în măsura în care aceasta i-a fost pe plac, caută în completările sale să ne asigure că în Asociația sa oamenii se vor și amuza, și anume exact ca pînă acum. Bonomul nostru, bineînțeles, nici nu se întrebă ce relații existente independente de el îi dau sau nu posibilitatea „de a însoți la cîrciumă cîțiva buni cunoscuți”.

Ideea de a transforma întreaga societate în grupuri voluntare, idee născută pe baza unor zvonuri care au ajuns pînă la Berlin și prelucrată aici în manieră stirneriană, îi aparține lui Fourier¹⁵⁵. Dar la Fourier această idee are ca premisă o transformare totală a societății și se bazează pe critica „asociațiilor” existente, atît de admirate de Sancho, și a întregii plictiseli care domnește în ele. Zugrăvind aceste încercări de distracție din epoca noastră, Fourier arată legătura lor cu relațiile de producție și de schimb existente și le combate; Sancho însă este departe de a le critica și vrea să le transplanteze cu totul în noua sa orînduire, orînduirea „înțelegerii reciproce”, aducătoare de fericire pentru oameni, dovedind astfel o dată în plus în ce măsură este el prizonierul societății burgheze existente.

În încheiere Sancho mai rostește următoarea oratio pro domo *, adică în apărarea „Asociației” :

„Oare o asociație în care cei mai mulți se lasă înșelați în ceea ce privește cele mai firești și mai evidente interese ale lor este o asociație de egoiști ? S-au unit oare egoiști acolo unde unul e sclavul sau iobagul celuilalt?... Societăți în care nevoile unuia sînt satisfăcute pe socoteala celorlalți, în care, de exemplu, unii își pot satisface nevoia de odihnă datorită faptului că ceilalți trebuie să muncească pînă la istovire.. aceste «asociații egoiste» ale sale... Hess... le identifică cu Asociația *stirneriană* a egoiștilor” (pag. 192, 193).

Sancho își exprimă, așadar, piosul deziderat ca în Asociația sa, bazată pe exploatare reciprocă, toți membrii să fie la fel de puternici, la fel de șireți etc. etc., pentru ca fiecare să exploateze pe ceilalți exact în măsura în care ei îl exploatează pe el și pentru ca în felul acesta nimeni să nu fie „înșelat” în ceea ce privește „interesele” sale „cele mai firești și mai evidente” și să nu-și poată „satisface nevoile pe socoteala altora”. Constatăm aici că Sancho recunoaște „interese firești și evidente”, precum și „nevoi” comune tuturor, adică interese și nevoi *egale*. Să ne amintim, apoi că, potrivit pag. 456 a „Cărții”, „înșelarea” este „o idee morală inspirată de spiritul de breaslă”, iar pentru un om care a primit o „educație înțeleaptă” ea rămîne o „idee fixă, împotriva căreia nu te apără nici o libertate de gîndire”. Sancho „își primește de sus ideile și rămîne la ele” (ibid.) Această putere egală a tuturor constă, potrivit cerinței sale, în aceea că fiecare trebuie să devină „*atotputernic*”, cu alte cuvinte că toți trebuie să

* — cuvîntare pentru apărarea cauzei proprii. — *Nota Trad.*

devină *neputincioși* unii față de alții — postulat pe deplin consecvent care coincide cu visurile idilice ale micului-burghez despre o lume a negustoriei în care fiecare își găsește avantajul. Sau poate că sfântul nostru a început dintr-o dată să presupună existența unei societăți în care fiecare își poate satisface nestingherit nevoile fără a o face „pe socoteala altora” ; în acest caz însă teoria exploatării devine iarăși o parafrazăre lipsită de sens a relațiilor reale dintre indivizi.

După ce în „Asociația” sa Sancho „a devorat” și a consumat pe ceilalți, transformând astfel relațiile cu lumea în relații cu sine însuși, el trece de la această autodesfătare indirectă la cea directă, devorându-se pe sine însuși.

C. Autodesfătarea mea

Filozofia care propovăduiește plăcerea este în Europa tot atât de veche ca și școala cirenaică¹⁵⁶. Așa cum în antichitate promotorii acestei filozofii au fost *grecii*, tot așa în timpurile moderne promotorii ei sînt *francezii*, și trebuie spus că din aceleași cauze, căci temperamentul lor și societatea lor îi predis puneau în mod deosebit la plăcere. Filozofia plăcerii nu a fost niciodată altceva decît limbajul spiritual al unor anumite cercuri sociale care se bucurau de privilegiul plăcerii. Fără a mai vorbi de faptul că modul și conținutul plăcerii lor erau întotdeauna determinate de întreaga structură a restului societății și sufereau de toate contradicțiile acesteia, filozofia plăcerii a devenit o *vorbărie* goală de îndată ce a început să aibă pretenții de generalitate și să se proclame drept concepție de viață a societății în ansamblul ei. Ea cobora în aceste cazuri pînă la nivelul unei predici moralizatoare, pînă la o înfrumusețare sofistică a societății existente, sau se transforma în propriul ei contrariu, declarînd drept plăcere un ascetism impus.

În epoca modernă, filozofia plăcerii a apărut o dată cu decăderea feudalismului și cu transformarea nobilimii feudale rurale în dornica de plăceri și risipitoarea nobilime de la curte din timpurile monarhiei absolute. La această aristocrație ea mai păstrează încă forma unei naive și nemijlocite concepții de viață, exprimată în memorii, poezii, romane etc. Ea devine filozofie propriu-zisă abia la unii scriitori ai burgheziei revoluționare, care, pe de o parte, prin cultura lor și prin felul lor de trai erau apropiați de cercurile nobilimii de la curte, iar pe de altă parte împărtășeau felul mai larg de a

gîndi al burgheziei, izvorit din condițiile de existență mai generale ale acestei clase. De aceea filozofia plăcerii a fost acceptată de ambele clase, deși din puncte de vedere cu totul diferite. Dacă în concepția aristocrației această filozofie era valabilă exclusiv pentru starea socială cea mai înaltă și pentru condițiile ei de trai, în concepția burgheziei ea se generalizează și devine valabilă pentru toți indivizii fără deosebire, independent de condițiile de viață ale acestora, transformîndu-se astfel într-o doctrină morală searbădă și ipocrită. Cînd în cursul dezvoltării ulterioare aristocrația a fost răsturnată, iar burghezia a intrat în conflict cu contrariul ei, proletariatul, aristocrația a devenit fățarnic-religioasă, în timp ce burghezia a devenit solemn morală și severă în teoriile ei sau a căzut în ipocrizia pomenită mai sus, deși în realitate aristocrația nu a renunțat nicidecum la plăceri, iar la burghezie plăcerea luase chiar o formă economică oficială, aceea a *luxului* *.

Legătura existentă între plăcerile indivizilor din fiecare epocă, relațiile de clasă în care trăiesc ei și condițiile de producție și de schimb care le generează pe acestea; caracterul mărginit al formelor de plăcere de pînă acum, care se aflau în afara adevăratului conținut al vieții oamenilor și în con-

* [În manuscris urmează pasajul de mai jos, șters de autori:] În evul mediu plăcerile erau în întregime clasificate; fiecare stare socială își avea plăcerile ei aparte și felul ei aparte de a le gusta. Nobilimea era starea care se bucura de privilegiul de a trăi exclusiv pentru plăcere, în timp ce pentru burghezie exista deja o separație între muncă și plăcere, plăcerea fiind subordonată muncii. Iobagii, clasă destinată exclusiv muncii, nu aveau decît foarte puține plăceri, și acelea limitate, care le reveneau mai mult accidental, depinzînd de capriciile stăpînilor lor și de alte împrejurări intimplătoare, și care abia dacă pot fi luate în considerare. — Sub dominația burgheziei, plăcerile și-au imprumutat forma de la clasele societății. Plăcerile burgheziei erau determinate de materialul produs de această clasă pe diferitele ei trepte de dezvoltare; în același timp, atît indivizii cit și faptul că plăcerea era din ce în ce mai subordonată cîștigului de bani au imprimat plăcerilor acel caracter anost care le este propriu și azi. Plăcerile proletariatului au căpătat actuala lor formă grosolană datorită, pe de o parte, lungimii zilei de lucru, care a mărit la culme nevoia de plăceri, iar pe de altă parte datorită caracterului calitativ și cantitativ limitat al plăcerilor accesibile proletariatului. — Plăcerile tuturor stărilor și claselor sociale de pînă acum au trebuit în genere să fie puerile, obositoare sau grosolane, deoarece întotdeauna au fost rupte de orice activitate vitală, de conținutul propriu-zis al vieții indivizilor, reducîndu-se mai mult sau mai puțin la faptul că unei activități deșarte i se dădea un conținut aparent. Critica acestor plăceri de pînă acum a putut fi făcută, desigur, abia atunci cînd contradicția dintre burghezie și proletariat s-a dezvoltat în așa măsură încît a devenit posibilă și critica modului de producție și de schimb existent astăzi.

tradicție cu el ; legătura existentă între orice filozofie a plăcerii și formele de plăcere găsite de ea în realitate, precum și ipocrizia unei asemenea filozofii care se adresează tuturor indivizilor fără deosebire, — toate acestea, firește, au putut fi descoperite numai atunci cînd s-a putut proceda la o analiză critică a relațiilor de producție și de schimb ale orînduirii actuale, adică atunci cînd antagonismul dintre burghezie și proletariat a dat naștere concepțiilor comuniste și socialiste. Prin acest fapt a fost condamnată la moarte orice morală, fie ea morala ascetismului sau morala plăcerii.

Searbădul, moralul nostru Sancho crede, firește, cum reiese din întreaga sa „Carte“, că nu este nevoie decît de o morală nouă, de o concepție de viață care i se pare nouă, că oamenii nu trebuie decît „să-și scoată din cap“ unele „idei fixe“ pentru ca toți să fie mulțumiți de viața lor și să se poată bucura de ea. Capitolul despre autodesfătare putea deci cel mult să ofere din nou, sub altă etichetă, aceeași frazeologie și aceleași sentințe pe care, spre „autodesfătarea“ sa, Sancho ni le-a propovăduit de atîtea ori. Toată originalitatea acestui capitol se limitează la aceea că *transpune în ceruri* și traduce în limbaj filozofic german orice plăcere, denumind-o „autodesfătare“. Dacă filozofia franceză a plăcerii din secolul al XVIII-lea zugrăvea cel puțin într-o formă spirituală viața veselă și ușuratică a societății de atunci, în schimb întreaga frivolitate a lui Sancho se mărginește la expresii ca „devorare“, „risipire“, la expresii plastice ca „lumină“ (este vorba, probabil, de lumînare) și la reminiscențe științifico-naturale, care duc fie la absurdități beletristice, de exemplu, că planta „absoarbe aerul eterului“, că „păsările cîntătoare înghit gize“, fie la afirmații false, de exemplu, că o lumînare se arde singură. În schimb ne desfată aici întreaga seriozitate solemnă cu care Sancho se ridică iarăși împotriva „Sacralui“, despre care aflăm că sub forma de „menire — destinație — misiune“, sub forma de „ideal“ le-a tulburat pînă acum oamenilor autodesfătarea. Fără a insista de altfel asupra formelor mai mult sau mai puțin dezgustătoare în care noțiunea „auto“ din „autodesfătare“ nu este pur și simplu o vorbă goală, trebuie totuși să arătăm încă o dată cititorului în mod succint mașinațiile întreprinse de Sancho împotriva Sacralui, cu ușoarele modulații care se întîlnesc în acest capitol.

„Menire, destinație, misiune, ideal“, toate acestea sînt pentru a repeta aici, pe scurt, fie

1) reprezentarea sarcinilor revoluționare pe care condițiile materiale le dictează unei clase asuprite ; fie

2) simple parafrazări idealiste sau chiar expresia conștientă corespunzătoare a modurilor de activitate ale indivizilor care s-au separat, datorită diviziunii muncii, în cadrul unor profesii de sine stătătoare ; fie

3) expresia conștientă a necesității în care se găsesc în fiecare clipă indivizii, clasele, națiunile de a-și afirma poziția printr-o activitate determinată ; fie

4) condițiile de existență ale clasei dominante (condiții determinate de dezvoltarea anterioară a producției) care și-au găsit expresia ideală în legi, precepte morale etc. și pe care ideologiile acestei clase le transformă teoreticește, într-un mod mai mult sau mai puțin conștient, în ceva de sine stătător, astfel încât în conștiința indivizilor clasei respective ele se pot înfățișa ca menire etc. etc. ; împotriva indivizilor clasei asuprite, clasa dominantă enunță aceste condiții ca norme de viață, în parte ca înfrumusețare sau conștiință a dominației sale, iar în parte ca mijloc moral al acesteia. Aici, ca și în genere atunci când se vorbește de ideologi, trebuie remarcat că în mod necesar aceștia răstoarnă totul cu capul în jos și văd în ideologia lor atât forța generatoare cât și scopul tuturor relațiilor sociale, pe când în realitate ea nu este decît expresia și simptomul lor.

Despre Sancho al nostru știm că este pătruns de nestrămutată credință în iluziile acestor ideologi. Deoarece în funcție de diferitele lor condiții de viață oamenii își făuresc concepții diferite despre ei, adică despre om, Sancho își închipuie că diferitele concepții au creat condițiile de viață diferite și în felul acesta fabricanții cu toptanul de asemenea concepții, adică ideologiile, și-au instaurat dominația asupra lumii (comp. pag. 433).

„Gînditorii domină lumea”, „ideea domină lumea” ; „popii sau belferii” „și bagă în cap fel de fel de fleacuri”, „ei își imaginează un ideal uman”, după care trebuie să se călăuzească ceilalți (pag. 442).

Sancho cunoaște chiar foarte bine raționamentul în virtutea căruia oamenii au fost nevoiți să se supună aiurelilor belferilor și, în prostia lor, li s-au supus de bună voie :

„Deoarece pentru Mine” (belferul) „acest lucru e *imaginabil*, el e cu *putință* pentru oameni ; deoarece e cu *putință* pentru oameni, ei au tre-

buit să fie astfel, ceea ce înseamnă că aceasta era *menirea* lor; și, în fine, oamenii trebuie să fie apreciați numai din punctul de vedere al acestei *meniri*, numai ca oameni cu *menire*. Și ce urmează de aici? Nu individul izolat este omul, ci o *idee*, un *ideal* este Omul — Specia — Omenirea" (pag. 441).

Toate coliziunile în care oamenii intră cu ei înșiși sau cu alții datorită condițiilor reale de viață apar belferului nostru Sancho drept coliziuni între oameni și diverse reprezentări despre viața „Omului”, reprezentări pe care ei fie că și le-au băgat singuri în cap, fie că au lăsat ca belferii să li le bage în cap. Dacă și-ar scoate din cap aceste reprezentări, „cît de fericiți” ar putea „trăi acești bieți amăriți”, ce „succese” ar putea să realizeze, în timp ce acum sînt obligați „să joace după cum le cîntă belferii și îndrumătorii!” (pag. 435). (Cel mai neînsemnat dintre acești „îndrumători” este Sancho, deoarece nu se duce de nas decît *pe el însuși*). Dacă, de pildă, oamenii nu și-ar fi băgat în cap aproape întotdeauna și pretutindeni, în China ca și în Franța, că suferă de suprapopulație, ei, acești „bieți amăriți”, ar fi avut de îndată un mare belșug de mijloace de trai.

Sub pretextul unor considerații despre posibilitate și realitate, Sancho încearcă aici să-și plaseze din nou vechea lui poveste despre dominația Sacrului. El numește posibil tot ce un belfer oarecare își bagă în cap în ceea ce mă privește pe mine; în asemenea condiții Sancho poate, firește, să dovedească ușor că această posibilitate nu are altă realitate decît în capul său. Afirmarea lui solemnă că, „timp de milenii, în dosul cuvîntului *posibil* s-a ascuns o neînțelegere plină de urmări dintre cele mai adînci” (pag. 441) dovedește cu prisosință că el nu poate nicidecum să ascundă în dosul unor cuvinte urmările totalei sale neînțelegeri în ceea ce privește milenii.

Aceste considerații despre „coincidența dintre posibilitate și realitate” (pag. 439), despre ceea ce oamenii sînt în stare să fie și ceea ce sînt în realitate, considerații care armonizează atît de bine cu sfaturile sale insistente de pînă acum ca omul să înfăptuiască tot ce este în stare să facă etc., îl duc însă la unele digresiuni cu privire la *teoria* materialistă a *împrejurărilor*, pe care o vom examina îndată ceva mai amănunțit. În prealabil însă vom da încă un exemplu de denaturare ideologică din partea sa. La pag. 428 el identifică întrebarea „cum ne putem asigura viața” cu întrebarea „cum să creăm în noi Eul adevărat” (sau „viața”). Potrivit aceleiași

pagini, o dată cu noua sa filozofie a moralei încetează „teama de a-ți cheltui viața” și începe „trăirea” ei. Cît de miraculoasă este forța acestei pretinse noi filozofii a moralei, noul nostru Solomon ne-o arată în mod „și mai elocvent” în următoarea maximă :

„Consideră-Te mai puternic decît Te consideră alții și vei avea mai multă putere ; prețuiește-Te mai mult și vei avea mai mult” (pag. 483)

Vezi mai sus, la capitolul despre „Asociație”, maniera lui Sancho de a dobîndi proprietate.

Și acum să trecem la *teoria sa a împrejurărilor*.

„Omul nu are o menire, dar are forțe care se manifestă acolo unde ele există, căci existența lor constă exclusiv în manifestarea lor, și care, asemenea vieții, nu pot sta în inactivitate... Fiecare folosește, în fiecare clipă, atîta forță cît posedă” („realizați-Vă valoarea, urmați, exemplul celor curajoși, fiecare dintre Voi să devină un Eu atotputernic” etc., spunea Sancho mai sus). „...Firește, forțele pot fi întărite și înmulțite, mai ales atunci cînd ne lovim de riposta dușmanului sau cînd primim un sprijin prietenesc, dar acolo unde nu se vede folosirea lor, se poate afirma cu certitudine că ele nu există. Dintr-o piatră poți scoate foc, dar fără lovitură nu iese foc ; la fel și omul are nevoie de un impuls. Și tocmai pentru că forțele sînt întotdeauna prin ele însele forțe active, porunca morală de a folosi forțele proprii ar fi de prisos și absurdă... Forța nu e decît un cuvînt mai simplu prin care desemnăm manifestarea forței” (pag. 436, 437).

„Egoismul împăcat cu el însuși”, care după bunul său plac pune sau nu pune în acțiune forțele sau capacitățile sale și le aplică jus utendi et abutendi *, se duce aici de-a berbelea-cul în mod subit și cu totul neașteptat. Într-adevăr, vedem că forțele, din moment ce există, acționează aici deodată într-un mod de sine stătător, fără să le pese de „bunul plac” al lui Sancho ; ele acționează ca forțe chimice sau mecanice, independent de individul care le posedă. Mai aflăm apoi că o forță nu există dacă nu se observă manifestarea ei ; această afirmație e corectată prin adăugirea că, pentru a se manifesta, forța are nevoie de un impuls. Dar cum va putea să știe Sancho ce anume lipsește atunci cînd nu se observă manifestarea forței : *impulsul* sau însăși *forța* — iată un lucru pe care nu-l aflăm. În schimb, unicul nostru cercetător al naturii ne învață că „dintr-o piatră poți scoate foc”, exemplu care, așa cum i se întîmplă întotdeauna lui Sancho, nu putea fi ales mai nepotrivit. Asemenea unui naiv belfer de la țară, Sancho își închipuie că, atunci cînd scapără foc din amnar, scînteile țîșnesc din piatra în care au stat pînă atunci ascunse. Dar

* — dreptul de a uza și abuza. — *Nota Trad.*

orice elev de clasa a patra va ști să-i explice că în această metodă de a obține foc prin frecarea oțelului și a pietrei, metodă de mult uitată în toate țările civilizate, se desprind din oțel, și nu din piatră, mici particule care devin incandescente tocmai datorită acestei frecări; că, așadar, „focul”, care pentru Sancho nu este un raport care intervine la un anumit grad de temperatură între anumite corpuri și anumite alte corpuri, printre care în special oxigenul, ci un lucru independent, un „element”, o idee fixă, „Sacrul”, — că acest foc nu iese nici din piatră, nici din oțel. Cu același drept Sancho ar fi putut să spună: din clor poți să faci pânză albită, dar dacă lipsește „impulsul”, adică pânza *nealbită*, atunci „nu iese nimic”. În legătură cu aceasta și pentru „autodesfătarea” lui Sancho vom semnala un fapt care s-a produs anterior în domeniul științelor „unice” ale naturii. În oda închinată înfracțiunii citim:

„Nu bubuie oare tunetul în depărtare
Și nu vezi a cerului tăcere,
Plină de negre presimțiri ?” (pag. 319 a „Cărții”).

Tunetul bubuie și cerul tace. Sancho cunoaște, așadar, un alt loc afară de cer unde tună și fulgeră; apoi tăcerea cerului Sancho o percepe cu ajutorul simțului său vizual, o scimatorie pe care nimeni nu o poate repeta. Sau: Sancho aude tunetul și vede tăcerea, ambele fenomene producându-se în același timp. În capitolul despre „nălucă” am văzut că pentru Sancho munții reprezintă „spiritul măreției”. Aici cerul care tace reprezintă pentru el spiritul presimțirii.

De altfel, e de neînțeles de ce se înverșunează aici Sancho așa de mult împotriva „poruncii morale de a folosi forțele proprii”. Această poruncă poate constitui eventual „impulsul” care lipsește, „impuls” care, ce-i drept, nu poate avea efect asupra unei pietre, dar a cărui eficacitate Sancho o poate observa la orice batalion care face instrucție. Că „porunca” este un „impuls” chiar și pentru slabele lui forțe reiese în orice caz din faptul că pentru el ea este „un prilej de poticnire” *.

Conștiința este și ea o forță, care, potrivit doctrinei expuse mai sus, „se dovedește a fi și ea întotdeauna activă prin ea însăși”. În consecință, Sancho ar fi trebuit să propovăduiască nu modificarea conștiinței, ci cel mult modificarea „im-

* Joc de cuvinte: „Anstoss” — impuls, „Stein des Anstosses” — prilej de poticnire. — *Nota Trad.*

pulsului" care acționează asupra conștiinței, dar aceasta ar însemna că întreaga sa carte a fost scrisă de pomană. Totuși, în cazul de față, el consideră predicile sale morale și „poruncile" sale drept un „impuls" suficient.

„Fiecare devine ceea ce poate să devină. *Imprejurări* neprielnice pot constitui în calea unui poet înăscut un obstacol care să-l împiedice să fie la înălțimea epocii sale și să creeze opere mărețe, care necesită o solidă și temeinică pregătire; dar el va face versuri, indiferent de faptul că va fi argat sau că va avea norocul să trăiască la curtea din Weimar. Un muzician înăscut va face muzică, fie că va cînta la toate instrumentele" (această fantezie despre „toate instrumentele" a împrumutat-o de la Proudhon. Vezi „Comunismul"), „fie că va cînta numai dintr-un fluiet ciobănesc" (belferul nostru își amintește aici, desigur, de eglogele lui Virgiliu). „Un om cu o minte de filozof înăscut va putea să se manifeste fie ca profesor de filozofie, fie ca filozof în satul său. În sfîrșit, un *prost înăscut* va rămîne întotdeauna un cap sec. Trebuie spus, de altfel, că mințile mărginite din naștere constituie incontestabil cea mai numeroasă clasă de oameni. Și la urma urmei *de ce să nu existe și la specia umană* aceleași deosebiri care se întîlnesc la orice specie de animale?" (pag. 434).

Și de data aceasta Sancho și-a ales exemplul cu obișnuita lui stîngăcie. Dacă am admite aberațiile lui despre poeții, muzicienii și filozofii înăscuți, atunci exemplul lui dovedește, pe de o parte, numai faptul că un poet etc. înăscut *rămîne* ceea ce *este* din naștere, și anume poet etc., iar pe de altă parte, că poetul etc. înăscut, în măsura în care *devine*, adică în măsura în care se dezvoltă, ar putea, „datorită unor împrejurări neprielnice", să nu devină ceea ce *ar fi putut să devină*. Prin urmare, pe de o parte exemplul lui nu dovedește absolut nimic, iar pe de altă parte dovedește tocmai teza contrară celei pe care trebuia s-o dovedească; din ambele puncte de vedere el dovedește că, fie din naștere, fie datorită unor împrejurări, Sancho face parte din „*cea mai numeroasă clasă de oameni*". În schimb, el împarte cu această clasă și cu „prostia" lui consolarea de a fi un „cap sec" *unic*.

Sancho trăiește aici aventura balsamului pe care Don Quijote l-a preparat din rozmarin, vin, untdelemn și sare și despre care Cervantes povestește, în capitolul al 27-lea, că, după ce Sancho a băut din el, timp de două ore a asudat în-covrigîndu-se și leșinînd, iar apoi a început să se reverse pe amîndouă părțile trupului său. Băutura materialistă pe care bravul nostru scutier a băut-o pentru autodesfătarea sa îl curăță de întregul său egoism în înțelesul neobișnuit al cuvîntului. Am văzut mai sus că, aducîndu-și aminte de necesitatea „impulsului", Sancho și-a pierdut dintr-o dată întregul

său aer solemn și a renunțat la „capacitățile” sale, ca pe vremuri vrăjitorii egipteni în fața paraziților trimiși de Moise ; acum observăm alte două crize de lașitate : el se pleacă și în fața „împrejurărilor neprielnice” și recunoaște în cele din urmă că pînă și structura lui fizică inițială este ceva care se schilodește fără nici un amestec din partea lui. Ce-i mai rămîne egoistului nostru falimentar ? Structura lui fizică înăscută nu depinde de el ; „împrejurările” și „impulsul” sub a căror influență se dezvoltă această structură se află în afara controlului său ; „așa cum este în fiecare clipă”, el nu „este creatura sa”, ci ceva creat de interacțiunea aptitudinilor sale înăscute și a împrejurărilor care acționează asupra lor, — toate acestea sînt lucruri pe care Sancho nu le mai contestă. Nefericit „creator” ! Prea nefericită „creatură” !

Dar nenorocirea cea mai mare vine la urmă. Nemulțumit de faptul că cele tres mil azotes y trecientos en ambas sus valientes posaderas i-au fost numărate de mult, Sancho își mai aplică în cele din urmă cea mai puternică lovitură, proclamîndu-se un fanatic al *speciei*. Și ce mai fanatic al speciei ! În primul rînd, el atribuie speciei diviziunea muncii, făcînd-o răspunzătoare de faptul că unii oameni sînt poeți, alții muzicieni, iar alții belferi ; în al doilea rînd, el îi atribuie actualele lipsuri fizice și intelectuale ale „celei mai numeroase clase de oameni” și o face răspunzătoare pentru faptul că sub dominația burgheziei majoritatea indivizilor sînt la fel cu el. Dacă ar fi să adoptăm opiniile lui despre capetele mărginite din naștere, ar trebui să explicăm actuala răspîndire a scrofulozei prin aceea că „specia” dorește în mod special ca scrofuloșii din naștere să formeze „cea mai numeroasă clasă de oameni”. Aceste vederi naive au fost depășite chiar și de cei mai obișnuți materialisti și medici cu mult înainte ca egoistul împăcat cu el însuși să fi căpătat din partea „speciei”, a „împrejurărilor neprielnice” și a „impulsului” „menirea” de a debuta în fața publicului german. Așa cum înainte Sancho explica toată schilodirea indivizilor, și deci schilodirea relațiilor lor, prin ideile fixe ale belferilor, fără a se întreba cum s-au născut aceste idei, tot astfel el o explică acum prin procesul pur fizic al nașterii. El nu se gîndește cîtuși de puțin că capacitatea de dezvoltare a copiilor depinde de dezvoltarea părinților și că toată această schilodire, care are loc în cadrul relațiilor sociale existente, s-a născut pe cale istorică și tot pe calea dezvoltării istorice poate să fie lichidată. Chiar și deosebirile naturale dintre specii, cum sînt deosebi-

rile de rasă etc. despre care Sancho nici nu pomeneste, pot și trebuie să fie înlăturate pe calea dezvoltării istorice. Sancho, care cu această ocazie aruncă pe furis o privire în zoologie și descoperă astfel că „capetele mărginite din născare” constituie clasa cea mai numeroasă nu numai la boi și la oi, ci și la polipi și la infuzorii, care nu au cap, a auzit poate că și rasele de animale pot fi îmbunătățite și că prin încrucișări de rase se pot obține specii cu totul noi, mai desăvârșite, atât pentru desfătarea oamenilor cât și pentru propria lor autodesfătare. „De ce să nu” tragă de aici Sancho o concluzie valabilă și pentru oameni ?

Cu această ocazie „vom insera aici în mod episodic” „transformările” la care Sancho supune specia. Vom vedea că față de specie el se comportă exact așa cum se comportă față de Sacru : cu cât mai mult tună și fulgeră împotriva ei, cu atât mai mult crede în ea.

Nr. I. Am văzut că specia generează diviziunea muncii și schilodirea apărută în cadrul împrejurărilor sociale existente, și *anume în așa fel* încât specia, împreună cu toate produsele ei, este concepută ca ceva invariabil în orice împrejurare, ca ceva independent de controlul oamenilor.

Nr. II. „Specia este realizată prin aptitudine ; dar ceea ce Tu faci din această aptitudine” (potrivit celor de mai sus, ar trebui să se spună : ceea ce „împrejurările” fac din ea) „este realizarea Ta. Mîna Ta este pe deplin realizată din punctul de vedere al speciei, căci altfel nu ar fi o mîna, ci, să zicem, o labă. ...Tu faci din ea ceea ce vrei și poți să faci din ea” (Wigand, pag. 184, 185).

Aici Sancho repetă sub altă formă cele spuse la nr. I.

Pînă acum am văzut așadar că specia, independent de controlul indivizilor și de treapta dezvoltării lor istorice, determină toate aptitudinile fizice și spirituale, existența nemijlocită a indivizilor și, în germene, diviziunea muncii.

Nr. III. Specia rămîne ca „impuls”, care nu e decît o expresie generală prin care sînt desemnate „împrejurările” care determină dezvoltarea individului inițial, generat la rîndul său de specie. Ea este pentru Sancho aceeași forță misterioasă pe care ceilalți burghezi o numesc firea lucrurilor și căreia îi atribuie toate relațiile independente de ei ca burghezi, și de aceea neînțelese de ei în conexiunea lor.

Nr. IV. Specia ca „ceea ce este posibil pentru om” și ca „nevoie a omului” constituie baza organizării muncii în „Asociația stirneriană”, unde ceea ce e posibil pentru toți și ceea

ce este o nevoie comună a tuturor sînt concepute de asemenea ca produse ale speciei.

Nr. V. Am auzit mai sus ce rol joacă în Asociație înțelegerea (pag. 462) :

„Cînd trebuie să ajung la o înțelegere și să intru în comunicații verbale, Eu pot, firește, să uzez numai de mijloacele *omenești* care îmi stau la dispoziție, deoarece sînt în același timp om” (adică exemplar al speciei).

Prin urmare, aici *limba* este considerată ca produs al speciei. Totuși, faptul că Sancho vorbește germana, și nu franceza, se datorește împrejurărilor, și nicidecum speciei. De altfel, în orice limbă modernă dezvoltată, vorbirea născută pe cale naturală s-a ridicat la rangul de limbă națională, fie datorită dezvoltării istorice a limbii din materialul preexistent, cum e cazul limbilor romanice și germanice, fie datorită încrucișării și amestecului unor națiuni, cum e cazul limbii engleze, fie datorită formării unei limbi naționale ca urmare a concentrării dialectelor în cadrul unei națiuni, concentrare determinată de o concentrare economică și politică. Se înțelege de la sine că va veni un timp cînd indivizii vor lua în întregime sub controlul lor și acest produs al speciei. În „Asociație” va fi folosită limba ca atare, limba sacră, limba Sacrului — ebraica, și anume dialectul aramaic¹⁵⁷ pe care l-a folosit „esența întruchipată” : Hristos. Toate acestea ne-au „venit” în minte „contrar așteptărilor” lui Sancho, „și aceasta pur și simplu pentru că Ni se pare că ar putea contribui la clarificarea restului”.

Nr. VI. La pag. 277, 278 aflăm că „specia” se dezvăluie (sich auftut) „în popoare, orașe, stări sociale, în tot felul de corporații” și în cele din urmă, „în familie”, și că de aceea este cît se poate de firesc că pînă acum ea „a făcut istoria”. Prin urmare, aici întreaga istorie de pînă acum, inclusiv buclucașa istorie a Unicului, devine produsul „speciei”, și aceasta pentru rațiunea suficientă că uneori această istorie a fost sintetizată sub denumirea de istorie a *omenirii*, adică a speciei.

Nr. VII. În cele ce preced, Sancho a atribuit *speciei* mai mult decît i-a atribuit vreodată oricare alt muritor înaintea lui, și acum el rezumă toate acestea în următoarea propoziție:

„Specia este *Nimic*... specia este numai ceva *gîndit*” (spirit, fantomă etc.) (pag. 239).

Pînă la urmă reiese că acest „*Nimic*” al lui Sancho, care este identic cu „*ceva gîndit*”, nu înseamnă absolut nimic, căci

însuși Sancho este „Nimicul creator”, iar specia, după cum am văzut, creează foarte multe, putînd foarte bine să fie în același timp „Nimic”. Despre aceasta, Sancho ne istorisește la pag. 456 :

„Prin existență nu se justifică nimic ; ceea ce e gîndit există tot atît de bine ca și ceea ce nu este gîndit”.

Cu începere de la pag. 448, Sancho întinde o peltea pe 30 de pagini pentru a scoate „foc” din gîndirea și din critica egoistului împăcat cu el însuși. Am îndurat prea multe manifestări ale gîndirii și ale criticii sale ca să-l mai „îndemnăm”* pe cititor cu ciorba pentru săraci a lui Sancho. E de ajuns o singură lingură.

„Credeți oare că ideile zboară libere ca păsările, așa încît oricine poate să le prindă și să Mi le opună Mie ca o proprietate inviolabilă a sa ? Tot ce zboară primprejur e... al Meu” (pag. 457).

Aici Sancho se face vinovat de braconaj, vînd sitari imaginari. Am văzut cît de multe dintre ideile care zboară împrejur a reușit el să prindă. El a crezut că va putea să le prindă punîndu-le pe coadă sarea Sacrului. Această enormă contradicție dintre proprietatea lui reală în sfera ideilor și iluzia lui în această privință poate servi ca exemplu clasic și grăitor pentru întreaga lui proprietate în înțelesul neobișnuit al cuvîntului. Tocmai acest contrast constituie *autodesfătarea* lui.

6. *Cîntarea cîntărilor lui Solomon*
sau
Unicul

Cessem do sabio Grego, e do Troiano,
As navegacoës grandes que fizeram ;
Calle-se de Alexandro, e de Trajano
A fama das victorias que tiveram...
.....
Cesse tudo o que a Musa antiqua canta,
Que outro valor mais alto se alevanta.
E vos, Spreides minhas...
Dai-me huma furia grande, e sonora,
E não de agreste avena, on frautã ruda ;
Mas de tuba canora, e bellicosa
Que o peito accende, e o cõr ao gesto muda**

* Joc de cuvinte : „Anstoss” înseamnă impuls, dar și „îndemn”. —
Nota Trad.

** Să nu mai vorbim de ale grecilor fapte mărețe
Pe-ntinsele mări și nici de troiani,
Să-l lăsăm deoparte pe marele Alexandru

dați-mi, o nimfe din Spree, un cântec demn de eroii care luptă pe țărurile voastre împotriva Substanței și Omului, un cântec care să se reverse în lumea întreagă și să fie cântat în toate țările, căci este vorba aici de omul care a făcut

Mais do que promettia a força humana *,

mai mult decît poate face simpla forță „omenească”, este vorba de omul care...

edificăra
Novo reino que tanto sublimára **,

a creat un nou imperiu într-o țară îndepărtată, a creat „Asociația”; este vorba aici de

...tenro, e novo ramo florescente
De huma arvore de Christo, mais amada ***,

de cel care este

certissima esperança
Do augmento da pequena Christiandade,

chezășia sigură a creșterii creștinătății slabe, într-un cuvînt este vorba de ceva „nemaivăzut pînă acum”, de „Unic” ****.

Tot ce vom întîlni în această nemaiauzită Cîntare a cîntărilor despre Unic ni s-a mai oferit și în diverse pasaje anterioare ale „Cărții”. Dacă menționăm acest capitol o facem numai așa, pentru buna rînduială; ca să facem acest lucru așa cum se cuvine, am lăsat pentru momentul de față examinarea unora dintre puncte, recapitulînd pe scurt altele.

„Eul” lui Sancho trece printr-un ciclu complet de reincar-

Și-ale sale victorii și pe mîndrul Traian.

De ce-a cîntat muza vechimii
Să nu mai vorbim,
Nici de-alte victorii sau fapte mărețe
Să nu amintim.
Ci voi, nimfe din Spree, la mine veniți,
Și har din harul vostru să-mi dăruiți,
Cîntul meu nu fi-va cînt de caval lin,
Nici de fluier molcom sub un cer senin,
Ci fi-va o goarnă care-obrajii-aprinde
Si brațul viteaz în luptă-l întinde...

* — ce niciodată n-a înfăptuit forța omenească. — *Nota Trad.*

** — a înălțat glorios un nou imperiu. — *Nota Trad.*

*** — ...mlădița gingașă și înflorită pe copacul iubit de Hristos. — *Nota Trad.*

**** — Comp. Camoës, „Lusiadas”, 1, 1—7.

țaran clăcaș, ca negustor de idei, concurent nefericit, proprietar, ca sclav căruia i se smulge un picior, l-am văzut sub chipul lui Sancho zburînd în aer în virtutea interacțiunii dintre naștere și împrejurări, precum și sub o sută de alte înfățișări. Aici el își ia rămas bun de la noi în calitate de „Neom”, cu aceeași deviză cu care și-a făcut intrarea solemnă în Noul testament.

„Om real este numai... neomul” (pag. 232).

Este una dintre cele o mie și una de egalități în care Sancho își expune legenda lui despre Sacru.

Noțiunea de om nu este identică cu omul real.

Noțiunea de om = Omul.

Omul = omul nereal.

Omul real = Non-omul.

= Neomul.

„Om real este numai... neomul”.

Sancho încearcă să elucideze această teză nepretențioasă cu ajutorul următoarelor formulări :

„Nu e chiar așa de greu să arăți în puține cuvinte ce este un Neom ; este un om [...] care nu corespunde noțiunii de omenesc. Aceasta este o judecată pe care logica o numește absurdă. Am putea oare să enunțăm judecata că cineva poate fi om fără a fi om dacă nu am admite ipoteza că noțiunea de om poate fi despărțită de existență, că esența poate fi despărțită de fenomen ? Se spune : cutare, deși pare a fi om, în realitate însă nu e om. Secole de-a rîndul oamenii au repetat această judecată absurdă ; mai mult chiar, în toată această lungă perioadă au existat numai neoameni. Care individ a corespuns vreodată noțiunii sale ?” (pag. 232).

Fantezia belferului nostru despre belferul care și-a făcut un ideal de „Om” și „l-a băgat în capul celorlalți oameni”, fantezie care stă și aici la baza raționamentelor lui Sancho, constituie principalul conținut al „Cărții”.

Sancho califică drept ipoteză ideea că putem despărți noțiunea „om” de existența omului, esența omului de fenomenul „om”, ca și cînd înseși cuvintele lui nu ar exprima deja posibilitatea acestei separări. Cînd spune *noțiune*, el spune ceva deosebit de *existență* ; cînd spune *esență*, el spune ceva deosebit de *fenomen*. Nu el este acela care opune aceste *expresii* una alteia, ci ele înseși sînt expresiile unei opoziții. Singura întrebare care s-ar pune este deci aceea dacă se poate da un conținut acestor puncte de vedere ; dar, pentru a răspunde la ea, Sancho ar fi trebuit să cerceteze relațiile

reale dintre oameni, care în aceste relații metafizice au căpătat numai alte denumiri. De altfel, propriile sale considerații despre egoistul împăcat cu el însuși și despre răzvrătire arată cum pot fi separate între ele aceste puncte de vedere, iar considerațiile sale despre specific, posibilitate și realitate din capitolul despre „autodesfătare” arată cum aceste puncte de vedere pot fi în același timp separate unul de celălalt și îmbinate unul cu celălalt.

Judecata absurdă a filozofilor că omul real nu este om este numai cea mai universală și cea mai cuprinzătoare expresie — în sfera abstracției — a contradicției universale efectiv existente dintre relațiile oamenilor și nevoile lor. Forma absurdă a acestei teze abstracte corespunde întru totul absurdității relațiilor duse la extrem din societatea burgheză, la fel cum judecata absurdă a lui Sancho asupra celor din jurul său — ei sînt egoiști și nu sînt egoiști — corespunde contradicției reale dintre existența micilor-burhezi germani și sarcinile care le-au fost impuse de relațiile existente și care sălășluiesc în ei înșiși sub formă de intenții și deziderate pioase. De altfel, dacă filozofii au declarat că oamenii sînt neoameni, ei au făcut-o nu pentru că aceștia din urmă nu corespundeau noțiunii de om, ci pentru că la acești oameni noțiunea de om nu corespundea adevăratei noțiuni de om sau pentru că nu aveau adevărata conștiință despre om. *Tout comme chez nous* * în „Carte”, unde Sancho declară și el că oamenii sînt neegoiști numai fiindcă nu au adevărata conștiință a egoismului.

Teza cu totul nevinovată că *ideea* de om nu este omul *real*, că *ideea* despre un lucru nu este însuși acest lucru, această teză care este aplicabilă și pietrei și ideii de piatră și potrivit căreia Sancho ar fi trebuit să spună că numai non-piatra este piatră reală, noi am fi putut s-o omitem avînd în vedere platitudinea ei fără seamăn și certitudinea ei incontestabilă. Dar cunoscuta fantezie a lui Sancho că numai din cauza dominației reprezentărilor și a noțiunilor au suferit oamenii pînă acum îi permite să lege din nou de această teză vechile lui concluzii. Vechea părere a lui Sancho că e de ajuns să-ți scoți din *cap* anumite reprezentări pentru a înlătura din *lume* relațiile care au generat aceste reprezentări reappare aici sub forma că e de ajuns să-ți scoți din *cap* numai *ideea* de om pentru a nimici relațiile reale considerate astăzi ca *neome-*

* — Exact așa ca la noi. — *Nota Trad.*

nești, indiferent dacă acest predicat „neomenesc” va reprezenta judecata individului care se află în contradicție cu relațiile sale sau judecata actualei societăți dominante despre clasa dominată, care tinde să depășească cadrul acestei societăți. În anumite împrejurări, oamenii judecă exact așa cum ar judeca o balenă — bineînțeles dacă ar avea conștiință, — atunci când, scoasă din apa sărată a mării și mutată în canalul Kupfergraben, ar declara că această situație, creată datorită unor „împrejurări neprielnice”, contravine naturii ei, deși Sancho i-ar putea demonstra că această situație corespunde naturii balenei tocmai fiindcă este situația ei, a balenei.

La pag. 185 Sancho ridică o mare problemă :

„Dar cum să-l înfrinăm pe neom, care zace în fiecare individ? Cum să facem ca o dată cu omul să nu eliberăm și neomul? Liberalismul are un dușman de moarte, un antagonist de neînving, așa cum Dumnezeu îl are pe diavol; alături de om stă întotdeauna neomul, egoistul, individul izolat. Statul, societatea, omenirea nu-i pot veni de hac acestui diavol”.

„Și când se vor sfârși cei o mie de ani, satana va fi dezlegat din închisoarea lui. Și va ieși să înșele neamurile care sînt în cele patru unghiuri ale pămîntului, pe Gog și pe Magog, și să-i adune la război... Și s-au suit pe fața pămîntului și au înconjurat tabăra sfinților și cetatea cea iubită” (Apocalipsul lui Ioan 20, 7—9).

Problema, așa cum o înțelege Sancho, se reduce iarăși la o pură absurditate. El își închipuie că pînă acum oamenii își făureau întotdeauna o noțiune despre om și pe urmă căutau să se elibereze atît cît era necesar pentru a realiza în ei înșiși această noțiune. Măsura în care ei își cucereau de fiecare dată libertatea ar fi fost determinată de ideea pe care ei și-o făceau de fiecare dată despre omul ideal; totodată în fiecare individ rămînea în mod inevitabil o rămășiță care nu corespundea acestui ideal și care, fiind „neomenească”, rămînea neeliberată sau devenea liberă numai malgré eux*.

În realitate, lucrurile se petreceau, firește, în felul următor: de fiecare dată oamenii își cucereau libertatea în măsura în care le-o dicta și le-o îngăduia nu idealul lor despre om, ci ansamblul forțelor productive existente. Dar la baza tuturor cuceririlor de libertate care au avut loc pînă acum au stat forțe productive limitate; producția condiționată de aceste forțe productive, insuficientă pentru întreaga societate, făcea ca dezvoltarea să fie posibilă numai în așa fel încît unii își

* — împotriva voinței lor. — *Nota Trad.*

îndestulau nevoile pe socoteala celorlalți, și de aceea unii — minoritatea — au căpătat monopolul dezvoltării, pe cînd, datorită luptei neconținute pentru îndeplinirea nevoilor celor mai imperioase, ceilalți — majoritatea — au fost excluși deocamdată (adică pînă la crearea unor noi forțe productive revoluționare) de la orice dezvoltare. În felul acesta societatea s-a dezvoltat pînă acum întotdeauna în cadrul unui antagonism, care în antichitate a fost antagonismul dintre liberi și sclavi, în evul mediu antagonismul dintre nobilime și iobagi, în epoca modernă antagonismul dintre burghezie și proletariat. Prin aceasta se explică, pe de o parte, modul „neomenesc”, anormal în care clasa asupra căreia își îndeplinează nevoile, iar pe de altă parte cadrul restrîns în limitele căruia a avut loc dezvoltarea relațiilor și, o dată cu ele, dezvoltarea întregii clase dominante; acest caracter limitat al dezvoltării constă deci nu numai în faptul că o clasă este exclusă de la dezvoltare, ci și în faptul că clasa care efectuează această excludere rămîne mărginită, astfel încît „neomenescul” există și la clasa dominantă. Acest așa-zis „neomenesc” este și el un produs al relațiilor actuale, ca și „omenescul”; el este latura lor negativă, este revolta care nu are la baza ei nici o forță productivă revoluționară nouă și care se îndreaptă împotriva relațiilor dominante bazate pe forțele productive existente și împotriva modului de satisfacere a nevoilor, corespunzător acestor relații. Termenul pozitiv „omenesc” corespunde unor relații determinate, *dominante* pe o anumită treaptă de dezvoltare a producției, și modului de satisfacere a nevoilor, condiționat de aceste relații, după cum termenul negativ „neomenesc” corespunde încercărilor, mereu generate din nou de aceeași treaptă de producție, de a nega în cadrul modului de producție existent aceste relații dominante și modul corespunzător de satisfacere a nevoilor.

Aceste lupte de importanță istorică universală se reduc pentru sfîntul nostru la o simplă coliziune între sfîntul Bruno și „masă”. Vezi întreaga critică a liberalismului umanitar. În special pag. 192 și urm.

Așadar, naivul nostru Sancho cu naivul său aforism despre neom și cu a sa idee despre omul care se alungă pe el însuși din capul său, fapt datorită căruia va dispărea și neomul și nu va mai rămîne nici un criteriu pentru aprecierea indivizilor, ajunge în cele din urmă la următorul rezultat: schilodirea și înrobirea fizică, intelectuală și socială la care relațiile existente îl condamnă pe individ sînt considerate de Sancho

ca fiind individualitatea și specificul acestui individ ; conservator ordinar, el recunoaște cu seninătate aceste relații, consolidându-se cu ideea că și-a scos din cap ideea filozofilor despre aceste relații. Și așa cum aici declară că accidentalul impus individului constituie individualitatea lui, tot așa înainte (comp. „Logica“), vorbind despre Eu, el a făcut abstracție nu numai de tot ce este accidental, ci și în genere de orice individualitate.

Acest mare rezultat „neomenesc“ este cîntat de Sancho în următorul Kyrie eleison, pe care îl pune în gura „Neomenescului“ :

„Eram demn de dispreț, deoarece căutam *Eul* meu *mai bun* în afara Mea ;

Eram o întruchipare a neomenescului, deoarece visam despre *omenesc* ;

Eram asemenea pioșilor care, însetați de *Eul* lor *adevărat*, rămîn întotdeauna niște *bieți păcătoși* ;

Mă concepeam pe Mine numai în comparație cu altcineva ;

Eu nu eram totul în toate, nu eram... *unic*.

Acum însă am încetat să văd în Mine o întruchipare a neomenescului ;

Am încetat să Mă apreciez după criteriul omului și nu admit ca alții să Mă aprecieze după acest criteriu ;

Am încetat să recunosc că ar exista ceva mai presus de mine...

Înainte am fost o întruchipare a neomenescului, dar acum nu mai sînt ; acum Eu sînt... *ceea ce este unic !*

Aleluia !

Nu vom examina aici ce anume „vede“ sau nu „vede“ în *el însuși* „Neomenescul“, care, în treacăt fie zis, a căpătat curajul necesar numai pentru că „și-a întors spatele“ „*sie însuși* și criticului“ sfîntul Bruno. Ne mărginim să constatăm doar că „ceea ce este unic“ sau „Unicul“ se caracterizează aici prin aceea că pentru a noua sută oară încearcă să-și scoată din cap Sacrul, așa încît — sîntem și noi nevoiți să repetăm pentru a noua sută oară — totul rămîne așa cum a fost, fără să mai vorbim de faptul că acest lucru nu este decît un deziderat pios.

Aici întîlnim Unicul pentru prima oară. Sancho, care în cursul litaniei de mai sus a fost ridicat la rangul de cavaler, capătă acum un nume nou, un nume nobil. Sancho ajunge să devină Unic, scoțîndu-și din cap „Omul“. Prin aceasta el încetează „să se conceapă pe sine numai în comparație cu altcineva“ și „să recunoască că ar exista ceva mai presus de el“. El devine incomparabil. Este iarăși vechea fantezie a lui

Sancho că nu nevoile indivizilor, ci reprezentările, ideile, „Sacru” — aici sub înfățișarea „Omului” — sînt singurul tertium comparationis * și singura *legătură* dintre indivizi. El își scoate din cap o *reprezentare* și prin aceasta devine *unic*.

Pentru a fi „unic” în sensul pe care îl dă acestui cuvînt, ar fi trebuit să ne dovedească înainte de toate că este *lipsit de premise*.

Pag. 470: „Premisa gîndirii Tale ești Tu, și nu *gîndirea*. Înseamnă totuși că Tu ești o premisă? Da, dar nu a Mea, ci a gîndirii Mele. Înaintea gîndirii Mele exist Eu. De aici urmează că gîndirea Mea nu este precedată de un gînd sau că gîndirea Mea nu are premisă. Căci premisa pe care o constitui Eu pentru gîndirea Mea nu este o premisă *creată de gîndire*, nu e o premisă *gîndită*, ci este proprietarul gîndirii și dovedește numai că gîndirea nu este altceva decît... proprietate”.

„Sîntem gata să admitem” că Sancho nu gîndește înainte de a gîndi și că atît el cît și oricare altul este din acest punct de vedere un gînditor lipsit de premise. Sîntem gata de asemenea să concedem că nici o idee nu este premisa existenței lui, cu alte cuvinte că nu a fost creat de gîndire. Dacă pentru o singură clipă Sancho ar face abstracție de tot bagajul său de idei, ceea ce, *dată* fiind sărăcia sortimentului său nu i-ar fi prea greu de făcut, nu ar mai rămîne decît Eul său real, dar acest Eu real al său trăiește în cadrul relațiilor reale exterioare existente pentru el. În felul acesta el s-a dezbărat pentru o clipă de toate premisele dogmatice, dar în schimb abia acum vor începe să existe pentru el premisele *reale*. Și aceste premise reale sînt totodată și premisele premiselor sale *dogmatice*, care — cu sau fără voia lui — se vor întoarce la el o dată cu cele reale, atîta timp cît el nu dobîndește alte premise reale și implicit alte premise dogmatice sau atîta timp cît nu recunoaște în sens materialist că premisele reale sînt premisele gîndirii sale, ceea ce va face să dispară în genere terenul pentru premise dogmatice. Așa cum o dată cu dezvoltarea lui anterioară și cu mediul său berlinez îi este dată acum premisa dogmatică a egoismului împăcat cu el însuși, tot astfel, în ciuda imaginarei ei lipse de premise, această premisă își va păstra pentru el toată valabilitatea atîta timp cît el nu va înlătura premisele ei reale.

Ca belfer sadea, Sancho tot mai năzuiește către faimoasa „gîndire lipsită de premise” hegeliană, adică către gîndirea fără premise dogmatice, care nici la Hegel nu este altceva decît un deziderat pios. Sancho își închipuia că printr-un salt

* — termen de comparație. — *Nota Trad*

dibaci va reuși să atingă o astfel de gândire și chiar să se ridice și mai sus, pornind în urmărirea Eului lipsit de premise. Dar alergând și după gândirea lipsită de premise și după Eul lipsit de premise, el nu se alege cu nimic.

Sancho își încearcă acum norocul pe altă cale.

Pag. 214, 215 : „Epuizați” revendicarea de libertate ! „Cine să devină liber ? Tu, Eu, Noi. Liber de ce ? De tot ce nu este Tu, Eu, Noi. Eu sînt, așadar, *sîmburele ascuns*... Ce va mai rămîne după ce mă voi elibera de tot ce nu sînt Eu ? Numai eu și *nimic altceva* decît Eu”.

„Aceasta fost-a, așadar, ascunsul sîmbure.

Al cîinelui ! Un călător scolar ? Rizibil caz !”¹⁵⁸

„Tot ce nu este Tu, Eu, Noi” este, firește, o nouă idee dogmatică, cum ar fi, de pildă, statul, naționalitatea, diviziunea muncii etc. Din moment ce aceste idei au fost supuse unui examen critic — lucru care, după părerea lui Sancho, a fost făcut de „Critică”, și anume de critica critică — el își închipuie iarăși că s-a eliberat și de statul real, de naționalitatea reală și de diviziunea reală a muncii. Prin urmare, Eul care îndeplinește aici rolul de „sîmbure ascuns”, care „s-a eliberat de tot ce nu este Eu”, este mereu același Eul lipsit de premise, despre care am vorbit mai sus, împreună cu toate lucrurile de care nu s-a debarasat.

Dacă Sancho ar aborda problema „eliberării” cu intenția de a se elibera nu numai de categorii, ci și de cătușele reale, el ar constata că această eliberare presupune o schimbare care îi este comună lui și multor altor indivizi, și că, la rîndul ei, această eliberare produce în lume o schimbare care de asemenea îi este comună lui și multor altor indivizi. În consecință, deși „Eul” său „ar rămîne” și după eliberare, acesta va fi însă un Eul complet schimbat, aflat împreună cu alți indivizi în condiții sociale schimbate, condiții care constituie atît pentru el cît și pentru alții premisa comună a libertății lui și a libertății lor ; prin urmare, unicitatea, incomparabilitatea și independența „Eului” său se duc iarăși de rîpă.

Sancho încearcă același lucru și pe o a treia cale :

Pag. 237 : „Rușinos pentru ei” (pentru evrei și creștini) „nu este faptul că se *exclud* reciproc, ci faptul că o fac numai *pe jumătate*. Dacă ar putea fi pe deplin egoiști, ei s-ar exclude cu *desăvîrșire*”.

Pag. 273 : „Cine vrea numai *înlăturarea* opoziției, dovedește prin aceasta că înțelege într-un mod prea formal și incomplet semnificația ei. Dimpotrivă, opoziția trebuie *ascuțită*”.

Pag. 274 : „Numai atunci veți înceta de a ascunde pur și simplu opoziția voastră cînd o veți recunoaște întru totul și cînd fiecare se va afirma, din creștet pînă-n tălpi, ca *unic*... Ultima și cea mai categorică

opozitie, aceea dintre un Unic și alt Unic, depășește în fond cadrul a ceea ce se numește opozitie... Ca unic, tu nu mai ai nimic comun cu ceilalți indivizi și deci nimic care să Te despartă de ei, nimic dușmănos împotriva lor... Opoziția dispare în... separarea completă sau în unicitate”.

Pag. 183: „Eu nu vreau să am sau să fiu ceva *deosebit* de ceilalți; Eu nici nu mă măsoar cu alții... Eu vreau să fiu tot ce pot să fiu și să am tot ce pot să am. Ce Mă interesează pe Mine dacă alții sînt ceva asemănător cu Mine sau au ceva *asemănător* cu ceea ce am Eu? Ei nu pot să fie absolut egali cu Mine, nu pot să fie sau să aibă exact același lucru. Eu nu-i prejudiciez cu nimic, așa cum nu prejudiciez stinca prin faptul că am față de ea avantajul mișcării. Dacă și ceilalți ar putea să aibă acest lucru, ei l-ar avea. A nu cauza prejudiciu altor oameni — iată la ce se reduce revendicarea de a nu avea nici un privilegiu... Nu trebuie să te consideri «ceva *deosebit*», de pildă evreu sau creștin. Dar Eu nu Mă *consider* ceva *deosebit*, eu mă *consider* unic. Este adevărat că există o asemănare între Mine și alți oameni; dar acest lucru iese la iveală numai în cadrul unei comparații sau al reflexiei; în realitate, Eu sînt incomparabil, unic. Trupul Meu nu e trupul lor, spiritul Meu nu e spiritul lor. Dacă le înglobați în *noțiunile generale* de «trup», «spirit», acestea sînt *ideile* voastre, care nu au *nimic* de-a face cu trupul Meu, cu spiritul Meu”.

Pag. 234: „Din cauza egoiștilor piere societatea omenească, căci ei nu se mai comportă unul față de altul ca oameni, ci se afirmă în mod egoist ca un Eu împotriva unui Tu cu totul diferit de Mine și opus Mie”.

Pag. 180: „Ca și cum nu întotdeauna un individ îl va căuta pe altul și nu întotdeauna unul se va adapta altuia din moment ce are nevoie de el. Deosebirea constă însă în aceea că acum va avea loc o adevărată *unire* între individ și individ, în timp ce înainte ei erau pur și simplu legați între ei”.

Pag. 178: „Numai fiind unici puteți intra în relații unii cu alții ca ceea ce sinteți în realitate”.

Cît privește iluzia lui Sancho despre relațiile Unicilor „ca ceea ce sînt în realitate”, despre „unirea între individ și individ”, într-un cuvînt, despre „Asociație”, cu această iluzie noi am terminat o dată pentru totdeauna. Relevăm numai următoarele: dacă în „Asociație” fiecare îl considera pe altul numai ca obiect *al său*, ca proprietate *a sa* și îl trata ca atare (comp. pag. 167 și teoria proprietății și a exploatării), în „Comentariu” (Wigand, pag. 157), dimpotrivă, guvernatorul insulei Barataria constată și admite că și celălalt își aparține lui însuși, că pentru Sine el este *al său*, unic, devenind și în această calitate *obiect* al lui Sancho, deși nu și proprietatea lui. Din această situație disperată îl salvează numai ideea neașteptată că „astfel el uită de sine într-o dulce uitare de sine”, desfătare pe care „Și-o acordă de o mie de ori în fiecare ceas” și pe care i-o îndulcește și mai mult dulcea conștiință că totuși nu „a dispărut cu totul”. Cu alte cuvinte, aici regăsim vechea înțelepciune că fiecare există atît pentru sine cît și pentru alții.

Să reducem acum frazele pompoase ale lui Sancho la conținutul lor modest.

Frazele grandilocvente despre „opoziția” care trebuie ascuțită și dusă la extrem și despre acel ceva „deosebit” pe care Sancho nu vrea să-l aibă în plus față de alții se reduc la unul și același lucru. Sancho vrea sau, mai bine zis, crede că vrea ca indivizii să aibă relații pur personale unii cu alții, ca relațiile lor să nu fie mijlocite de un al treilea, de un lucru (comp. „Concurența”). Acest al treilea este în cazul de față „deosebitul”, sau opoziția deosebită, nu absolută, adică poziția reciprocă a indivizilor, determinată de relațiile sociale actuale. De pildă, Sancho nu vrea ca doi indivizi să se afle în „opoziție” unul față de altul în calitate de burghez și proletar; el protestează împotriva aceluia ceva „deosebit” care constituie „avantajul” burghezului față de proletar; el ar dori ca între ei să existe relații pur personale, ca ei să se comporte unul față de celălalt numai ca indivizi. El nu se gîndește că în cadrul diviziunii muncii relațiile personale se dezvoltă și se fixează în mod necesar și inevitabil ca relații de clasă și că de aceea toată sporovăiala lui se reduce pur și simplu la un deziderat pios, pe care își închipuie că îl va realiza îndemnînd pe indivizii acestor clase să-și scoată din cap ideile lor despre „opoziția” lor și despre „privilegiul” lor „deosebit”. În propozițiile de mai sus ale lui Sancho este vorba în genere numai de ceea ce *cred* oamenii despre ei și de ceea ce crede *el* despre ei, de ceea ce vor *ei* și de ceea ce vrea *el*. Pentru a desființa „opoziția” și „deosebitul” este de ajuns, zice el, să schimbăm „păreră” și „vrerea”.

Chiar și ceea ce constituie avantajul unui individ ca atare față de altul este astăzi în același timp un produs al societății și în cursul realizării lui trebuie să se manifeste ca privilegiu, așa cum i-am mai arătat lui Sancho atunci cînd am vorbit despre concurență. Apoi, individul ca atare, privit în sine, este subordonat diviziunii muncii, care face din el un individ unilateral, îl schilodește, îl limitează.

La ce se reduce în cel mai bun caz ascuțirea opoziției și desființarea deosebitului, propovăduite de Sancho? La aceea că relațiile dintre indivizi trebuie să se exprime în felul cum ei *se comportă* unul față de altul, iar deosebirile dintre ei să se exprime în *autodiferențierile* lor (în sensul în care un Eu empiric se deosebește *pe sine* de altul). Dar aceasta nu este decît fie, ca la Sancho, o parafrizare ideologică a *actualei*

stări de lucruri, căci în orice caz relațiile indivizilor nu pot fi altceva decât comportarea lor reciprocă, iar deosebirile dintre ei nimic altceva decât autodiferențierile lor, fie expresia dezideratului pios ca ei să se comporte unul față de altul și să se deosebească unul față de altul *în așa fel* încît raporturile lor reciproce să nu se transforme într-o relație socială de sine stătătoare, independentă de ei, iar deosebirile dintre ei să nu ia caracterul obiectiv (independent de individ), pe care l-au luat pînă acum și pe care continuă să-l ia în fiecare zi.

Întotdeauna și în toate împrejurările, indivizii „au pornit de la ei înșiși”, dar deoarece nu au fost *unici* în sensul ca să nu aibă nevoie de relații reciproce, deoarece *nevoile* lor, adică firea lor, și modul de a le satisface îi legau unii de alții (relații între sexe, schimbul, diviziunea muncii), ei *au trebuit* să intre în relații reciproce. Deoarece însă nu intrau în relații reciproce ca niște Eurii pure, ci ca indivizi aflați pe o anumită treaptă de dezvoltare a forțelor lor productive și a nevoilor lor și deoarece, la rîndul lor, aceste relații determinau producția și nevoile, tocmai comportarea personală, individuală a oamenilor, comportarea lor reciprocă ca indivizi a creat relațiile existente și le creează din nou în fiecare zi. Ei intrau în relații reciproce ca ceea ce erau, ei porneau „de la ei înșiși” așa cum erau, indiferent de „concepția” lor „despre viață”. Această „concepție despre viață”, chiar așa denaturată cum apare la filozofi, nu putea, firește, să fie determinată decât de viața lor reală. De aici reiese, bineînțeles, că dezvoltarea individului este determinată de dezvoltarea tuturor celorlalți indivizi cu care se află în relații directe sau indirecte și că între diferitele generații de indivizi care intră în relații reciproce există o legătură; că existența fizică a urmașilor este determinată de predecesorii lor, că generațiile de urmași moștenesc forțele productive și formele de relații transmise de generațiile precedente, ceea ce și determină propriile lor relații reciproce. Într-un cuvînt, vedem că are loc o dezvoltare și că istoria unui individ, departe de a putea fi despărțită de aceea a indivizilor care l-au precedat sau îi sînt contemporani, este, dimpotrivă, determinată de ea.

Transformarea raportului individual în contrariul lui, într-un raport pur material, distincția pe care indivizii înșiși o fac între individualitate și întimplare, este, precum am mai arătat, un proces istoric care, pe diferite trepte de dezvoltare, îmbracă forme diferite, tot mai pronunțate și mai universale.

În epoca actuală, dominația relațiilor materiale asupra indivizilor, strivirea individualității de către accidentală a luat forma cea mai pronunțată și mai universală, punând astfel în fața indivizilor existenți o sarcină foarte precisă. Ea le-a pus sarcina de a înlocui dominația relațiilor și a accidentalului asupra indivizilor prin dominația indivizilor asupra accidentalului și a relațiilor. Ea nu reclamă, cum își închipuie Sancho, ca „Eul să se dezvolte pe Sine“, lucru pe care pînă acum l-a făcut fiecare individ și fără sfatul înțelept al lui Sancho, ci pune pe tapet sarcina eliberării de un anumit fel de dezvoltare bine determinat. Această sarcină, dictată de relațiile contemporane, coincide cu aceea de a organiza societatea pe baze comuniste.

Am arătat mai sus că desființarea orînduirii în cadrul căreia relațiile devin de sine stătătoare și se opun indivizilor, în cadrul căreia individualitatea este subordonată întîmplării, iar relațiile personale ale indivizilor sînt subordonate relațiilor generale de clasă etc. este condiționată în ultimă instanță de suprimarea diviziunii muncii. Am arătat de asemenea că suprimarea diviziunii muncii presupune o dezvoltare atît de universală a schimbului și a forțelor productive încît proprietatea privată și diviziunea muncii să devină pentru ele o cătușă. Am mai arătat apoi că proprietatea privată poate fi desființată numai cu condiția unei dezvoltări omnilaterale a indivizilor, tocmai pentru că formele de relații și forțele productive existente sînt omnilaterale și numai indivizi care se dezvoltă omnilateral pot să și le însușească, adică să le transforme într-o manifestare liberă a vieții lor. Am arătat că indivizii de astăzi *trebuie* să desființeze proprietatea privată, deoarece forțele productive și formele de relații s-au dezvoltat într-atît încît sub dominația proprietății private ele au devenit forțe distructive și deoarece antagonismul dintre clase s-a ascuțit la culme. În sfîrșit, am arătat că desființarea proprietății private și a diviziunii muncii înseamnă unirea indivizilor pe baza creată de actualele forțe productive și relații mondiale.

În cadrul societății comuniste, singura în care dezvoltarea liberă și originală a indivizilor încetează să fie o vorbă goală, această dezvoltare este condiționată tocmai de legătura dintre indivizi, legătură care se alcătuiește în parte din premisele economice, în parte din solidaritatea necesară pentru libera dezvoltare a tuturor și, în sfîrșit, din caracterul universal al activității indivizilor, pe baza forțelor productive existente.

Aici este vorba, prin urmare, de indivizi aflați pe o anumită treaptă de dezvoltare istorică, și nicidecum de indivizi oarecare, întâmplători, fără să mai vorbim de revoluția comunistă necesară, care este ea însăși o condiție comună a liberei lor dezvoltări. Conștiința relațiilor lor reciproce va fi, bineînțeles, și ea cu totul alta la indivizi, și de aceea nu va fi nici „principiul iubirii” sau le *dévouement* *, nici egoismul.

Prin urmare, „unicitatea” înțeleasă ca dezvoltare originală și comportare individuală, așa cum s-a arătat mai sus, nu numai că presupune cu totul altceva decât bunăvoință și o conștiință justă, ci presupune tocmai contrariul fanteziilor lui Sancho. La dînsul ea nu înseamnă decât o înfrumusețare a relațiilor existente, un strop de balsam tămăduitor pentru bietul suflet neputincios, ticăloșit de mizerie.

Cu „*incomparabilitatea*” lui Sancho, lucrurile stau la fel ca și cu „unicitatea”. El însuși își va aminti, desigur, dacă nu cumva „s-a topit” cu desăvîrșire „în dulcea uitare de sine”, că organizarea muncii în „Asociația *stirneriană* a egoiștilor” se baza nu numai pe comparabilitatea nevoilor, ci și pe *egalitatea* lor. Și el a presupus în „Asociație” nu numai nevoi egale, ci și o activitate egală, astfel încît un individ să-l poată înlocui pe altul în „munca omenească”. Și oare pe ce altceva se bazează retribuirea suplimentară a „Unicului”, care încununează succesele lui, dacă nu pe faptul că munca acestui individ a fost comparată cu munca altor indivizi și a fost mai bine plătită din cauza superiorității ei? Și, în genere, cum poate Sancho să vorbească despre incomparabilitate din moment ce menține *banii*, acest termen de comparație care în practică a devenit o forță de sine stătătoare, din moment ce li se supune și, în scopul de a se compara cu alții, se măsoară cu acest etalon universal? Este deci cît se poate de evident că el însuși furnizează argumente împotriva teoriei incomparabilității preconizate de el. Nu-i nimic mai ușor decât să numești egalitatea și inegalitatea, asemănarea și neasemănarea determinări reflexive. Incomparabilitatea este și ea o determinare reflexivă, avînd ca premisă acțiunea comparării. Dar pentru a dovedi că comparația nu este cîtuși de puțin o determinare reflexivă pur arbitrară este de ajuns să menționăm un singur exemplu, *banii*, acest *tertium comparationis* ** statornicit al tuturor oamenilor și lucrurilor.

* — devotamentul. — *Nota Trad.*

** — termen de comparație. — *Nota Trad.*

De altfel incomparabilitatea poate avea felurite înțelesuri. Singurul înțeles de care poate fi vorba aici, și anume „unicitatea” în sens de originalitate, presupune că activitatea individului incomparabil dintr-o anumită sferă se deosebește de activitatea *altor indivizi din aceeași sferă*. Persiani este o cîntăreață incomparabilă tocmai pentru că e *cîntăreață* și e comparată cu alte cîntărețe, comparația fiind făcută de oameni, care, în aprecierea lor comparativă, întemeiată pe construcția normală a urechii lor și pe cultura lor muzicală, sînt apti să stabilească incomparabilitatea ei. Cîntul artistei Persiani nu poate fi comparat cu orăcăitul unei broaște, cu toate că și aici s-ar putea face o comparație, care ar fi însă o comparație între om și broască, și nu între Persiani și cutare broască unică. Numai în primul caz poate fi vorba de o comparație între indivizi; în cazul al doilea, comparația privește numai specia sau însușirile speciei. Al treilea fel de incomparabilitate — imposibilitatea de a face o comparație între cîntul artistei Persiani și coada unei comete — i-o lăsăm lui Sancho pentru „autodesfătarea” lui, deoarece lui „judecățile absurde” îi procură o plăcere vădită, cu toate că, în cadrul absurdității relațiilor actuale, și această comparație absurdă a devenit realitate. Banii sînt etalonul comun al tuturor lucrurilor, chiar și al celor mai eterogene.

În rest, incomparabilitatea lui Sancho se reduce la aceeași vorbărie goală ca și unicitatea lui. Indivizii nu mai trebuie să fie măsurați cu un tertium comparationis independent de ei; compararea *trebuie* să se transforme în autodiferențierea lor, id est * într-o liberă dezvoltare a individualității lor, ceea ce ei obțin scoțîndu-și din cap „ideile fixe”.

De altfel Sancho nu cunoaște decît metoda de comparație folosită de scribi și de palavragii, care duce la concluzia grozavă că Sancho nu e Bruno și Bruno nu e Sancho. În schimb nu cunoaște bineînțeles științele, care — ca anatomia comparată, botanica, filologia etc. — au ajuns să facă progrese însemnate numai datorită comparației și stabilirii deosebirilor în sfera obiectelor comparate și la care comparația capătă un caracter general valabil.

Națiunile mari — francezii, americanii de nord, englezii — se compară mereu între ele atît în practică cît și în domeniul teoretic, atît în cadrul concurenței cît și pe tărîmul științei. Băcanii și filistinii de felul germanilor, care se tem de com-

* — adică. — *Notă Trad.*

parație și de concurență, se ascund după scutul incomparabilității pe care li-l furnizează fabricantul lor de etichete filozofice. Nu numai în interesul lor, ci și în propriul său interes Sancho este nevoit să-și interzică orice comparație.

La pag. 415 Sancho spune :

„Nimeni nu-mi este *egal Mie*”,

iar la pag. 408 raporturile cu „cei egali Mie” sînt înfățișate ca un proces în cadrul căruia societatea se dizolvă în relații :

„Copilul preferă *societății relațiile* cu *cei egali Lui*”.

Sancho folosește însă uneori expresiile „egal Mie” și „egal” în general în sensul de „*același*”, de exemplu în pasajul de la pag. 183, citat mai sus :

„Ei nu pot să fie *absolut egali cu mine*, nu pot să fie sau să aibă exact *același lucru*”.

Și aici el ajunge la a sa „nouă formulare” finală, folosită mai ales în „Comentariu”.

Unicitatea, originalitatea, dezvoltarea „specifică” a indivizilor, care, după părerea lui Sancho, nu are loc, de exemplu, în toate „muncile omenești”, deși nimeni nu va contesta că nici un sobar nu va face o sobă „*exact*” în „*același*” fel ca un oarecare alt sobar ; dezvoltarea „unică” a indivizilor, care, după părerea aceluiași Sancho, nu are loc în sfera religioasă, politică etc. (vezi „Fenomenologia”), deși nimeni nu va contesta că printre toți credincioșii Islamului nu se vor găsi doi care să creadă în el în „*același*” fel, ceea ce înseamnă că în această privință fiecare credincios este „unic” ; tot așa printre toți cetățenii statului nu se vor găsi doi care să fie exact în „*aceleși*” raporturi cu statul, fie și numai pentru faptul că este vorba de raporturile *cutărui* individ și nu ale *altuia*, — toată această „unicitate” faimoasă care se deosebește atât de mult de „*identitate*”, de *identitatea persoanei*, încît în toți indivizii care au existat pînă acum Sancho aproape că nu vede decît „*exemplare*” ale unei specii, toată această unicitate se reduce aici la identitatea, constatată de poliție, a unei persoane cu ea însăși, la faptul că un individ nu e celălalt individ. Astfel eroul care pornise să ia cu asalt lumea se reduce la dimensiunile unui conțopist dintr-un birou de acte de identitate.

La pag. 184 a „Comentariului” el ne explică în termeni pompoși și cu multă autodesfătare că El nu se satură atunci

cînd împăratul Japoniei mănîncă, pentru că intestinele sale și cele ale împăratului Japoniei sînt intestine „unice”, „incomparabile”, adică nu sînt *aceleași*. Dacă Sancho își închi- puie că prin aceasta a suprimat relațiile sociale de pînă acum sau chiar numai legile naturii, el nu face decît să dea dovadă de o naivitate într-adevăr prea mare, care se datorește nu- mai faptului că filozofii au înfățișat relațiile sociale nu ca relații reciproce ale unor indivizi concreți, identici cu ei înșiși, iar legile naturii ca relații reciproce ale unor corpuri bine determinate.

Este bine cunoscută formula clasică prin care Leibniz a exprimat această veche teză (care figurează pe prima pagină a fiecărui manual de fizică ca teorie a impenetrabilității corpurilor) :

„Opus tamen est., ut quaelibet monas differat ab alia quacunque, neque enim unquam dantur in natura duo entia, quorum unum exasse conveniat cum altero” * („Principia Philosophiae seu Theses” etc.).

Unicitatea lui Sancho se reduce aici la o calitate pe care el o împarte cu orice păduche și cu orice grăunte de nisip.

Cea mai mare autodemascare cu care putea să sfîrșească filozofia lui este faptul că ea prezintă drept una dintre cele mai mari descoperiri convingerea, accesibilă oricărei nătă- flețe și oricărui sergent de poliție, că Sancho nu e Bruno, precum și faptul că pentru ea această deosebire este o ade- vărată minune.

Astfel „chiotul critic” al acestui „virtuos al gîndirii” s-a transformat într-un Miserere necritic.

După toate aceste aventuri, „unicul” nostru scutier se reîntoarce în liniștita sa colibă de iobag. „Fantoma din titlul «Cărții» sale” îl întîmpină „cu strigăte de bucurie”. Prima ei întrebare este cum se simte măgărușul.

— Mai bine decît stăpînul său, răspunde Sancho.

— Mulțumesc lui Dumnezeu pentru marea lui milă față de mine ; și acum, prietene, povestește-mi cu ce Te-ai ales de pe urma slujbei Tale de scutier ? Ce veșmînt nou mi-ai adus ?

— Nu am adus nimic de acest fel, răspunde Sancho, dar în schimb am adus „Nimicul creator, Nimicul din care Eu

* — „În mod necesar, însă, fiecare monadă se deosebește de ce- lelalte, căci în natură nu există niciodată două entități care să coincidă întru totul”. — *Nota Trad.*

însumi, ca creator, crez Totul". Asta înseamnă că ai să mă mai vezi ca părinte al bisericii și ca arhiepiscop al unei insule, și chiar al uneia dintre cele mai bune din câte există.

— Să dea Dumnezeu, odorul meu, și cât mai curînd, căci avem nevoie de așa ceva. Dar nu prea înțeleg ce vrei să spui cu insula aceea.

— Degeaba ți-aș spune, că tot n-ai să înțelegi, răspunde Sancho. La timpul convenit ai să vezi totul, femeie. Un lucru însă pot să-ți spun de pe acum : nu există nimic mai plăcut pe lume decît cîntecul de a cutreiera lumea în căutare de aventuri ca egoist împăcat cu el însuși și ca scutier al tristei figuri. E drept că de cele mai multe ori în aceste aventuri „nu se atinge obiectivul final” în așa măsură încît „nevoia ome-nească să fie satisfăcută” (tan como el *hombre querria* *), căci, în nouăzeci și nouă de aventuri dintr-o sută, totul iese anapoda. O știu din experiență, pentru că în unele cazuri am fost tras pe sfoară, iar în altele am mîncat o bătaie soră cu moartea. Cu toate acestea însă, tare-i frumos să umbli după aventuri, căci nevoia „unică” este în orice caz satisfăcută atunci cînd hoinărești în voie prin întreaga istorie, cînd citezi toate cărțile din Sala de lectură de la Berlin, cînd îți faci un culcuș etimologic în toate limbile, cînd falsifici în toate țările faptele politice, cînd arunci sfidări de fanfaron tuturor balaurilor și struților, tuturor stafiilor, ielelor și „fantomelor”, cînd te lupți cu toți părinții bisericii și cu toți filozofii și în cele din urmă plătești totul numai cu propria ta piele (comp. Cervantes, I, cap. 52).

* — așa cum dorește omul. — *Nota Trad.*

2. Comentariu apologetic ⁵⁰

Deși înainte vreme, în zilele sale de umilire (Cervantes, cap. 26 și 29), Sancho își făcea tot felul de „scrupule” dacă e cazul să accepte o funcție bisericească bănoasă, acum, avînd în vedere împrejurările schimbate și vechea sa situație pregătitoare ca novice al unei cucernice frății (Cervantes, cap. 21), el s-a hotărît în cele din urmă „să-și scoată din cap aceste scrupule”. El a ajuns arhiepiscop al insulei Barataria și cardinal, și în această calitate, cu un aer solemn și cu o ținută demnă de un arhiepiscop, ocupă un loc de frunte în conciliul nostru. După lungul episod al „Cărții”, ne întoarcem acum la acest conciliu.

Găsim, într-adevăr, că în noua sa situație „fratele Sancho” s-a schimbat foarte mult. El reprezintă acum *ecclesia triumphans* * în opoziție cu *ecclesia militans* ** în care se găsea înainte. În locul fanfarelor războinice ale „Cărții” a apărut o seriozitate solemnă, în locul „Eului” apare „Stirner”. Aceasta arată cît de adevărat este proverbul francez: *qu'il n'y a qu'un pas du sublime au ridicule* ***. De cînd a devenit părinte al bisericii și scrie pastorale, Sancho își zice numai „Stirner”. Această „unică” manieră de autodesfătare el a învățat-o de la Feuerbach, dar, din păcate, această manieră i se potrivește exact așa cum i s-ar potrivi măgărușului său cîntatul din lăută. Cînd vorbește despre sine la persoana a treia, fiecare înțelege că Sancho-„creatorul” folosește maniera subofițerilor prusaci, adresîndu-se *la persoana a treia* către „creatura” sa Stirner, și că în nici un caz nu trebuie să-l confundăm cu Cezar. Impresia e cu atît mai comică, cu cît Sancho comite această

* — biserica triumfătoare. — *Nota Trad.*

** — biserica luptătoare. — *Nota Trad.*

*** — că de la sublim la ridicol nu e decît un pas. — *Nota Trad.*

inconsecvență numai din dorința de a-l concura pe Feuerbach. „Autodesfătarea” pe care o resimte Sancho atunci cînd joacă rolul de om mare devine aici, malgré lui *, prilej de desfătare pentru alții.

Acel ceva „deosebit” pe care îl face Sancho în „Comentariul” său — în măsura în care nu a fost „folosit” de noi în episod — constă în aceea că el ne oferă o nouă serie de variații pe cunoscutele teme obositor de monoton executate deja în textul „Cărții”. Aici muzica lui Sancho, care, asemenea muzicii preoților indieni ai zeului Vișnu, nu cunoaște decît o singură notă, este cîntată cu cîteva tonuri mai sus. Efectul ei adormitor rămîne, bineînțeles, același. Astfel, de pildă, opoziția dintre „egoist” și „sacru” este reluată sub firma opoziției dintre „interesant” și „neinteresant”, iar apoi dintre „interesant” și „absolut interesant”, inovație care de altfel nu poate fi interesantă decît pentru amatorii de pîine nedospită, vulgo azimă. Firește transformarea beletristică a interesatului în interesant nu poate fi luată în nume de rău unui mic-burghez berlinez „cult”. — Toate iluziile care, potrivit ideii fixe a lui Sancho, sînt create de „belferi”, apar aici „ca dificultăți, ca scrupule” pe care „numai spiritul le-a creat” și pe care „sărmanele suflete care s-au lăsat înduplecate să accepte aceste scrupule” „trebuie... să le biruie” printr-o *atitudine ușuratică* (faimosul a-și-scoate-din-cap) (pag. 162). Urmează apoi o „discuție” pe tema dacă „scrupulele” trebuie să fie scoase din cap cu ajutorul „gîndirii” sau prin „lipsă de idei”, precum și un adagio critic-moral în care durerea-i se revarsă în acorduri minore: „Gîndirea nu trebuie să fie înăbușită prin strigăte de veselie” (pag. 166).

Pentru liniștirea Europei, și mai ales pentru liniștirea strîmtoaretei Old merry and young sorry England **, Sancho, după ce s-a mai obișnuit puțin cu episcopalul său scaun de noapte, ne adresează de la înălțimea acestuia următoarea pastorală plină de milosîrdie :

„Pe Stirner nu-l interesează cituși de puțin societatea civilă, și el nu se gîndește de loc s-o extindă în așa măsură încît să înghită statul și familia” (pag. 189),

lucru de care trebuie să țină seama d-l Cobden și d-l Dunoyer.

* — fără voia lui. — *Nota Trad.*

** — a vechii și veselei, precum și a tinerei și tristei Anglii. — *Nota Trad.*

Ca arhiepiscop, Sancho preia și funcțiile poliției spirituale și, la pag. 193, îl admonestează pe Hess pentru confuzii de persoane, confuzii „contrare regulamentelor polițienești” și care sînt cu atît mai de neiertat cu cît acest părinte al bisericii își dă mai multă osteneală să stabilească identitatea lor. Pentru a dovedi aceluiași Hess că „Stirner” posedă și „eroismul minciunii” — această însușire ortodoxă a egoistului împăcat cu el însuși — el cîntă la pag. 188: „Dar Stirner nu spune *de loc*, cum pretinde Hess, că toată greșeala egoiștilor de pînă acum ar consta numai în faptul că nu au fost *conștienți* de egoismul lor” (comp. „Fenomenologia” și toată „Cartea”). Cealaltă însușire a egoistului împăcat cu el însuși — credulitatea — el o vădește la pag. 182, unde „*nu contestă*” părerea lui Feuerbach că „*individul ca atare este comunist*”. Un alt caz de exercitare a puterii sale polițienești se găsește la pag. 154, unde dojeneste pe toți recenzenții săi că nu au cercetat „mai îndeaproape egoismul, așa cum *îl concepe* Stirner”. Într-adevăr, ei au făcut cu toții greșeala de a crede că este vorba de egoismul adevărat, pe cînd în realitate era vorba numai de concepția lui „Stirner” despre egoism.

Capacitatea lui Sancho de a îndeplini rolul de părinte al bisericii este confirmată în „Comentariul apologetic” și prin faptul că acest comentariu începe cu afirmația fățarnică :

„O scurtă replică ar putea fi de folos, dacă nu recenzenților menționați, atunci cel puțin altor cititori ai cărții” (pag. 147).

Aici Sancho face pe devotatul și pretinde că e gata să sacrifice pentru „folosul” publicului prețiosul său timp, deși peste tot ne asigură că are în vedere totdeauna numai propriul său folos și deși în cazul de față el nu încearcă decît să-și salveze propria sa piele de părinte al bisericii.

Cu aceasta am fi putut încheia observațiile noastre despre ceea ce e „deosebit” în „Comentariu”. Dar „unicul” (das „*Einzige*”) — care de altfel se întilnește și în „Carte”, la pag. 491 — a fost rezervat de noi pînă acum nu atît pentru „folosul” „altor cititori”, cît pentru folosul propriu al lui „Stirner”. O mină spală pe alta, de unde rezultă în mod incontestabil că „individul ca atare este comunist”.

Pentru filozofi, una dintre cele mai grele sarcini este de a descinde din lumea ideilor în lumea reală. *Limba* este realitatea nemijlocită a gîndirii. Așa cum filozofii au transformat gîndirea într-o forță de sine stătătoare, tot astfel ei au trebuit

să transforme și limba în ceva de sine stătător, într-un imperiu aparte. În aceasta constă taina limbajului filozofic, în care ideile, înfățișate în cuvinte, au un conținut propriu. Problema de a descinde din lumea ideilor în lumea reală se transformă în problema de a descinde de la înălțimea limbii la realitatea vieții.

Am arătat mai sus că separarea gândurilor și a ideilor și transformarea lor în forțe de sine stătătoare este o consecință a separării legăturilor și a relațiilor personale și a transformării lor în ceva de sine stătător. Am arătat de asemenea că atât faptul că ideologii și filozofii se ocupă în mod sistematic și exclusiv cu aceste idei cât și, prin urmare, sistematizarea acestor idei sînt o consecință a diviziunii muncii și că mai ales filozofia germană este o consecință a relațiilor mic-burgheze din Germania. Ar fi de ajuns ca filozofii să reducă limbajul lor la limba obișnuită din care a fost abstras, pentru ca să-și dea seama că acest limbaj nu este altceva decît limba denaturată a lumii reale și să înțeleagă că nici ideile, nici limba nu constituie imperii de sine stătătoare, ele fiind numai *manifestări* ale vieții reale.

Sancho, care îi urmează orbește pe filozofi, trebuie în mod necesar să caute *piatra filozofală*, cvadratura cercului și elixirul vieții, să caute un „*cuvînt*” care, ca atare, să posede puterea miraculoasă de a duce din imperiul limbii și al gândirii în domeniul vieții reale. Din contactul său îndelungat cu Don Quijote, Sancho s-a molipsit de la el în așa măsură încît nici nu observă că această „*misiune*”, această „*menire*” a sa nu este altceva decît o consecință a credinței sale în voluminoasele romane filozofice din viața cavalerilor.

Sancho începe prin a ne înfățișa din nou dominația Sacru-lui și a ideilor în lume, dar de data aceasta sub forma nouă a dominației limbii sau a frazei. De îndată ce i se atribuie o existență de sine stătătoare, limba devine, firește, o simplă frazeologie.

La pag. 151 Sancho numește lumea actuală „o lume a frazei, o lume al cărei început a fost cuvîntul”. El arată amănunțit motivele goanei sale după cuvîntul miraculos :

„Speculația filozofică a urmărit să găsească un *predicat* care să fie atât de *general*, încît să cuprindă în el pe fiecare... Dar pentru ca *predicatul* să cuprindă în el pe fiecare, este necesar ca fiecare să apară în el ca *subiect*, adică nu numai ca *ceea ce este*, ci și ca *cel ce este*” (pag. 152).

Pentru că speculația „a căutat” asemenea predicate, denumite de Sancho mai înainte menire, destinație, misiune, specie etc., oamenii reali „s-au căutat” și ei pînă acum „în cuvînt, în logos, în predicat” (pag. 153). Pînă acum oamenii s-au folosit de nume pentru a deosebi în cadrul limbii un individ — pur și simplu ca persoană identică — de altul. Sancho nu se mulțumește însă cu numele obișnuite; dat fiind că speculația filozofică i-a trasat sarcina de a găsi un predicat atît de general încît să cuprindă în sine pe fiecare în calitatea de subiect, Sancho caută numele filozofic, abstract, caută „Numele” care este mai presus de toate numele, numele tuturor numelor, numele ca o categorie, care, de pildă, să-l deosebească pe Sancho de Bruno și pe amîndoi de Feuerbach cu aceeași precizie cu care îi deosebesc unul de altul numele lor proprii și care totuși să li se potrivească tot atît de bine lor ca și tuturor celorlalți oameni și celorlalte ființe vii; este o inovație care ar crea o confuzie nemaipomenită în toate relațiile cambiale, în toate actele de căsătorie etc. și ar nimici dintr-o lovitură toate birourile de notariat și toate oficiile de stare civilă. Acest nume miraculos, acest cuvînt magic care în limbă este moartea limbii, această punte a măgarului care duce spre viață, această cea mai înaltă treaptă a scării cerești chinezești este *Unicul*. Înșușirile miraculoase ale acestui cuvînt sînt cîntate în următoarele strofe:

„Unicul nu este decît ultima enunțare, muribundă, despre Tine și despre Mine, este o enunțare care se transformă în părere:

o enunțare care nu mai e enunțare,
o enunțare care amuțește, o enunțare mută” (pag. 153).

„La el” (la Unic) „esențialul este ceea ce nu e exprimat” (pag. 149).

El este „lipsit de determinare” (ibid.).

„El indică conținutul său, aflat în afara noțiunii sau dincolo de ea” (ibid.).

El este „o noțiune lipsită de determinare și nu poate să devină mal determinat prin nici o altă noțiune” (pag. 150).

El este „botezul” filozofic al numelor profane (pag. 150).

„Unicul este un cuvînt lipsit de idei.

El nu are nici un conținut de idei”.

„El exprimă pe Acela” „care nu poate exista a doua oară, și de aceea nu poate fi nici exprimat;

Căci dacă ar putea fi exprimat în mod real și complet ar exista a doua oară, întruchipat în expresie” (pag. 151).

După ce a cîntat astfel însușirile acestui cuvînt, Sancho slăvește în următoarele antistrofe rezultatele obținute datorită descoperirii puterii lui miraculoase:

„Cu Unicul s-a încheiat imperiul ideilor absolute” (pag. 150).

„El este cheia de boltă a lumii noastre, lumea frazei” (pag. 151).

„El este logica, care, sub formă de frază, se apropie de sfârșit” (pag. 153).

„În Unic știința se poate dizolva (aufgehen) în viață,

Căci *Aceasta (Das)* se transformă pentru ea în *Cutare și Cutare (Der und Der)*,

Care nu se mai caută în cuvânt, în logos, în predicat” (pag. 153).

E drept că, din experiența avută cu recenziții săi, Sancho s-a convins, spre regretul său, că și Unicul poate fi „fixat ca noțiune” și că „tocmai asta fac adversarii săi” (pag. 149), care sînt atît de porniți împotriva lui Sancho încît nici nu simt efectul magic scontat al cuvîntului miraculos, ci, dimpotrivă, cîntă ca la operă: Ce n'est pas ça, ce n'est pas ça! * Cu o înverșunare deosebită și cu o gravitate solemnă se ridică Sancho împotriva lui Szeliga, acest Don Quijote al său, la care neînțelegerea duce la o „răzvrătire” fățișă și la o totală necunoaștere a situației sale de „creatură”:

„Dacă Szeliga ar fi înțeles că Unicul, fiind fraza sau categoria complet lipsită de conținut, nu mai este categorie, atunci poate că ar fi recunoscut în el numele a ceea ce pentru el nu are încă nume” (pag. 179).

Aici Sancho recunoaște în termeni expliciți că el și Don Quijote al său tind spre unul și același țel, cu singura deosebire că Sancho își închipuie că a descoperit într-adevăr luceafărul de dimineață, în timp ce Don Quijote, bijbiind în întuneric,

uf dem wildin leber-mer
der grunt-lösen werlde swebt **.

Feuerbach spunea în „Filozofia viitorului”, pag. 49 :

„Existența întemeiată numai pe ceea ce este inexprimabil este ea însăși ceva ce nu poate fi exprimat. Da, este inexprimabilul. Numai acolo unde încetează cuvintele începe viața și se dezvăluie taina existenței”.

Sancho a descoperit tranziția de la exprimabil la inexprimabil ; el a găsit cuvîntul care e mai mult decît un cuvînt și în același timp mai puțin decît un cuvînt.

Am văzut că întreaga problemă a trecerii de la gîndire la realitate și deci de la limbă la viață nu există decît în iluzia filozofilor, adică este justificată numai din punctul de vedere

* Nu e asta, nu e asta. — *Nota Trad.*

** Mai plutește pe marea agitată a lumii nesfîrșite. — *Nota Trad.*

al conștiinței filozofice, care nu poate să înțeleagă limpede natura și originea aparentei sale separări de viață. Această mare problemă, din moment ce s-a cuibărit în capetele ideologilor noștri, a trebuit, firește, să determine în cele din urmă pe unul dintre acești cavaleri rătăcitori să plece în căutarea unui cuvânt care în calitate de *cuvânt* să reprezinte tranziția căutată, să înceteze de a mai fi simplu cuvânt și să indice într-un mod misterios, supralingvistic, trecerea de la limbă la adevăratul obiect desemnat prin el, un cuvânt care, pe scurt, să îndeplinească printre cuvinte același rol pe care în imaginația creștină îl îndeplinește printre oameni dumnezeul-om mîntuitor. Capul cel mai sec și cel mai nevolnic dintre filozofi trebuia „să pună capăt” filozofiei, proclamînd că totala lui lipsă de idei înseamnă sfîrșitul filozofiei și deci intrarea triumfală în viața „corporală”. Filozofica lui lipsă de gîndire însemna de altfel de la sine sfîrșitul filozofiei, așa cum limba lui inexprimabilă era sfîrșitul tuturor limbilor. Triumful lui Sancho se datorește, printre altele, și faptului că, dintre toți filozofii, el este acela care cunoaște cel mai puțin relațiile reale și că de aceea la el categoriile filozofice și-au pierdut ultima rămășiță de legătură cu realitatea și, o dată cu aceasta, ultima rămășiță de *sens*.

Și acum du-te în pace, Sancho, Tu servitor fidel și smerit, du-te, sau mai bine zis grăbește-te călare pe măgărușul Tău să te autodesfeși cu Unicul Tău, „folosește” pînă la ultima literă pe „*Unicul*” Tău, ale cărui titluri strălucite și a cărui minunată putere și vitejie au fost cîntate de Calderon în următoarele cuvinte ¹⁶⁰:

Unicul —

El valiente Campeon,
 El generoso Adalid,
 El gallardo Caballero,
 El ilustre Paladin,
 El siempre fiel Cristiano,
 El Almirante feliz
 De Africa, el Rey soberano

De Alexandria, el Cadé
De Berberia, de Egipto el Cid,
Morabito, y *Gran Señor*
De Jerusalem *.

„În încheiere, ar fi cazul să-i amintim” lui Sancho, marele senior al Ierusalimului, „critica” pe care Cervantes i-a făcut-o lui Sancho în „Don Quijote”, cap. 20, pag. 171, ediția Bruxelles, 1617 (comp. „Comentariul”, pag. 194).

* — Viteazul luptător,
Generosul comandant,
Semețul cavaler,
Ilustrul paladin,
Creștinul veșnic
credincios,
Fericitul amiral
al Africii, rege suveran
al Alexandriei, judecător
al Berberiei, cid al Egiptului,
Marabut și *mare senior*
al Ierusalimului. — *Nota Trad.*

Închiderea Conciliului de la Leipzig

După ce sfântul Bruno și sfântul Sancho, zis și Max, au gonit din conciliu pe toți oponenții lor, ei încheie o alianță veșnică și cîntă următorul duet mișcător, salutindu-se reciproc cu multă amabilitate, ca doi mandarini.

Sfântul Sancho

„Criticul este adevăratul conducător al masei... el este seniorul și comandantul ei în războiul de eliberare împotriva egoismului” („Cartea”, pag. 187).

Sfântul Bruno

„Max Stirner este conducătorul și comandantul suprem al cruciațiilor” (împotriva criticii). „El este, totodată, cel mai brav și cel mai viteaz dintre toți luptătorii” (Wigand, pag. 124).

Sfântul Sancho

„În cele ce urmează, vom aduce liberalismul politic și social în fața scaunului de judecată al liberalismului umanitar sau critic” (adică al criticii critice) („Cartea”, pag. 163).

Sfântul Bruno

„În fața Unicului și a proprietății sale cade liberalul *politic*, care vrea să sfarme voința proprie, și liberalul *social*, care vrea să distrugă proprietatea. Ei cad sub cuțitul critic” (adică furat de la *Critică*) „al Unicului” (Wigand, pag. 124).

Sfântul Sancho

„În fața criticii nici o idee nu e inatacabilă, deoarece *Critica este însuși spiritul care gîndește*... Critica sau, mai bine zis, El” (adică sfântul Bruno) („Cartea”, pag. 195, 199).

Sfântul Bruno

(întrerupându-l cu o plecăciune)

„Numai liberalul *critic*... nu vrea să cadă [în fața] criticii, pentru că *El însuși este [criticul]*” [Wigand, pag. 124].

Sfântul Sancho

„Critica, și numai critica se află la *înălțimea epocii*... Dintre teoriile sociale, Critica este incontestabil cea mai desăvârșită... În ea principiul creștin al iubirii, adevăratul principiu social, își capătă expresia cea mai pură, în ea se face ultima încercarea posibilă de a-l elibera pe om de exclusivitate [și] repulsie reciprocă: este o luptă împotriva egoismului în cea mai simplă și, tocmai de aceea, *cea mai dură* formă a sa” („Cartea”, pag. 177).

Sfântul Bruno

„Acest Eu este... desăvârșirea și *punctul culminant* al unei epoci istorice trecute. Unicul este ultimul refugiu în lumea veche, ultima ascunzătoare de unde această lume poate dezlănțui... atacurile ei” împotriva criticii critice. „Acest Eu este egoismul cel mai exagerat, cel mai puternic și mai viguros al lumii vechi” (adică al creștinismului). „...Acest Eu este substanța în *cea mai dură duritate* a ei” (Wig., pag. 124).

După acest dialog cordial, cei doi înalți părinți ai bisericii declară închis conciliul. Apoi își strâng în tăcere mina. Unicul „uită de sine într-o dulce uitare de sine”, fără însă „să dispară cu totul”, iar criticul „zîmbește” de trei ori și apoi, „sigur de victorie, își urmează neclintit și victorios drumul ales”.

Volumul II

[Critica socialismului german
în persoana diferiților lui profeți]

Adevăratul socialism

Același raport care, după cum am văzut în volumul I (comp. „Sfintul Max”, „Liberalismul politic”), există între liberalismul german de până acum și mișcarea burgheziei franceze și engleze, există și între socialismul german și mișcarea proletariatului din Franța și din Anglia. Pe lângă comuniștii germani au apărut o serie de autori care, adoptînd unele idei comuniste franceze și engleze, le-au combinat apoi cu premisele lor filozofice germane. Acești „socialiști”, sau „adevărații socialiști”, cum se intitulează ei, nu văd în literatura comunistă din străinătate expresia și produsul unei mișcări reale, ci numai scrieri pur teoretice, care — la fel cum își imaginează ei apariția sistemelor filozofice germane — ar fi apărut din „gîndirea pură”. Ei nu-și pun problema că aceste scrieri, chiar dacă propovăduiesc anumite sisteme, au la bază nevoile practice, ansamblul condițiilor de viață ale unei anumite clase din anumite țări. Ei iau drept adevărată iluzia unora din acești purtători de cuvînt ai partidelor cum că la ei ar fi vorba de cea mai „rațională” orînduire a societății, și nu de nevoile unei anumite clase și epoci. Ideologia germană, ai cărei prizonieri sînt acești „adevărați socialiști”, nu le permite să descopere relația reală. Activitatea lor în ceea ce-i privește pe francezi și englezi, care sînt „lipsiți de spirit științific”, se limitează la încercarea de a provoca înainte de toate în rîndurile publicului german o atitudine de dispreț față de superficialitatea sau empirismul „grosolan” al acestor străini, de a elogia „știința germană” și de a-i atribui misiunea de a arăta, în sfîrșit, lumii *adevărul* comunismului și al socialismului, socialismul absolut, *adevărat*. Și ei se pun îndată pe lucru, pentru ca, în calitate de reprezentanți ai „științei germane”, să-și îndeplinească această misiune, deși de cele mai multe ori această „știință germană” le-a rămas aproape tot atît de stră-

ină ca și scrierile originale ale francezilor și ale englezilor, scrieri pe care ei le cunosc numai din compilațiile lui Stein, Oelckers ¹⁶¹ etc. Și care este acest „adevăr” pe care îl atribuie socialismului și comunismului? Cu ajutorul ideologiei germane și în special cu ajutorul ideologiei hegeliene și feuerbachiene, ei încearcă să-și explice ideile literaturii socialiste și comuniste, pe care nu le pot înțelege de loc, în parte datorită faptului că nu cunosc nici măcar legătura pur literală dintre aceste idei, iar în parte datorită faptului că, după cum am arătat mai sus, ei înțeleg greșit această literatură. Ei desprind sistemele comuniste, ca și scrierile comuniste consacrate criticii și polemicii, de mișcarea reală a căror simplă expresie sînt ele, și le pun apoi într-o legătură arbitrară cu filozofia germană. Ei separă conștiința istoricește determinată a unor anumite sfere de viață de însăși aceste sfere de viață, și o măsoară cu etalonul conștiinței adevărate, absolute, adică al conștiinței filozofice-germane. În mod consecvent, ei transformă relațiile acestor indivizi bine determinați în relații ale „Omului” și își explică ideile acestor indivizi despre propriile lor relații în sensul că ar fi idei despre „Om”. Prin aceasta ei au revenit de pe tărîmul istoric real pe tărîmul ideologiei, și deoarece nu cunosc legătura reală, nu le este greu să construiască cu ajutorul metodei „absolute” sau al unei alte metode ideologice o legătură fantastică. Această transpunere a ideilor franceze în limbajul ideologilor germani și această legătură arbitrar înjghebată între comunism și ideologia germană constituie așa-zisul „adevărat socialism”, care este proclamat drept „glorie a națiunii și obiect al invidiei tuturor popoarelor învecinate”, cum spun torii despre constituția engleză ¹⁶².

Acest „adevărat socialism” nu este deci nimic altceva decît transfigurarea comunismului proletar și a partidelor și sectelor mai mult sau mai puțin înrudite din Franța și din Anglia în cerurile spiritului german și, așa cum vom vedea, ale inimii germane. „Adevăratul socialism”, care pretinde că se bazează pe „știință”, este înainte de toate el însuși o știință ezoterică; literatura lui teoretică este destinată numai celor inițiați în misterele „spiritului care gîndește”. Dar el are și o literatură exoterică; deoarece îl interesează relațiile sociale, exoterice, el trebuie, chiar și numai în virtutea acestui fapt, să facă un fel de propagandă. În această literatură exoterică el nu mai apelează la „spiritul” german „care gîndește”, ci la „inima” germană, ceea ce este cu atît mai

ușor, cu cât, ocupându-se nu de oamenii reali, ci de „Om”, „adevăratul socialism” a pierdut orice pasiune revoluționară și proclamă în locul ei iubirea universală de oameni. El se adresează, așadar, nu proletarilor, ci celor două categorii mai numeroase de oameni din Germania: micilor burghezi cu iluziile lor filantropice și ideologilor acestor mici burghezi, filozofii și discipolii lor; el se adresează în genere conștiinței „comune” și necomune care domină azi în Germania.

Date fiind condițiile existente de fapt în Germania de azi, era inevitabilă formarea acestei secte intermediare, era inevitabilă încercarea de a realiza un compromis între comunism și concepțiile dominante. Tot atât de inevitabil era ca numeroși comuniști germani care au avut drept punct de plecare filozofia să fi ajuns sau să fie pe cale de a ajunge la comunism tocmai printr-o tranziție de acest gen, în timp ce alții, care nu se pot desprinde din mrejele ideologiei, vor continua să propovăduiască „adevăratul socialism” pînă la ultima lor suflare. De aceea nu putem ști dacă aceia dintre reprezentanții „adevăratului socialism” ale căror scrieri criticate mai jos au apărut mai de mult se mai mențin pe această poziție sau dacă au mers mai departe. În genere nu avem nimic împotriva lor personal. Discutăm numai documentele tipărite, ca expresie a unui curent inevitabil într-o mlaștină ca Germania.

Dar, în afară de aceasta, adevăratul socialism a deschis, incontestabil, unei întregi pleiade de beletrști din grupul „Tinăra Germanie”¹⁶³, doctori făcători de minuni și alți literați germani, un cîmp larg pentru exploatarea mișcării sociale. Faptul că în Germania lipsește o *adevărată* luptă de partid, pasionată și practică, a făcut ca și mișcarea socială să nu fie la început *decît* o mișcare literară. „Adevăratul socialism” este cea mai desăvîrșită expresie a acestei mișcări literare sociale care a luat ființă în afara unor interese reale de partid și care acum, după ce s-a creat partidul comunist, vrea să-și continue existența în pofida acestuia. Este de la sine înțeles că, din momentul apariției unui adevărat partid comunist în Germania, „adevărații socialiști” vor trebui să-și caute tot mai mult publicul în rîndurile micii burghezii, iar pe reprezentanții acestui public — printre literații neputincioși și decăzuți.

I

„Rheinische Jahrbücher”¹⁶⁴

sau

Filozofia „adevăratului socialism”

a) „Comunism, Socialism, Umanism”¹⁶⁵
 „Rheinische Jahrbücher”, vol. I, pag. 167 și urm.

Începem cu acest articol, pentru că în el găsim exprimat, într-un mod pe deplin conștient și cu un puternic simț al demnității proprii, caracterul național german al „adevăratului socialism”.

Pag. 168. „Se pare că francezii nu-și înțeleg propriile lor genii. Aici le vine în ajutor știința germană, care oferă în socialism cea mai rațională orînduire socială, dacă poate fi vorba de grade de comparație în materie de rațiune”.

Prin urmare, „știința germană” oferă „în socialism” o anumită „orînduire socială”, și anume „cea mai rațională” orînduire. Socialismul devine astfel o simplă ramură a atotputernicei, preînțelepte și atotcuprinzătoarei științe germane, care creează pînă și o societate. E adevărat că socialismul este de origine franceză, dar socialiștii francezi au fost „în sine” germani, și de aceea adevărații francezi „nu i-au înțeles”. Iată de ce autorul nostru poate să spună :

„Comunismul este un produs francez, socialismul un produs german ; e un mare noroc pentru francezi că posedă un instinct social atît de fericit, care îi va ajuta cîndva să înlocuiască cu el studiile științifice. Acest rezultat era dinainte indicat de mersul dezvoltării celor două popoare ; francezii au ajuns la comunism prin politică” (acum, firește, știm cum a ajuns poporul francez la comunism), „iar germanii au ajuns la socialism” (și anume la „adevăratul socialism”) „prin metafizică, care pînă la urmă s-a transformat în antropologie. În cele din urmă, atît unul cît și celălalt se dizolvă în umanism”.

După ce comunismul și socialismul au fost transformate în două teorii abstracte, în două principii, este, firește, foarte ușor să născocești, sub cutare sau cutare denumire vagă, o unitate hegeliană oarecare care să înglobeze aceste două contrarii. Aceasta îți permite nu numai să arunci o privire pă-

trunzătoare asupra „mersului dezvoltării celor două popoare”, ci să și dezvălui în chip strălucit superioritatea individului cu gândire speculativă atît față de francezi cît și față de germani.

De altfel această frază este copiată aproape cuvînt cu cuvînt din „Bürgerbuch” a lui Püttmann, pag. 43¹⁶⁰ și altele; în genere trebuie spus că „studiile științifice” despre socialism ale autorului se mărginesc la reproducerea ticluită a ideilor expuse în această carte, în „Douăzeci și una de coli” și în alte scrieri apărute în perioada nașterii comunismului german.

Ne limităm să cităm cîteva mostre de obiecții împotriva *comunismului*, formulate în acest articol.

La pag. 168. „Comunismul nu leagă atomii într-un tot organic”.

A cere legarea „atomilor” într-un „tot organic” este identic cu a cere cuadratura cercului.

„Așa cum este de fapt reprezentat în Franța, principalul său sediu, comunismul este contrariul *brutal* al descompunerii egoiste a statului băcanilor; el nu depășește această opoziție politică, nu ajunge la o *libertate necondiționată, lipsită de premise*” (ibid.).

Voilà * postulatul ideologic german al „libertății necondiționate și lipsite de premise”, care nu este decît o formulă practică pentru „gîndirea necondiționată, lipsită de premise”. Comunismul francez este, desigur, „brutal”, pentru că este expresia teoretică a unei opoziții *reale*, pe care însă, după autorul nostru, el ar fi trebuit s-o depășească, presupunînd în închipuirea lui că a și biruit-o. Comp., printre altele, „Bürgerbuch”, pag. 43.

„Tirania poate foarte bine să dăinuiască mai departe și în cadrul comunismului, pentru că acesta nu lasă să subsiste specia” (pag. 168).

Sărmana specie! Pînă acum „specia” a existat *concomitent* cu „tirania”; deoarece însă comunismul *desființează* „specia”, el poate lăsa să subziste „tirania”. Și cum, după părerea „adevăratului” nostru „socialist”, procedează comunismul pentru a desființa „specia”? El are „în fața sa masa” (ibid.).

„În societatea comunistă omul nu este *conștient de esența sa*.. Comunismul face ca dependența omului să ajungă la *relația extremă, la cea mai brutală relație*, la dependență de *materia brută* — la o ruptură între *muncă și plăcere*. Omul nu ajunge la o *activitate morală liberă*”.

* Iată, — *Nota Trad.*

Pentru a aprecia la justa lor valoare „studiile științifice” care l-au dus pe „adevăratul” nostru „socialist” la această afirmație, să o confruntăm cu pasajul următor :

„Pe plan teoretic, socialiștii și comuniștii francezi... n-au înțeles cîtuși de puțin *esența* socialismului... Chiar și comuniștii radicali” (din Franța) „sînt departe de a fi depășit opoziția dintre *muncă și plăcere...*, ei nu s-au ridicat încă la ideea de *activitate liberă...* Deosebirea dintre comunism și lumea băcanilor se rezumă la aceea că în comunism *înstrăinarea totală a adevăratei proprietăți umane* trebuie să fie cu totul sustrasă întîmplării, adică trebuie să fie *idealizată*”. („Bürgerbuch”, pag. 43).

Așadar, „adevăratul” nostru „socialist” reproșează aici francezilor că au o conștiință justă a situației sociale reale din țara lor, în timp ce, după părerea lui, ei ar fi trebuit să contribuie ca „Omul” să dobîndească conștiința „esenței sale”. Toate imputările pe care acești „adevărați socialiști” le aduc francezilor se reduc la învinuirea că filozofia lui Feuerbach nu este ultimul cuvînt al întregii lor mișcări. Autorul nostru pornește de la teza rupturii dintre muncă și plăcere, teză găsită de-a gata. Dar în loc să înceapă cu această teză, el inversează problema într-o manieră ideologică, începe cu lipsa de conștiință a omului, deduce de aici „dependența de materia brută”, dependență pe care el o pune *să se realizeze* în „ruptura dintre muncă și plăcere”. De altfel, în cele ce urmează vom mai avea prilejul să vedem la ce concluzii ajunge „adevăratul” nostru „socialist” pornind de la independența sa „de materia brută”. — Acești domni se disting, în general, printr-o sensibilitate extrem de fină. Totul, dar mai cu seamă materia, îi șochează, tot timpul se plîng de brutalitate. Întîi am avut „opoziția *brutală*”, acum avem „*cea mai brutală* relație”, „dependența de materia *brută*”.

Neamțul se umflă și zice :
„Iubirea-i un lucru gingaș —
Altminteri poate să strice”.¹⁶⁷

Firește, filozofia germană, înveșmîntată în haina socialismului, are aerul de a se ocupa de „realitatea brutală”, dar se ține întotdeauna prudent la o distanță apreciabilă de ea și îi strigă cu un glas iritat, isteric: Noli me tangere! *

După aceste obiecții științifice împotriva comunismului francez, urmează cîteva considerații istorice, care constituie o dovadă strălucită a „activității morale libere” și a „stu-

* — Nu mă atinge! — Nota Trad.

diilor științifice" ale „adevăratului" nostru „socialist", precum și a independenței lui de materia brută.

La pag. 170 el ajunge la „concluzia" că „brutalul" (încă o dată!) „comunism francez" este singurul care „există". Construirea apriorică a acestui adevăr este executată cu mult „instinct social" și arată că „omul" a devenit „conștient de esența sa". Ascultați :

„Nu există nici un alt comunism, *căci* ceea ce a scris Weitling nu este decît o prelucrare a ideilor fourieriste și comuniste pe care și le-a însușit la Paris și la Geneva".

„Nu există nici un" comunism englez, „*căci* ceea ce a scris Weitling" etc. Thomas Morus, levellerii ¹⁶⁸, Owen, Thompson, Watts, Holyoake, Harney, Morgan, Southwell, Goodwyn Barmby, Greaves, Edmonds, Hobson, Spence ar fi foarte mirați, adică s-ar răsuci în mormînt dacă ar auzi că ei toți nu sînt comuniști, „pentru că" Weitling a fost la Paris și la Geneva.

De altfel, comunismul lui Weitling nu coincide totuși, 'după cît se pare, cu „brutalul comunism francez", vulgo * cu babouvismul, „*căci*" cuprinde și „idei fourieriste".

„Comuniștii erau deosebit de tari în elaborarea de sisteme sau de orînduiri sociale dinainte concepute («Icaria» lui Cabet, «La Félicité» ¹⁶⁹, Weitling). Dar toate sistemele au un caracter dogmatic-dictatorial" (pag. 170)

Exprimîndu-și părerea despre sisteme în general, „adevăratul socialism" s-a scutit, firește, de osteneala de a studia sistemele comuniste propriu zise. Dintr-o singură lovitură el a doborît nu numai „Icaria" ¹⁷⁰, ci și toate sistemele filozofice de la Aristotel pînă la Hegel, „Le système de la nature" ¹⁷¹, clasificarea plantelor a lui Linné și a lui Jussieu și chiar sistemul solar. De altfel, în ce privește sistemele înseși, aproape toate au apărut la începutul mișcării comuniste și au servit pe atunci propagandei sub formă de romane populare, care corespundeau pe deplin conștiinței încă neevoluate a proletarilor care abia se puseseră în mișcare. Cabet însuși numește „Icaria" sa roman philosophique și ca șef de partid el trebuie să fie apreciat nu după sistemul său, ci după lucrările sale polemice și în genere după întreaga sa activitate. Unele din aceste romane, ca, de pildă, sistemul lui Fourier, sînt străbătute de un adevărat suflu poetic, altele, ca siste-

* — mai pe înțeles. — *Nota Trad.*

mele elaborate de Owen și de Cabet, sînt lipsite de orice fantezie și poartă amprenta calculului negustoresc sau a adaptării juridice abile la concepțiile clasei care trebuie convinsă. În procesul de dezvoltare a partidului, aceste sisteme devin cu totul lipsite de importanță și sînt păstrate, cel mult nominal, ca lozinci. Cine în Franța crede în Icaria, sau cine în Anglia crede în diferitele planuri modificate ale lui Owen, pe care el însuși le propovăduia ținînd seama de împrejurările schimbate sau de necesitățile propagandei în rîndurile cutărei sau cutărei clase? Că adevăratul conținut al acestor sisteme nu constă în forma lor sistematică, ne-o dovedește cel mai bine exemplul fourieriștilor ortodocși de la „*Démocratie pacifique*“, care, cu tot ortodoxismul lor, sînt exact antipozii lui Fourier, adică niște doctrinari burghezi. Adevăratul conținut al tuturor sistemelor creatoare de epocă îl constituie cerințele timpului în care au apărut sistemele respective. La baza fiecăruia din ele se află întreaga dezvoltare anterioară a unei națiuni, forma istorică a relațiilor dintre clase, cu toate consecințele lor politice, morale, filozofice și de altă natură. Spunînd că toate sistemele sînt dogmatice, dictatoriale, n-ai spus nimic despre această bază și despre acest conținut al sistemelor comuniste. Germanii nu au avut relații de clasă dezvoltate, ca cele existente în Franța sau în Anglia. De aceea comuniștii germani puteau să împrumute baza sistemului lor numai de la condițiile de viață ale stării sociale din care ei proveneau. Și este foarte firesc că, datorită acestui fapt, singurul sistem comunist german existent este o reproducere a ideilor franceze în cadrul concepției limitate de relațiile micului meșteșug.

Că tirania se menține în comunism, ne-o dovedește „*ideea amintită*” a lui Cabet, care cere ca toată lumea să se aboneze la ziarul său «*Populaire*» (pag. 168). Dacă amicul nostru denaturează mai întii cerințele pe care, determinat de anumite împrejurări și de pericolul fărîmîțării mijloacelor bănești restrînse, un șef de partid este nevoit să le pună partidului său, iar apoi aplică acestor cerințe criteriul „esenței omului”, el va trebui să ajungă, evident, la concluzia că atît acest șef de partid cît și toți ceilalți membri ai partidului sînt „smințiți” și că numai figurile fără partid de teapa sa și a „esenței omului” au mintea întregă. De altfel, din cartea lui Cabet „*Ma ligne droite*” el ar putea să afle cum stau lucrurile în realitate.

Pină la urmă, întreaga opoziție dintre autorul nostru și, în general, întreaga opoziție dintre toți „adevărații socialiști” și ideologi germani, de o parte, și mișcările reale ale altor popoare, de altă parte, se rezumă la următoarea propoziție clasică. Germanii judecă totul sub specie aeterni* (ținând seama de esența Omului), în timp ce străinii privesc totul într-o manieră practică, ținând seama de oamenii reali și de relațiile reale. Străinii gîndesc și lucrează pentru *actualitate*, germanii pentru *eternitate*. Această constatare este formulată de „adevăratul” nostru „socialist” în felul următor :

„Prin însăși denumirea sa, care exprimă opoziția față de concurență, își vadește comunismul unilateralitatea ; dar *se poate pretinde oare* că această îngustime de vederi, care *acum ar mai putea* fi valabilă ca denumire a partidului, trebuie să *dăinuiască veșnic ?*”

După ce a distrus astfel din temelii comunismul, autorul nostru trece la contrariul lui, la *socialism* :

„Socialismul introduce ordinea anarhică, care constituie *însușirea specifică* esențială a speciei umane, precum și a universului” (pag. 170) și care tocmai de aceea nu a existat pină acum pentru „specia umană”.

Libera concurență este prea „brutală” pentru ca „adevăratul” nostru „socialist” s-o considere ca o „ordine anarhică”.

„Plin de încredere în *fondul moral* al omenirii”, „socialismul” decretează că „împreunarea sexelor *este și trebuie să fie* doar treapta supremă a iubirii, *căci* numai ce e firesc este adevărat, iar ceea ce este adevărat este totodată și moral” (pag. 171).

Argumentul că „împreunarea... este și trebuie să fie etc. etc.” se potrivește la orice. De pildă : „Plin de încredere în *fondul moral*” al speciei maimuțelor, „socialismul” poate decreta de asemenea că onania pe care o întîlnim în chip firesc la maimuțe „nu este și nu trebuie să fie decît treapta supremă a iubirii” de sine, „*căci* numai ce e firesc este adevărat, iar ceea ce este adevărat este totodată și moral”.

După ce criteriu hotărâște socialismul ce anume este „firesc” este greu de spus.

„Activitatea și plăcerea coincid în *specificul* omului. Amîndouă sînt determinate de acesta, și nu de produse existente *în afara noastră*”

„Deoarece însă aceste produse sînt indispensabile activității, adică adevăratei vieți, și deoarece, datorită activității comune a întregii omeniri, ele s-au detașat oarecum de aceasta din urmă, ele *sînt — sau ar*

* — din punctui de vedere al eternului. — *Nota Trad.*

trebui să fie — pentru toți substratul comun al dezvoltării viitoare (comunitatea de bunuri)”.

„Societatea noastră de azi este, ce-i drept, atât de sălbătică, încât unii, cuprinși de o lăcomie animalică, se reped asupra produselor muncii altora, lăsînd ca propria lor esență omenească să putrezească în inactivitate (rentierii). Consecința necesară a acestui fapt este că alții, a căror proprietate (propria lor esență omenească) degenerază nu din lipsă de activitate, ci din cauza încordării extenuante, sînt siliți să lucreze ca niște mașini (proletarii)... Dar ambii poli ai societății noastre, rentierii și proletarii, se află pe aceeași treaptă de dezvoltare, atât unii cît și alții sînt dependenți de lucrurile din afara lor”, cu alte cuvinte, ei sînt „negri”, cum ar zice sfîntul Max (pag. 169, 170).

Aceste „concluzii” ale „mongolului” nostru cu privire la „caracterul nostru de negri” reprezintă produsul cel mai finisat pe care „adevăratul socialism” „l-a detașat oarecum” pînă în prezent „de el însuși, ca ceva indispensabil pentru adevărata viață”, și el își închipuie că, dat fiind „specificul omului”, „întreaga omenire se va rezezi asupra lor cu o lăcomie animalică”.

„Rentieri”, „proletari”, „ca mașinile”, „comunitate de bunuri” — aceste patru noțiuni sînt pentru mongolul nostru, în orice caz, „produse aflate în afara lui”, față de care „activitatea” și „plăcerea” lui constau în aceea că le prezintă numai drept denumiri anticipate pentru rezultatele proprii sale „munci mecanizate”.

Aflăm că societatea s-a sălbăticit și că de aceea indivizii care alcătuiesc această societate suferă de tot felul de rele. Societatea se separă de acești indivizi, devine ceva de sine stătător, se sălbățește în felul ei aparte și numai ca urmare a acestei sălbăticiri suferă indivizii. Prima urmare a acestei sălbăticiri sînt determinările: „animal de pradă”, „inactiv” și „posesor al unei esențe proprii care putrezește”, după care aflăm, spre marea noastră spaimă, că aceste determinări se aplică „rentierului”. Aici ne mărginim să remarcăm că „această putrezire a esenței proprii” nu este nimic altceva decît o manieră filozofic-mistificată de a interpreta „inactivitatea”, despre a cărei natură practică autorul pare a nu ști mare lucru.

A doua „consecință necesară” a acestei prime urmări a sălbăticirii sînt următoarele două determinări: „degenerarea propriei esențe omenești din cauza încordării extenuante” și „necesitatea de a munci ca mașinile”. Aceste două determinări sînt „consecința necesară a faptului că rentierii lasă propria lor esență să putrezească”, și, după cum aflăm iarăși spre

spaima noastră, în limba profană aceste determinări înseamnă „proletarul”.

Prin urmare, legătura causală stabilită aici este următoarea: proletarii există și muncesc ca mașinile, acesta este faptul dat. Dar de ce trebuie proletarii „să lucreze ca mașinile”? Pentru că rentierii „lasă ca propria lor esență să putrezească”. Dar de ce lasă rentierii ca propria lor esență să putrezească? Pentru că „societatea noastră de azi e atât de sălbătică”. De ce este ea atât de sălbătică? Asta numai Dumnezeu știe!

Caracteristic pentru „adevăratul” nostru „socialist” este faptul că în opoziția dintre rentieri și proletari el vede „polii opuși ai societății noastre”. Această opoziție, care a existat aproape pe toate treptele mai mult sau mai puțin dezvoltate ale societății și despre care din timpuri imemorabile au vorbit atât de mult toți moralistii, a fost din nou pusă pe tapet la începuturile mișcării proletare, într-o vreme când proletariatul avea încă interese comune cu burghezia industrială și cu mica burghezie. Vezi, de pildă, scrierile lui Cobbett sau cele ale lui P. L. Courier, precum și scrierile lui Saint-Simon, care la început mai îngloba pe capitaliștii industriali în categoria *travailleurs* *, în opoziție cu *les oisifs* **, cu rentierii. Aici, ca și în toate celelalte cazuri, temeinicia științei germane, care în „adevăratul socialism” și-a atins punctul culminant, se reduce la enunțarea acestei platitudini despre opoziția dintre proletari și rentieri, dar nu în limbajul curent, ci în limbajul sacru al filozofiei, se reduce la exprimarea acestei idei puerile într-o formă necorespunzătoare, abstractă și eterică. Concluzia constituie încununarea acestei temeinicii. Aici „adevăratul” nostru „socialist” transformă treptele de dezvoltare cu totul diferite ale proletarilor și rentierilor într-o „singură treaptă de dezvoltare”, pentru că astfel poate să treacă sub tăcere treptele lor de dezvoltare reale, încadrându-le în rubrica filozofică: „dependență de lucrurile din afara lor”. Aici „adevăratul socialist” a găsit acea treaptă de dezvoltare pe care diversitatea tuturor treptelor de dezvoltare din cele trei regnuri ale naturii, din geologie și din istorie dispăre cu desăvârșire.

Cu toată ura sa împotriva „dependenței de lucrurile din afara sa”, „adevăratul” nostru „socialist” recunoaște totuși că este dependent de ele, „deoarece produsele”, adică toc-

* — lucrători. — *Nota Trad.*

** — trântorii. — *Nota Trad.*

mai aceste lucruri, „sînt indispensabile pentru activitate” și „pentru viața adevărată”. De această mărturisire timidă autorul nostru a avut nevoie pentru a deschide drum unei construcții filozofice cu privire la comunitatea de bunuri, construcție care se încheie printr-o absurditate atît de vădită, încît este suficient să atragem asupra ei atenția cititorului.

Acum ajungem la prima din propozițiile citate mai sus. Aici se afirmă iarăși că activitatea și plăcerea presupun în mod necesar „independența față de lucruri”. Activitatea și plăcerea „sînt determinate” de „specificul omului”. În loc să caute acest specific în activitatea și în plăcerea oamenilor din jurul său, cu care prilej ar fi văzut foarte curînd ce rol joacă aici și produsele din afara noastră, el spune că amîndouă „coincid în specificul omului”. În loc să-și explice specificul oamenilor prin activitatea lor și prin felul plăcerii condiționate de această activitate, el le explică pe amîndouă prin „specificul omului” și curmă astfel orice discuție. El se salvează de acțiunile reale ale individului, refugiindu-se iar în specificul său, inexprimabil și inaccesibil. De altfel aici vedem ce înțeleg „adevărații socialiști” prin „activitate liberă”. Autorul nostru ne dezvăluie în chip imprudent secretul său atunci cînd ne spune că ea este o activitate care „nu e determinată de lucrurile din afara noastră”, adică este actus purus, activitatea absolută, pură, care nu este altceva decît numai activitate și în ultimă instanță se reduce iarăși la iluzia „gîndirii pure”. Firește, această activitate pură este pîngărită atunci cînd are un substrat material și un rezultat material; „adevăratul socialist” se ocupă numai în silă de o astfel de activitate pîngărită și disprețuiește produsul ei, pe care nu-l mai numește „rezultat”, ci „numai un reziduu al omului” (pag. 169). Subiectul care stă la baza acestei activități pure nu poate fi, deci, nici el un om real, înzestrat cu simțuri, ci numai spiritul care gîndește. Tălmăcită astfel în maniera germană, „activitatea liberă” nu este altceva decît o altă formulă pentru „libertatea necondiționată și lipsită de premise”, pomenită mai sus. De altfel, prin simplul fapt că ultimul său cuvînt este postulatul adevăratei cunoașteri, autorul nostru ne dovedește în ce măsură această vorbărie despre „activitatea liberă”, de care „adevărații socialiști” se servesc numai pentru a ascunde caracteristica lor necunoaștere a adevăratei producții, se reduce în ultimă analiză la „gîndirea pură”.

„Această separare a celor două partide de căpetenie ale timpurilor noastre” (adică brutalul comunism francez și socialismul german) „constituie rezultatul evoluției din ultimii doi ani, care a început cu «Filozofia acțiunii» de Hess în cele «Douăzeci și una de coli» editate de Herwegh. De aceea a sosit momentul să examinăm mai îndeaproape lozincile partidelor sociale” (pag. 173).

Avem deci, de o parte, partidul comunist realmente existent din Franța cu literatura lui, iar de cealaltă parte câțiva semidocti germani, care se căznesc să-și tâlmăcească filozofic ideile acestei literaturi. Aceștia din urmă sînt considerați, ca și cei dintii, drept un „partid de căpetenie al timpurilor noastre”, drept un partid de importanță capitală nu numai pentru contrariul lor direct, comuniștii francezi, ci și pentru cartiștii și comuniștii englezi, pentru național-reformiștii americani și, în general, pentru toate celelalte partide din „timpurile noastre”. Din păcate, toate aceste partide habar nu au de existența acestui „partid de căpetenie”. De la un timp însă, și e destul de mult de atunci, ideologii germani au luat următorul obicei : fiecare din fracțiunile lor publicistice, dar mai ales aceea care își închipuie că „merge cel mai departe”, se declară nu numai „unul dintre partidele de căpetenie”, ci chiar „partidul de căpetenie al timpurilor noastre”. Astfel avem, printre altele, „partidul de căpetenie” al criticii critice, „partidul de căpetenie” al egoismului împăcat cu el însuși și acum „partidul de căpetenie” al „adevăratului socialism”. În felul acesta Germania poate să ajungă la cîteva duzini de „partide de căpetenie” a căror existență să nu fie cunoscută decît în Germania, și chiar aici numai în tagma restrînsă a doctilor, semidoctilor și publiciștilor care își închipuie că minuiesc pîrghia istoriei universale, pe cînd în fond nu fac altceva decît să toarcă firul lung al propriilor lor fantezii.

Acest „partid de căpetenie” al „adevăraților socialiști” „constituie rezultatul evoluției din ultimii doi ani, care a început cu «Filozofia» lui Hess”, adică „a apărut” atunci cînd autorul nostru „a început” să aibă de-a face cu socialismul, și anume în „ultimii doi ani”, din care cauză pentru el „a sosit momentul” ca, cu ajutorul cîtorva „lozinci”, să se lămurească „mai îndeaproape” asupra a ceea ce el ia drept „partide sociale”.

După ce a terminat astfel cu comunismul și cu socialismul, autorul nostru ne înfățișează unitatea superioară a amîndurora : *umanismul*. Din această clipă pășim în țara „Omului”.

și de acum încolo întreaga adevărată istorie a „adevăratului” nostru „socialism” se petrece exclusiv în Germania.

„În *umanism* se rezolvă toate litigiile cu privire la denumiri; la ce bun comuniști, la ce bun socialiști? Sintem *oameni*” (pag. 172)

— tous frères, tous amis *.

În contra curentului să navigăm
Ar fi o greșeală prostească.
Să mergem pe muntele Templow strigînd:
„Monarhul să ne trăiască!”¹⁷²

La ce bun oameni, la ce bun animale, la ce bun plante, la ce bun pietre? Toți sîntem corpuri!

Urmează o argumentare istorică întemeiată pe știința germană și care „va ajuta cîndva” pe francezi „să înlocuiască instinctul lor social”. Antichitate — naivitate, evul mediu — romantism, epoca modernă — *umanism*. Cu ajutorul acestor trei banalități, autorul nostru a construit, firește, pe plan istoric *umanismul* său și a arătat că acesta din urmă este adevărul disciplinelor *Humaniora*¹⁷³ din trecut. În ce privește acest soi de construcții, vezi cele spuse în volumul I despre „sfîntul Max”, care fabrică acest articol în chip mult mai iscusit și cu mai puțin diletantism.

La pag. 172 ni se arată că

„ultima consecință a scolasticii este scindarea vieții, scindare înlăturată de Hess”.

Așadar, teoria este prezentată aici drept cauză a „scindării vieții”. Este în genere inexplicabil de ce acești „adevărați socialiști” mai vorbesc despre societate, dacă, laolaltă cu filozofii, consideră că toate scindările *reale* sînt provocate de *scindări de noțiuni*. Pătrunși de această credință filozofică în puterea atotcreatoare și atotdistrugătoare a noțiunilor, ei își pot închipui, firește, și că cutare individ „a înlăturat scindarea vieții”, „înlăturînd” cutare sau cutare noțiuni. Asemenea tuturor ideologilor germani, acești „adevărați socialiști” confundă mereu istoria reală cu istoria publicistică, socotindu-le echivalente. Această manieră este de altfel cît se poate de explicabilă la germani, care caută să mascheze rolul jalnic jucat de ei atît în trecut cît și astăzi în istoria reală, punînd pe același plan cu realitatea iluziile de care nu au dus lipsă niciodată.

* — toți sîntem frați, toți sîntem prieteni. — *Nota Trad.*

Să trecem acum la „ultimii doi ani”, în care știința germană a rezolvat radical toate problemele, nelăsînd altor națiuni decît rolul de executante ale decretelor ei.

„Feuerbach n-a îndeplinit decît unilateral, adică n-a făcut decît să înceapă opera antropologiei, recîștigarea de către om a esenței lui” (a cui esență? a lui Feuerbach sau a omului?), „care îi fusese înstrăinată; el a spulberat iluzia *religioasă*, abstracția teoretică, pe dumnezeul-om, în timp ce Hess a *distrus* iluzia *politică*, abstracția capacității lui (Vermögen)” (a lui Hess sau a omului?), „a activității lui, adică a *distrus* *averea* (Vermögen). Numai datorită lucrării lui Hess, *Omul* a fost eliberat de ultimele forțe aflate în afara lui și a devenit capabil de activitate morală — în timpurile trecute” (înainte de Hess) „orice altruism nu era decît aparent — și a fost din nou restabilit în demnitatea sa: într-adevăr, parcă înainte” (înainte de Hess) „omul era considerat drept ceea ce era? Parcă era prețuit altfel decît după comorile sale? Baniî lui determinau importanța lui” (pag. 171).

Ceea ce caracterizează toate aceste vorbe mari despre eliberare etc. este faptul că întotdeauna cel eliberat etc. este numai „Omul”. Deși afirmațiile de mai sus ne-ar îndreptăți să credem că „averea”, „banii” etc. au dispărut, aflăm totuși din fraza următoare că :

„abia acum, după ce au fost spulberate aceste iluzii” (banii, priviți sub specie aeterni, sînt desigur o simplă iluzie, l’or n’est qu’une chimère *), „ne putem *gîndi* la o orînduire nouă, *umană* a societății” (ibid.).

Aceasta este însă cu totul de prisos, căci

„cunoașterea *esenței omului* are ca urmare firească și inevitabilă o viață cu adevărat omenească” (pag. 172).

A ajunge la comunism sau la socialism prin metafizică, prin politică etc. — aceste expresii preferate ale „adevăraților socialiști” nu înseamnă nimic altceva decît că cutare sau cutare autor a îmbrăcat în limbajul fostului său punct de vedere ideile comuniste care i-au parvenit din afară și care au izvorît din cu totul alte relații și că le-a dat o expresie corespunzătoare acestui fost punct de vedere al său. Faptul că unul sau altul din aceste puncte de vedere predomină la un întreg popor, că concepțiile lui comuniste au o nuanță politică, metafizică sau alta, faptul acesta depinde, firește, de întreaga dezvoltare a poporului. Din faptul că concepțiile majorității comunistilor francezi au o nuanță politică — fapt căruia, însă, i se opune acela că foarte mulți socialiști francezi fac cu totul abstracție de politică —, autorul

* — aurul nu este decît o himeră. — *Nota Trad.*

nostru conchide că francezii „au ajuns la comunism” „prin politică”, prin dezvoltarea lor politică. Această frază, care exprimă o părere larg răspândită în Germania, departe de a dovedi că autorul nostru are vreo idee despre politică, în special despre dezvoltarea politică din Franța sau despre comunism, nu arată decît că el, asemenea tuturor ideologilor, consideră politica drept o sferă de sine stătătoare, care are o dezvoltare proprie, de sine stătătoare.

Altă expresie preferată a adevăraților socialiști este „adevărata proprietate”, „proprietatea personală adevărată”, proprietatea „reală”, „socială”, „vie”, „naturală” etc.; caracteristic este totodată faptul că pentru desemnarea proprietății private ei folosesc expresia „*așa-numita* proprietate”. Încă în primul volum al lucrării de față am atras atenția asupra faptului că această terminologie provine de la saint-simoniști, la care însă n-a avut niciodată această formă metafizico-mistică germană, fiind într-o anumită măsură justificată la începutul mișcării socialiste, dacă se ține seama de larma stupidă stîrnită de burghezie. De altminteri, etapa finală a evoluției saint-simoniștilor dovedește cu cită ușurință această „adevărată proprietate” se transformă iarăși în „proprietate privată obișnuită”.

Dacă, atunci cînd e vorba de opoziția comunismului față de lumea proprietății private, ne reprezentăm această opoziție în forma ei cea mai simplă, adică în forma cea mai abstractă, în care sînt înlăturate toate condițiile reale ale acestei opoziții, ea ne apare ca opoziție între proprietate și lipsă de proprietate. În acest caz, înlăturarea opoziției de mai sus poate fi considerată ca înlăturare a uneia dintre cele două laturi ale ei, și anume: fie ca înlăturare a proprietății, ceea ce ar duce la o lipsă generală de proprietate sau la calicie generală, fie ca înlăturare a lipsei de proprietate, ceea ce ar însemna instaurarea adevăratei proprietăți. În realitate, însă, de o parte se află adevărații proprietari particulari, iar de cealaltă proletarii comuniști lipsiți de proprietate. Această opoziție se ascute pe zi ce trece și duce inevitabil la criză. De aceea, dacă reprezentanții teoretici ai proletarilor vor să realizeze ceva prin activitatea lor publicistică, ei trebuie înainte de toate să tindă la înlăturarea întregii frazeologii care slăbește conștiința ascuțimii acestei opoziții, a întregii frazeologii care estompează această opoziție și chiar permite burghezilor ca pe terenul visărilor lor filantropice să se apropie de comuniști, spre a se asigura astfel împotriva oricărei

eventualități. Toate aceste însușiri negative le găsim însă în formulele preferate ale „adevăraților socialiști”, în special în formula „adevăratei proprietăți”. Știm foarte bine că o mină de frazeologi germani nu poate să ducă la pieire mișcarea comunistă. Totuși, într-o țară ca Germania, unde de secole frazele filozofice au avut oarecare putere și unde — și fără aceasta — lipsa acutelor antagonisme de clasă existente la alte popoare slăbește ascuțimea și hotărîrea conștiinței comuniste, într-o astfel de țară trebuie să combatem orice frazeologie care ar putea slăbi și dilua și mai mult conștiința opoziției totale a comunismului față de ordinea existentă în lume.

Această teorie a adevăratei proprietăți consideră că proprietatea privată *reală* de pînă acum nu este decît o aparență, în timp ce reprezentarea abstractă a acestei proprietăți reale constituie *adevărul* și *realitatea* acestei aparențe; ea este deci o teorie pe de-a-ntregul ideologică. Ea nu face decît să exprime într-o formă mai lămurită și mai categorică închipuirile micilor burghezi, ale căror străduințe caritabile și dorințe pioase tind de asemenea spre înlăturarea lipsei de proprietate.

Citind acest articol, ne-am convins încă o dată ce mentalitate îngust-națională stă la baza pretinsului universalism și cosmopolitism al germanilor.

Uscatul francezii și rușii îl au,
 Britanicii-au marea, se știe.
 Iar noi stăpînim un văzduh de visări
 În netăgăduită domnie.
 Hegemonia noastră e-aci.
 Și stăm dîrzi, ca dintr-o bucată,
 Nu ca alte popoare ce pe searbăd pămînt
 Duc viața lor împiedicată...¹⁷⁴

Germanii opun cu multă mîndrie celorlalte popoare acest văzduh de visări, această împărăție a „esenței omului”, proclamînd-o drept desăvîrșire și scop al întregii istorii universale; în toate domeniile ei consideră că fanteziile lor reprezintă un verdict definitiv asupra activității celorlalte popoare, și deoarece pretutindeni ei înșiși nu sînt în stare să fie decît simpli spectatori, simpli observatori, se cred chemați să judece toată omenirea, afirmînd că întreaga istorie își atinge obiectivul final în Germania. Am relevat de repetate ori că această umflată și exaltată îngîmfare națională corespunde unei meschine practici de mici negustori și mici meșteșugari.

Dacă mărginirea națională este respingătoare pretutindeni, în Germania ea devine de-a dreptul dezgustătoare, pentru că aici ea se îmbină cu iluzia că germanii ar fi mai presus de orice mărginire națională, mai presus de orice interese reale și, datorită acestui fapt, este afirmată împotriva naționalităților care recunosc deschis propria lor mărginire națională, precum și faptul că la baza ei stau interese reale. De altfel, la toate popoarele închistarea națională se mai întâlnește numai în rîndurile burghezilor și ale literaților lor.

B) „Pietre de temelie ale socialismului”¹⁷⁵
„Rheinische Jahrbücher”, pag. 155 și urm.

Acest articol începe cu un prolog poetic în proză, care îl pregătește pe cititor pentru înțelegerea greoaiei adevăruri ale „adevăratului socialism”. Prologul începe prin a constata că „scopul final al tuturor aspirațiilor, al tuturor mișcărilor, al grelelor și neobositelor eforturi milenare din trecut ar fi”... „fericirea”. În câteva sumare trăsături ni se schițează, ca să zicem așa, o istorie a aspirațiilor către fericire :

„Cînd edificiul lumii antice s-a prăbușit, inima omului cu dorințele ei s-a refugiat în lumea de apoi ; acolo și-a mutat ea fericirea” (pag. 156).

De aici provin toate calamitățile vieții pămîntești. În epoca modernă, omul s-a despărțit de lumea de apoi și de aceea „adevăratul” nostru „socialist” se întreabă :

„Va putea oare omul să salute iar pămîntul ca *patrie* a fericirii sale ? A recunoscut el oare într-însul patria lui de totdeauna ? De ce atunci continuă el să separe viața de fericire, de ce nu înlătură el ultimul zid care mai desparte viața pămîntească în două jumătăți dușmane ?” (ibid.).

„Țara celor mai fericite simțăminte ale mele !” etc.

Apoi autorul adresează „Omului” o invitație la plimbare, pe care „Omul” o acceptă cu plăcere. „Omul” pleacă în „sînul naturii” și acolo se revarsă, printre altele, în următoarele efuziuni lirice în spiritul „adevăratului socialism” :

„...flori multicolore... stejari înalți și mindri... creșterea și înflorirea lor, viața lor — iată ce constituie satisfacția lor, fericirea lor... nenumărate mulțimi de mici vietăți pe pajiști..., păsări de pădure... o herghelie de cai tineri și plini de neastîmpăr... vād” (spune „Omul”) „că aceste animale nu cunosc și nu vor altă fericire decît aceea de a trăi și de a

se bucura de viața lor. Cînd se lasă noaptea, privirea mea întilnește nenumărate lumi, care se rotesc după legi eterne în spațiul infinit. În această rotire eu văd unitatea vieții, a mișcării și a fericirii" (pag. 157).

În natură, „Omul” ar putea să vadă și multe alte lucruri, de pildă concurența acerbă dintre plante și animale; ar putea să vadă, de pildă, cum în regnul vegetal, în a sa „pădure de stejari înalți și mîndri”, acești capitaliști înalți și mîndri răpesc mijloacele de trai ale tufișului scund, care ar avea tot dreptul să exclame: terra, aqua, aere et igni interdicti sumus*. Ar putea să vadă plante parazite, acești ideologi ai vieții vegetale, precum și războiul fățiș dintre „păsările de pădure” și „nenumăratele mulțimi de mici vietăți”, dintre iarba „pajiștilor” lui și „herghelia de cai tineri și fără astîmpăr”. În „nenumăratele” sale „lumi” el ar putea să vadă o întregă monarhie feudală cerească, cu vasali și cu iobagi (Hintersassen und Inliegern), dintre care unii, ca luna, de pildă, duc o existență mizeră, aere et aqua interdicti; ar putea să vadă un sistem feudal în care pînă și vagabonzii fără patrie, cometele, cunosc o împărțire pe stări sociale și în care, de pildă, fărîmăturile de asteroizi constituie mărturia unor evenimente neplăcute ce se petrec din cînd în cînd, în timp ce meteoriții, acești îngeri căzuți, se strecoară timid prin „spațiul infinit” pînă cînd găsesc pe undeva un azil modest. Iar mai departe el ar da de reacționarele stele fixe.

„În exercitarea și manifestarea tuturor aptitudinilor vitale cu care sînt înzestrate de la natură, toate aceste ființe găsesc totodată fericirea, satisfacerea și plăcerea vieții lor”.

Ceea ce înseamnă: în interacțiunea corpurilor existente în natură, în manifestarea forțelor lor, găsește „Omul” că aceste corpuri își află fericirea etc.

Acum „adevăratul” nostru „socialist” îi reproșează „Omului” scindarea care sălășluiește în el:

„Nu este oare și omul un descendent al lumii primitive, o creatură a naturii, la fel ca toate celelalte ființe? Nu este el alcătuit din *aceleași* substanțe și înzestrat cu *aceleași* forțe și proprietăți generale care dau viață *tuturor lucrurilor*? De ce dar, aici pe pămînt, el continuă să-și caute fericirea într-o pămîntească lume de apoi?” (pag. 158).

„*Aceleași* forțe și proprietăți generale”, comune omului și „*tuturor lucrurilor*”, sînt coeziunea, impenetrabilitatea, volumul, greutatea etc., adică proprietățile pe care le găsești

* — Ne este interzis accesul la pămînt, apă, aer și foc. — *Nota Trad.*

enumerare pe larg în prima pagină a oricărui manual de fizică. Din păcate, însă, nu vedem ce argument se poate scoate de aici împotriva tendinței omului „de a-și căuta fericirea într-o pămîntescă lume de apoi”. Dar — îl îndeamnă autorul pe om :

„Luați seama la crinii cîmpului”.

Da, luați seama la crinii cîmpului cum sînt devorați de capre, cum sînt transplantați de „Om” în butoniera lui, luați seama cum îi strivesc vîcărița și păzitorul de mîgari în timpul impudicelor lor dezmierdări !

„Luați seama la crinii cîmpului ; ei nu se *ostenesc*, nici nu *torc*, și totuși tatăl vostru cel ceresc îi hrănește”.

Mergeți și faceți la fel ca ei !

După ce am aflat astfel ceea ce-l unește pe „Om” cu „toate lucrurile”, aflăm acum ceea ce-l *deosebește* de „toate lucrurile”.

„Dar omul *se cunoaște pe sine*, el posedă *conștiință de sine*. Pe cînd în celelalte ființe instinctele și forțele *naturii* se manifestă răzleț și inconștient, în om ele se reunesc și ajung la conștiință... natura lui este *oglindea* întregii naturi, care *se recunoaște* în el. Ei bine ! Dacă natura se recunoaște în mine, eu mă recunosc pe mine în natură, cunosc în viața ei propria mea viață [...] În felul acesta manifestăm și noi în viața ceea ce natura a pus în noi” (pag. 158).

Tot acest prolog este un model de mistificare filozofică naivă. „Adevăratul socialist” pleacă de la ideea că scindarea dintre viață și fericire trebuie să dispară. În dovedirea acestei teze, el recurge la ajutorul naturii și afirmă că în ea nu există această scindare ; de aceea, conchide el, această scindare n-ar trebui să existe nici pentru om, deoarece și omul este un corp din natură și posedă proprietățile comune tuturor corporilor. Cu mult mai mult temeii a putut Hobbes să dovedească cu exemple luate din natură al său *bellum omnium contra omnes* *, iar Hegel — pe a cărui construcție se sprijină „adevăratul” nostru „socialist” — să vadă în natură scindarea, perioada dezordonată a ideii absolute, și chiar să spună că animalul este expresia concretă a neliniștii lui Dumnezeu. După ce a mistificat astfel natura, „adevăratul” nostru „socialist” mistifică și conștiința omenească, transformînd-o în „oglindea” a naturii mistificate de el. Se înțelege de la sine

* — războiul tuturor împotriva tuturor. — *Nota Trad.*

că, dacă substituim *naturii* manifestarea conștiinței — expresia gândită a unor dorințe pioase privind relațiile dintre oameni —, conștiința nu va fi decît o oglindă în care natura se contemplă pe sine. Pornindu-se de la considerentul că omul este pur și simplu o oglindă pasivă în care natura parvine la conștiință, se demonstrează acum teza că „Omul” trebuie să suprimă și în sfera sa scindarea care, chipurile, nu există în natură, așa cum mai înainte aceeași teză a fost demonstrată pornindu-se de la considerentul că omul este pur și simplu un corp din natură. Să privim însă mai îndeaproape această ultimă propoziție, care cuprinde într-o formă concentrată toată această absurditate.

Primul fapt enunțat este că omul posedă conștiință de sine. Instinctele și forțele diverselor ființe din natură sînt transformate în instincte și în forțe ale „Naturii”, care, firește, „se manifestă” *răzleț* în aceste diverse ființe. Această mistificare era necesară pentru a confecționa apoi unirea acestor instincte și forțe ale „Naturii” în conștiința de sine a omului. Se înțelege de la sine că prin aceasta conștiința de sine a omului se transformă în conștiința de sine a naturii, dobîndită în om. Apoi această mistificare este, chipurile, iarăși suprimată prin aceea că omul își ia revanșa asupra naturii; așa cum natura își găsește în el conștiința ei de sine, așa își caută el acum în natură conștiința lui de sine, procedură prin care, firește, nu găsește în ea nimic altceva decît ceea ce a pus într-însa prin mistificarea descrisă mai sus.

Astfel el se întoarce cu bine la punctul său de plecare, și această sucire pe propriul său călcîi se numește în ultimul timp în Germania... *evoluție*.

După acest prolog vine expunerea propriu-zisă a „adevăratului socialism”.

Prima piatră de temelie

La pag. 160. „Pe patul de moarte, Saint-Simon a spus adepților săi: întreaga mea viață se rezumă într-o singură idee: a asigura tuturor oamenilor dezvoltarea cea mai liberă a aptitudinilor lor naturale. Saint-Simon a fost un vestitor al socialismului”.

Această teză este prelucrată după sus-arătata metodă a „adevăraților socialiști” și se îmbină cu mistificarea naturii așa cum am văzut-o în prolog.

„Natura, ca temelie a oricărei vieți, este o unitate care izvorăște din ea însăși și se întoarce în ea însăși, care cuprinde toată diversitatea infinită a manifestărilor ei și în afară de care nu există nimic” (pag. 158).

Am văzut încercarea de a transforma diversele corpuri din natură și raporturile dintre ele în „manifestări” variate ale esenței tainice a acestei „unități” misterioase. Nou în această teză este numai faptul că mai întâi natura este numită „*temelia* oricărei vieți” și imediat după aceea ni se spune că „în afară de ea nu există nimic” ; cu alte cuvinte, ea cuprinde și „viața” și deci nu poate fi numai *temelia* ei.

După aceste cuvinte rostite cu glas tunător, urmează teza centrală a întregului articol :

„Oricare din aceste manifestări, orice *viață individuală* există și se dezvoltă numai datorită *opoziției* sale, datorită *luptei* sale cu lumea exterioară, și nu se sprijină decît pe *interacțiunea* cu *viața generală*, cu care este totodată — prin natura sa — reunită într-un singur tot, *în unitatea organică a universului*” (pag. 158, 159).

Această teză centrală este explicată mai îndeaproape în chipul următor :

„Pe de o parte, *viața individuală* își găsește *temelia*, izvorul și hrana în *viața generală*, iar pe de altă parte *viața generală* tinde ca printr-o luptă neîncetată să înghită și să dizolve în sine *viața individuală*” (pag. 159).

După ce această teză a fost enunțată ca teză valabilă pentru orice *viață individuală*, ea poate fi aplicată „așadar” și omului, ceea ce se și întîmplă în realitate :

„*Așadar* omul nu poate să se dezvolte decît în și prin *viața generală*” (nr. I, *ibid.*).

Apoi *vieții* individuale inconștiente i se opune *viața individuală* conștientă, iar *vieții* generale a naturii — societatea omenească ; pe urmă, teza citată adineauri se repetă sub următoarea formă :

„Prin însăși natura mea, eu pot să mă dezvolt, să mă bucur conștient de *viața mea* și să simt în mod conștient fericirea numai în și prin comunitate cu alți oameni” (nr. II, *ibid.*)

Despre această dezvoltare a individului în societate se spune acum, ca mai înainte despre „*viața individuală*” în general, următoarele :

„*Opoziția* dintre *viața individuală* și *viața generală* devine și în societate condiția dezvoltării omenești conștiente. În luptă neîncetată, într-o neîncetată acțiune contrară exercitată față de societate, care mi se opune ca o forță restrictivă, eu mă dezvolt, ajung la autodeterminare, la libertate, fără de care nu există fericire. *Viața mea* este un proces neîncetat de eliberare, o neîncetată luptă împotriva lumii exterioare conștiente și inconștiente,

precum și o neîncetată izbîndă asupra acestei lumi, pe care eu tind să mi-o subordonez și s-o utilizez pentru a mă putea bucura de viața mea. Instinctul de conservare și năzuința spre fericire personală, spre libertate, spre satisfacție sînt deci manifestări de viață firești, adică raționale" (ib.d.).

Mai departe I

„Eu cer așadar societății să-mi dea *posibilitatea* de a cuceri de la dînsa satisfacția și fericirea mea, îi cer să ofere un cîmp de bătălie pentru setea mea de luptă. După cum fiecare plantă cere sol, căldură, soare, aer și ploaie pentru a crește și a da frunze, flori și roade, tot astfel și omul vrea să găsească în societate *condițiile* pentru dezvoltarea omnilaterală și pentru satisfacerea tuturor nevoilor, înclinațiilor și aptitudinilor sale. Societatea *trebuie* să-i ofere posibilitatea de a-și cuceri fericirea. Cum va întrebuița el această posibilitate, ce va face el din sine, din viața sa, aceasta depinde de el, de individualitatea sa. Nimeni în afară de mine nu poate să decidă în ce anume constă fericirea mea" (pag. 159, 160).

Urmează apoi, ca concluzie finală a tuturor acestor considerațiuni, teza lui Saint-Simon, citată de noi încă la începutul acestei „pietre de temelie". Acest aforism francez își capătă astfel în știința germană fundamentarea cuvenită. În ce constă această fundamentare ?

După cum am văzut mai sus, naturii i-au fost atribuite unele idei pe care „adevăratul socialist" ar vrea să le vadă realizate în societatea omenească. Dacă adineauri a fost declarat drept oglindă a naturii omul individual, acum întreaga societate este considerată a fi o astfel de oglindă. Din ideile atribuite naturii se pot trage acum noi concluzii cu privire la societatea omenească. Deoarece autorul nu intră în examinarea dezvoltării istorice a societății și se mulțumește cu această slăbănoagă analogie, este de neînțeles de ce societatea n-a fost în toate timpurile o reflectare fidelă a naturii. De aceea, frazele despre societate ca forță restrictivă care se opune indivizilor etc. sînt aplicabile tuturor formelor de societate. Este firesc ca în această concepție despre societate să se strecoare cîteva inconsecvențe. Astfel, în opoziție cu armonia descrisă în prolog, autorul trebuie să recunoască acum existența unei *lupte* în natură. Societatea, „viața generală", nu e considerată ca fiind interacțiunea „vieților individuale" care o alcătuiesc, ci ca o existență separată, care se află într-o interacțiune aparte cu aceste „vieți individuale". Dacă la baza acestui raționament se află vreo legătură cu relațiile reale, aceasta nu este decît iluzia independenței statului față de viața privată și credința în această imaginară independență ca în ceva absolut. De altfel, aici, ca și în tot

restul articolului, este vorba, la drept vorbind, nu de natură și de societate, ci de cele două categorii „Individual” și „General”, cărora li se dau diverse denumiri și despre care se spune că formează o opoziție, a cărei împăcare ar fi cît se poate de dorit.

Din recunoașterea drepturilor „vieții individuale” față de „viața generală” rezultă că satisfacerea nevoilor, dezvoltarea aptitudinilor, iubirea de sine sînt „manifestări de viață firești, raționale”. Din faptul că societatea este considerată ca o reflectare a naturii, rezultă că în toate formele de societate de pînă acum, inclusiv cea actuală, aceste manifestări de viață au atins o dezvoltare deplină, iar caracterul lor legitim a fost recunoscut.

Deodată însă, la pag. 159, aflăm că „în societatea noastră de astăzi” aceste manifestări de viață raționale și firești sînt totuși „foarte des înăbușite”, și „de obicei, tocmai din această cauză, degenerază și se transformă în ceva denaturat, diform, în egoism, viciu etc.”.

Prin urmare, deoarece societatea nu corespunde totuși prototipului ei, adică naturii, „adevăratul socialist” îi „cere” să se organizeze în concordanță cu natura, și, pentru a dovedi că are tot dreptul să-i ceară acest lucru, invocă exemplul nepotrivit al plantei. În primul rînd, nu se poate spune că planta „cere” naturii toate condițiile de existență enumerate mai sus; adevărul este că atunci cînd nu le găsește, ea rămîne în stare de sămînță și nu mai devine plantă. Apoi, proprietățile „frunzelor, ale florilor și fructelor” depind foarte mult de „sol”, de „căldură” etc., adică de condițiile climatice și geologice în care crește planta respectivă. Prin urmare, „cererea” atribuită plantei se reduce la dependența ei totală de condițiile reale de existență; or, pe baza aceleiași cereri, „adevăratul” nostru „socialist” se consideră îndreptățit să ceară ca „specificul” său individual să stea la temelia orînduirii sociale. Revendicarea unei societăți „adevărat-socialiste” se întemeiază pe revendicarea imaginară a unui palmier ca „viața generală” să-i procure la polul nord „sol, căldură, soare, aer și ploaie”.

Revendicarea de mai sus a individului față de societate este dedusă din relația imaginară dintre personajele metafizice „Individualul” și „Generalul”, și nu din dezvoltarea reală a societății. În acest scop e de ajuns să declari că indivizii nu sînt decît reprezentanți ai „Individualului”, întruchipări ale acestuia, iar societatea nu este decît o întruchipare a „Gene-

ralului", și scamatoria e gata. Concomitent cu aceasta, teza lui Saint-Simon despre libera dezvoltare a aptitudinilor este și ea redusă la expresia ei corectă și la adevărata ei motivare. Această expresie corectă se rezumă la absurditatea că indivizii care alcătuiesc societatea își păstrează „specificul” lor, că vor să rămână așa cum sînt, în timp ce societății îi cer o schimbare care nu poate rezulta decît din *propria* lor schimbare.

A doua piatră de temelie

„Și dacă povestea v-a plăcut
S-o luăm de la început”¹⁷⁶

„Organismul universal îl constituie înfinita
Diversitate-ă ființelor lumii lăuat-ă-n ănsămbliu” (pag. 160).

Iată-ne, așadar, readuși la începutul articolului și obligați să suportăm încă o dată toate bazaconiile despre viața individuală și viața generală. Din nou se dezvăluie în fața noastră profunda taină a interacțiunii acestor două genuri de viață, restauré à neuf * cu ajutorul noii expresii „relație polară” și prin transformarea vieții individuale într-un simplu *simbol*, într-o „*imagine*” a vieții generale. Acest articol se reflectă în el însuși ca într-un caleidoscop, — aceasta este maniera în care-și expun ideile toți „adevărații socialiști”. Ei procedează cu tezele lor exact așa cum a procedat precepeața care și-a desfăcut marfa sub prețul de cost, călăuzindu-se după principiul economic just: *cantitatea* contează. Pentru „adevăratul socialism” aceasta este cu atît mai necesar, cu cît roadele sale au putrezit încă înainte de a se coace.

Cîteva mostre care să ilustreze această autorefectare :

Piatra de temelie nr. I,
pag. 158, 159

„Orice viață individuală există și se dezvoltă numai datorită opoziției sale... nu se sprijină decît pe interacțiunea cu viața generală,

Cu care este totodată — prin natura sa — reunită într-un singur tot.

Unitatea organică a universului.

Piatra de temelie nr. II,
pag. 160, 161

„Orice viață individuală există și se dezvoltă în și prin viața generală, viața generală numai în și prin viața individuală”. (Interacțiune).

„Viața individuală se dezvoltă... ca parte a vieții generale.

* — restaurată. — Nota Trad.

Pe de o parte, viața individuală își găsește *temelia*, izvorul și *hrana* în viața generală,

Pe de altă parte viața generală tinde ca printr-o luptă neîncetată să înghiță viața individuală.

Așadar (pag. 159) :

Ceea ce este viața inconștientă generală a universului pentru viața inconștientă individuală este societatea omenească... pentru viața conștientă.

Eu pot să mă dezvolt numai în și prin comunitate cu alți oameni... Opoziția dintre viața individuală și viața generală devine și în societate” etc.

„Natura... este o... unitate care cuprinde toată diversitatea infinită a manifestărilor ei.”

Ca o unitate atotcuprinzătoare este organismul universal

Care” (viața generală) „devine terenul și hrana dezvoltării ei” (a vieții individuale)... „că amândouă se motivează reciproc...”

Că amândouă se luptă și stau față în față cu dușmănie.

De aici urmează (pag. 161) :

Că și viața individuală conștientă ...este determinată de viața generală conștientă și” ... (viceversa).

„Individul se dezvoltă numai în și prin societate, societatea” viceversa etc.

„Societatea este unitatea care cuprinde în sine și îmbină diversitatea infinită a dezvoltării vieților omenești individuale”.

Fără a se mulțumi cu acest tablou caleidoscopic, autorul nostru repetă și sub o altă formă tezele lui simpliste despre Individual și General. Mai întâi el adoptă aceste abstracții searbăde ca principii absolute și conchide de aici că același raport trebuie să apară și în lumea reală. Acest procedeu simplu îi oferă prilejul ca, sub aparența deducției, să enunțe de două ori aceleași teze : întâi într-o formă abstractă, și apoi, ca concluzie, într-o formă pretins concretă. Apoi, el variază *denumirile* concrete pe care le dă celor două categorii. Astfel Generalul se prezintă pe rînd ca natură, ca viață generală inconștientă, viață generală conștientă, viață universală, organism universal, unitate atotcuprinzătoare, societate omenească, comunitate, unitate organică a universului, fericire generală, binele comun etc., iar corespunzător cu aceasta Individualul apare sub denumiri de viață individuală conștientă și inconștientă, fericirea individului, binele propriu etc. Ori de cîte ori este pomenită una dintre aceste denumiri, sîntem nevoiți să ascultăm din nou aceleași fraze care au mai fost spuse de atîtea ori despre Individual și General.

A doua piatră de temelie nu conține deci nimic nou în comparație cu prima. Cum însă la socialiștii francezi întîlnim

cuvintele *égalité*, *solidarité*, *unité des intérêts* *, autorul nostru caută să le germanizeze și să le transforme astfel în „pietre de temelie” ale „adevăratului socialism”.

„Ca membru conștient al societății, recunosc în orice alt membru al ei o ființă deosebită de mine, opusă mie, dar care este în același timp o ființă egală cu mine, provenind din temelia primitivă generală a existenței și sprijinindu-se pe ea. Recunosc în fiecare alt om o ființă care îmi este opusă prin natura ei particulară și-mi este egală prin natura ei generală. De aceea, recunoașterea egalității dintre oameni, a dreptului fiecăruia la viață se sprijină pe conștiința unei naturi generale, comună tuturor oamenilor ; în același mod iubirea, prietenia, dreptatea și toate virtuțile sociale se întemeiază de asemenea pe sentimentul comunității și al unității firești a oamenilor. Dacă pînă acum ele au fost considerate și impuse ca îndatoriri, într-o societate care este întemeiată nu pe constrângere exterioară, ci pe *conștiința* naturii lăuntrice a omului, adică pe rațiune, ele vor deveni manifestări de viață libere și firești. De aceea în societatea orînduită în concordanță cu natura, adică în societatea rațională, condițiile de viață trebuie să fie aceleași pentru toți membrii ei, adică trebuie să fie condiții generale” (pag. 161, 162).

Autorul are marele talent de a prezenta mai întîi o teză oarecare sub formă de afirmație, pentru a o legitima apoi, ca o consecință care decurge din ea însăși, prin cite un *de aceea*, *totuși* etc. El posedă de asemenea arta de a strecura în treacăt, în această originală deducție, propoziții socialiste devenite tradiționale, folosind în acest scop cite un „are”, „este” — „atunci trebuie”, „atunci va fi” etc.

În prima piatră de temelie apare, pe de o parte, individul, iar pe de alta, generalul, care i se opune sub forma societății. Aici opoziția aceasta revine din nou, dar de astă dată individul se scindează într-o natură particulară și una generală. Din natura *generală* autorul deduce apoi „egalitatea dintre oameni” și comunitatea lor. În felul acesta, relațiile comune tuturor oamenilor apar aici ca un produs „al esenței omului”, al *naturii*, pe cînd în realitate, asemenea conștiinței despre egalitate, ele sînt produse istorice. Nemulțumit cu atîta, autorul întemeiază egalitatea pe faptul că ea se sprijină multi-lateral „pe temelia primitivă generală a existenței”. În prolog, la pag. 158, am aflat că omul „este alcătuit din aceleași substanțe și este înzestrat cu aceleași forțe și proprietăți generale care dau viață tuturor lucrurilor”. În prima piatră de temelie am aflat că natura este „temelia oricărei vieți”, deci „temelia primitivă generală a existenței”. În felul acesta autorul nostru i-a întrecut cu mult pe francezi, întrucît, „ca membru conștient al societății”, a dovedit nu numai egalita-

*— egalitate, solidaritate, unitate de interese. — *Nota Trad.*

tea oamenilor între ei, ci și egalitatea lor cu orice purice, cu orice fir de pai, cu orice piatră.

Sîntem gata să credem că „toate virtuțile sociale” ale „adevăratului” nostru „socialist” se întemeiază pe „sentimentul comunității și al unității firești a oamenilor”, cu toate că și servituțile feudale, sclavagismul și toate formele de inegalitate socială din toate vremurile se sprijină pe această „comunitate firească”. În treacăt fie zis, această „comunitate firească a oamenilor” este un produs istoric, pe care oamenii îl transformă zi de zi și care se prezintă întotdeauna ca ceva foarte firesc, oricît de neomenesc și nefiresc ar apare mai târziu nu numai în fața judecății „Omului”, ci și în fața judecății oricărei generații revoluționare ulterioare.

Întîmplător mai aflăm că societatea actuală se întemeiază „pe constrîngere exterioară”. Prin „constrîngere exterioară” „adevărării socialiști” înțeleg nu condițiile de viață materiale restrictive ale unor indivizi concreți, ci numai constrîngerea exercitată de *stat*, baionetele, poliția, tunurile, care, departe de a fi baza societății, nu sînt decît o consecință a structurii ei. Acest lucru a fost arătat și în „Sfînta familie”, precum și în primul volum al lucrării de față.

În opoziție cu societatea actuală, „întemeiată pe constrîngere exterioară”, „adevăratul socialist” proclamă idealul adevăratei societăți, care se întemeiază pe „conștiința naturii *lăuntrice* a omului, adică pe rațiune”. Ea se întemeiază deci pe conștiința conștiinței, pe gîndirea gîndirii. Prin însuși felul său de a se exprima, „adevăratul socialist” încetează de a se deosebi de filozof. El uită că atît „natura lăuntrică” a oamenilor cît și reflectarea ei în „conștiința” lor, „adică” „rațiunea” lor, au fost în toate timpurile produse istorice, și că chiar atunci cînd, după părerea lui, societatea lor se întemeia „pe constrîngere exterioară”, „natura” lor „lăuntrică” corespundea întocmai acestei „constrîngeri exterioare”.

La pag. 163 apar Individualul și Generalul, cu suita lor obișnuită sub forma binelui individual și a binelui general. Considerații asemănătoare despre raportul dintre acestea două se găsesc în orice manual de economie politică acolo unde se vorbește de concurență, precum și, între alții, la Hegel, dar într-o formulare mai bună.

De pildă, „Rheinische Jahrbücher”, pag. 163 :

„Promovînd binele general, promovez și propriul meu bine ; promovînd propriul meu bine, promovez și pe cel general”.

„Filozofia dreptului” de Hegel, pag. 248 (1833) :

„Promovind scopul meu, promovez și generalul, iar acesta, la rindul său, promovează scopul meu”.

Comp. și „Filozofia dreptului”, pag. 323 și urm. despre raportul dintre cetățean și stat.

„De aceea ca rezultat final apare unitatea conștientă a vieții individuale cu viața generală, armonia” („Rheinische Jahrbücher”, pag. 163).

„Acest ultim rezultat” apare ca urmare a faptului că „această relație polară dintre viața individuală și viața generală constă în aceea că uneori ele intră în luptă reciprocă și se opun una alteia, iar altele se condiționează și se motivează reciproc”.

„Ca ultim rezultat” urmează de aici cel mult armonia dintre dezarmonie și armonie, iar din toată această repetare necentenită a unor fraze cunoscute nu rezultă decât că autorul este convins că zadarnica și chinuita lui frământare în legătură cu categoriile „Individualului” și „Generalului” reprezintă adevărata cale de dezlegare a problemelor sociale.

Autorul încheie cu următoarea arie solemnă :

„Societatea organică are la temelia ei egalitatea generală și se dezvoltă, prin intermediul opozițiilor dintre indivizi și general, ajungând la concordie, la unitatea dintre fericirea individuală și fericirea generală, la armonia socială” (!) „obștească” (!!), „reflektare a armoniei universale” (pag. 164).

Numai modestia a putut să-l determine pe autor să numească această propoziție o „piatră de temelie”. Ea este o adevărată stîncă de temelie a „adevăratului socialism”.

A treia piatră de temelie

„Lupta omului împotriva naturii se întemeiază pe opoziția polară, pe interacțiunea dintre viața mea particulară și viața generală a naturii. Atunci cînd această luptă se manifestă ca activitate conștientă, ea se numește *muncă*” (pag. 164).

N-ar fi oare mai just să se spună, dimpotrivă, că ideea „opoziției polare” se întemeiază pe constatarea luptei dintre om și natură ? Întîi se deduce dintr-un fapt o abstracție ; pe urmă ni se declară că acel fapt se întemeiază pe această abstracție. E o metodă cit se poate de ieftină de a-ți da aere de gînditor german profund și speculativ.

De pildă : *Faptul* : pisica devorează șoarecele.

Reflecție : pisică — natură, șoarece — natură, devorarea șoarecelui de către pisică = devorarea naturii de către natură = autodevorarea naturii.

Prezentarea filozofică a faptului : devorarea șoarecelui de către pisică se întemeiază pe autodevorarea naturii.

După ce lupta omului împotriva naturii a fost mistificată în felul acesta, autorul mistifică acum și activitatea conștientă a omului în raport cu natura, concepind-o ca *manifestare* a acestei simple abstracții deduse din lupta reală. În încheiere, ca rezultat al acestei mistificări, se strecoară prin contra-bandă cuvântul obișnuit *muncă*, cuvânt pe care „adevăratul” nostru „socialist” îl avea de la început pe buze, dar pe care n-a îndrăznit să-l pronunțe decît după fundamentarea lui cuvenită. Munca este construită din noțiunile simple și abstracte Om și natură, și de aceea este definită într-un fel care poate să fie și în același timp poate să nu fie aplicat oricărei trepte de dezvoltare a muncii.

„Muncă este, *așadar*, orice activitate conștientă a omului prin care acesta tinde să-și supună natura pe plan spiritual și material, pentru a cuceri de la ea posibilitatea de a se bucura în mod conștient de viața lui și pentru a o folosi în vederea satisfacerii lui spirituale sau trupesti” (ibid.).

Ne mărginim să relevăm următoarea concluzie strălucită:

„Atunci cînd această luptă se manifestă ca activitate conștientă, ea se numește muncă ; munca este, *a ș a d a r*, orice activitate conștientă a omului” etc.

Această viziune profundă o datorăm „opoziției polare”.

Să ne amintim de teza de mai sus a lui Saint-Simon despre le libre développement de toutes les facultés *. Să ne amintim de asemenea că Fourier voia să înlocuiască le travail répugnant ** de azi prin le travail attrayant ***. „Opoziției polare” îi datorăm următoarea fundamentare și explicare filozofică a acestor teze :

„*Dar*” (acest „*Dar*” trebuie să însemne că aici nu se face nici o legătură) „din faptul că, în orice *desfășurare*, exercitare și exprimare a forțelor și capacităților ei, *viața trebuie* să ajungă la plăcere, la satisfacție, rezultă că și munca *trebuie* să fie ea însăși o desfășurare și o dezvoltare a aptitudinilor omenești și să procure plăcere, satisfacție și fericire. Munca *trebuie, așadar*, să devină *neapărat* o manifestare liberă a vieții și, *deci*, o plăcere” (ibid.).

Aici a fost îndeplinită promisiunea făcută în prefața publicației „Rheinische Jahrbücher”, și anume ni s-a arătat „în ce măsură știința socială germană, pe treapta de dezvoltare atinsă de ea, se deosebește de cea franceză și de cea engleză”

* — libera dezvoltare a tuturor facultăților. — *Nota Trad.*

** — munca respingătoare. — *Nota Trad.*

*** — munca atrăgătoare. — *Nota Trad.*

și ce înseamnă „a expune în mod științific învățătura comunismului“.

E greu să dezvălui toate greșelile de logică săvârșite în aceste câteva rânduri, fără a-l plictisi pe cititor. Să arătăm mai întâi prin ce a păcătuț autorul împotriva *logicii formale*.

Pentru a dovedi că munca, ca manifestare a vieții, trebuie să procure plăcere, autorul presupune că în orice manifestare a ei viața trebuie să procure plăcere, și de aici trage concluzia că viața trebuie să procure plăcere și în manifestarea ei sub formă de muncă. Fără a se mulțumi cu faptul că printr-o simplă parafrază a transformat un postulat într-o concluzie, el deduce într-un mod greșit însăși această concluzie. Din faptul că „în orice desfășurare a ei viața trebuie să ajungă la plăcere“, autorul nostru conchide că munca, care este una din aceste desfășurări ale vieții, „trebuie să fie ea însăși o desfășurare și o dezvoltare a aptitudinilor omenești“, adică tot a vieții. Prin urmare, munca trebuie să fie ceea ce este. Dar cum ar putea vreodată munca să nu fie o „desfășurare a aptitudinilor omenești“ ? Și asta încă nu e totul. Din faptul că munca trebuie să fie cutare lucru, rezultă că ea „trebuie neapărat“ să devină cutare lucru, sau și mai bine : din faptul că munca „trebuie să fie o desfășurare și o dezvoltare a aptitudinilor omenești“, rezultă că ea trebuie să devină neapărat cu totul altceva, și anume „o manifestare liberă a vieții“, lucru despre care pînă acum nu fusese vorba de loc. Și dacă mai înainte, din postulatul că viața trebuie să ajungă la plăcere, autorul a dedus direct postulatul muncii ca plăcere, aici acest din urmă postulat este înfățișat ca o consecință a noului postulat al „manifestării libere a vieții prin muncă“.

În ceea ce privește conținutul acestei teze, rămîne inexplicabil de ce munca nu a fost întotdeauna ceea ce trebuie să fie și de ce trebuie ea să devină acest lucru acum, sau de ce trebuie să devină ceva ce n-a devenit în mod necesar pînă acum. Este adevărat, însă, că pînă în prezent nu fuseseră lămurite esența omului și opoziția polară dintre om și natură.

Urmează apoi o „fundamentare științifică“ a tezei comuniste cu privire la proprietatea obștească asupra produselor muncii :

„Dar“ (acest nou „Dar“ are același înțeles ca și cel de mai sus) „produsul muncii trebuie să contribuie în același timp la fericirea individului, a omului muncii, și la fericirea generală. Aceasta se realizează prin reciprocitate, prin completarea reciprocă a tuturor activităților sociale“ (ibid.).

Această frază reprezintă — datorită inserării cuvîntului „fericire” — doar o copie confuză a celor ce se pot citi în orice carte de economie politică despre concurență și despre diviziunea muncii.

În sfîrșit, fundamentarea filozofică a modului cum privesc francezii problema organizării muncii :

„Munca, ca activitate liberă care procură plăcere și satisfacție, contribuind în același timp la binele obștesc, este baza *organizării muncii*” (pag. 165).

Deoarece munca *abia de aci înainte trebuie* să devină „o activitate liberă care procură plăcere etc.”, ceea ce înseamnă că nu este încă o astfel de activitate, ar fi cazul să ne așteptăm mai curînd ca, *dimpotrivă*, organizarea muncii să fie baza „muncii ca activitate care procură plăcere”. Dar autorul nostru se declară pe deplin mulțumit cu simpla *noțiune* a muncii, concepută ca o astfel de activitate.

În încheiere, autorul își exprimă convingerea că în articolul său a ajuns la anumite „rezultate”.

Aceste „pietre de temelie” și „rezultate”, împreună cu celelalte blocuri de granit, care se întîlnesc în „Douăzeci și una de coli”, în „Bürgerbuch” și în „Neue Anekdotă”¹⁷⁷, alcătuiesc stîncă pe care „*adevăratul socialism*”, alias *filozofia socială germană*, își va clădi biserica.

Probabil că vom mai avea ocazie să auzim unele imnuri, unele fragmente din cantique allégorique hébraïque et mystique *, care se cîntă în această biserică.

* — cantata alegorică ebraică și mistică. — *Nota Trad.*

IV

Karl Grün:
 „Mișcarea socială în Franța
 și în Belgia” (Darmstadt, 1845)
 sau
 Istoriografia „adevăratului
 socialism”

„Mărturisim deschis: dacă n-ar fi vorba aici să înfierăm o clică întreagă... am arunca cît colo această pană... Și acum ea” („Istoria societății” de Mundt) „pășește cu aceleași pretenții în fața marelui public cititor, care citește cu pasiune tot ce poartă eticheta *social*, căci un instinct sănătos îi spune ce taine ale viitorului zac ascunse în acest cuvințel. O dublă răspundere apasă în acest caz pe umerii scriitorului și-l așteaptă o dublă pedeapsă dacă s-a apucat de o treabă pentru care nu are pregătirea necesară!”

„La drept vorbind, nu intenționăm să ne ciorovăim cu d-l Mundt în legătură cu faptul că din realizările efective ale literaturii sociale franceze și engleze el cunoaște numai ceea ce i-a dezvăluit *L. Stein*, a cărui carte mai merita oarecare prețuire pe vremea cînd a apărut.. Dar să perorezi în ziua de azi... despre Saint-Simon, să spui despre Bazard și despre Enfantin că reprezintă două ramuri ale saint-simonismului, să vorbești apoi despre Fourier, să repeți tot felul de prostii pe care le-au spus alții despre Proudhon etc. ! ...Și totuși am fi fost dispuși să închidem ochii, dacă cel puțin *geneza* ideilor sociale ar fi fost expusă într-o manieră personală și nouă.”

Cu această sentință bombastică, demnă de Radamante ¹⁷⁸, își începe d-l Grün („*Neue Anekdota*”, pag. 122, 123) o recenzie asupra lucrării „*Istoria societății*” de Mundt.

Cît de surprins va fi însă cititorul în fața talentului artistic al d-lui Grün, aflînd că sub această mască el nu ascundea decît o autocritică a propriei sale cărți, încă nenăscută pe atunci.

D-l Grün ne oferă amuzantul spectacol al contopirii „adevăratului socialism” cu curentul literar al „Tinerii Germanii”. Cartea aceasta este scrisă sub formă de scrisori adresate unei doamne, ceea ce îl îndreptățește pe cititor să presupună că aici zeii prea înțelepți ai „adevăratului socialism” apar încununăți cu rozele și ramurile de mirt ale „tinerii literaturi”. Să culegem neîntîrziat un buchețel din aceste roze :

„Carmagnola se cîntă de la sine în capul meu... Dar faptul că în capul unui scriitor german Carmagnola poate să-și ia dejunul chiar dacă nu se poate instala definitiv acolo, este în orice caz un lucru îngrozitor” (pag. 3).

„De l-aș avea aici pe bătrînul Hegel, l-aș lua de urechi : adică cum, natura să fie un alt fel de a fi al spiritului ? Cum, El e paznic de noapte ?” (pag. 11).

„Intr-un anumit sens, Bruxelles reprezintă Convenția franceză : are un partid al Muntelui și un partid al Văii” (pag. 24).

„Stepa lüneburgheză a politicii” (pag. 80).

„Crisalidă pestriță, poetică, inconsecventă și fantastică” (pag. 82).

„Liberalismul restaurației, acest cactus lipsit de rădăcini, care, asemenea unei plante parazitare, se încolăcea în jurul băncilor Camerei deputaților” (pag. 87, 88).

Împrejurarea că această plantă, cactusul, nu este nici „lipită de rădăcini” și nici „parazitară” nu știrbește întru nimic frumusețea imaginii, după cum nici frumusețea imaginii precedente nu pierde nimic de pe urma faptului că nu există „crisalide” sau pupe „pestrițe”, „poetice” sau „inconsecvente”.

„În mijlocul acestui ocean” (de ziare și de jurnaliști membri ai guvernului Montpensier) „eu însumi îmi apar ca un al doilea Noe, care-și trimite porumbeii pentru a afla dacă se pot clădi pe undeva colibe sau plantații, dacă se poate încheia cu zeii miniați vreo înțelegere rezonabilă” (pag. 259).

D-l Grün vorbește aici, desigur, despre activitatea sa ca corespondent de presă.

„Camille Desmoulins a fost un *om*. Constituanta era alcătuită din *filistini*. Robespierre a fost un *magnetizor virtuos*. Într-un cuvînt, istoria modernă este o luptă pe viață și pe moarte împotriva băcanilor și a magnetizorilor !! !” (pag. 311).

„Norocul este un plus, dar un plus la puterea x ” (pag. 203).

Așadar, norocul = $+x$, o formulă care se întîlnește numai în matematica estetică a d-lui Grün.

„Ce este organizarea muncii ? Și popoarele i-au răspuns sfinxului cu o mie de glasuri de ziar... Franța cîntă strofa, iar Germania — vechea, mistica Germanie — antistrofa” (pag. 259).

„America de Nord îmi este mai antipatică decît Lumea veche, pentru că egoismul acestei lumi a negustoriei arborează bujorii unei sănătăți sfidătoare..., pentru că acolo totul este atît de superficial și lipsit de rădăcini, aș zice chiar atît de *provincial*... Voi numiți America Lumea nouă ; ea este cea mai veche dintre toate lumile vechi. Hainele noastre uzate sînt considerate acolo ca haine de gală” (pag. 101, 324).

Pînă acum se știa numai că acolo se poartă ciorapi germani nepurtați, deși sînt prea proști pentru haine „de gală”.

„Garantismul, solid din punct de vedere logic, al acestor instituții” (pag. 461).

Pe cine nu-l încintă aceste flori
Nu merită să se numească „om” !¹⁷⁹

Ce grațioasă zburdălnicie ! Ce naivitate provocatoare ! Ce eroică răscolire a esteticii ! Cîtă nonșalanță și cîtă genialitate heineană !

L-am indus în eroare pe cititor. Nu beletristica d-lui Grün este aceea care împodobeste știința „adevăratului socialism”, ci știința este aceea care nu face decît să umple golurile acestei flecărelii beletristice. Ea constituie, ca să zicem așa, „fondul” ei „social”.

Intr-un studiu al d-lui Grün : „Feuerbach și socialiștii” („Deutsches Bürgerbuch”, pag. 74) întilnim următoarea afirmație :

„Cine *spune* Feuerbach, numește implicit întreaga operă a filozofiei de la Bacon de Verulam pînă azi și arată totodată ce vrea și ce înseamnă în ultimă analiză filozofia, îl arată pe om ca rezultat final al istoriei universale. Este un procedeu *mai sigur, căci e și mai temeinic* decît perorațiile pe tema salariului, a concurenței, a deficiențelor constituțiilor și ale rînduielilor de stat... Am cîștigat *Omul*, omul dezbărat de religie, de ideile moarte, de tot ce îi este străin și de consecințele practice care decurg de aici. Am cîștigat *omul pur, adevărat*”.

Această frază este suficientă pentru a ne lămuri definitiv asupra gradului de „certitudine” și de „temeinicie” pe care îl putem găsi la d-l Grün. De chestii mărunte el nu se ocupă. Înarmat cu o încredere nezdruncinată în rezultatele filozofiei germane, așa cum sînt expuse la Feuerbach, și anume că „*Omul*”, „omul pur, adevărat” este țelul final al istoriei universale, că religia este esența omenească înstrăinată, că esența omenească este esența omenească și măsura tuturor lucrurilor ; înarmat de asemenea cu celelalte adevăruri ale socialismului german (vezi mai sus) care spun că și banii, munca salariată etc. sînt înstrăinări ale esenței omenești, că socialismul german înseamnă înfăptuirea filozofiei germane și este adevărul teoretic al socialismului și comunismului din străinătate etc. — d-l Grün pleacă la Bruxelles și la Paris, plin de mulțumirea de sine a „adevăratului socialism”.

Puternicele sunete de fanfară cu care d-l Grün slăvește „adevăratul socialism” și știința germană întrec tot ce au făcut în această privință cei de-o credință cu el. În ce privește „adevăratul socialism”, aceste osanale pornesc, evident, din adîncul inimii. Modestia d-lui Grün nu-i îngăduie să enunțe o singură propoziție care să nu fi fost enunțată înaintea lui

de vreun alt „adevărat socialist” în „Douăzeci și una de coli”, în „Bürgerbuch” sau în „Neue Anekdotă”. De altfel întreaga lui carte nu are alt scop decât acela de a umple o schemă a mișcării sociale franceze, dată de Hess în „Douăzeci și una de coli”, pag. 74—88, și de a răspunde astfel unei cerințe exprimate tot acolo la pag. 88¹⁸⁰. În ce privește însă osanalele aduse filozofiei germane, aceasta din urmă trebuie să-i fie cu atât mai recunoscătoare, cu cât el o cunoaște mai puțin. Mîndria națională a „adevăraților socialiști”, mîndria că, spre deosebire de celelalte națiuni de rînd, Germania este patria „Omului”, a „esenței omului”, atinge la el punctul culminant. Dăm mai jos cîteva mostre :

„Aș vrea să știu însă dacă ei toți, francezi și englezi, belgieni și nord-americani, n-ar trebui să învețe mai întîi de la noi” (pag. 28).

În continuare, această idee este dezvoltată astfel :

„*Nord-americanii* îmi par pe de-a-ntregul prozaici și, cu toată libertatea acordată prin legile lor, ei trebuie să învețe abia de la noi ce este *socialismul*” (pag. 101).

Mai ales acum, după ce, începînd din 1829, ei au o școală socialist-democrată proprie, pe care economistul american Cooper a combătut-o încă în 1830.

„*Democrații belgieni!* Crezi oare că au ajuns pe jumătate atît de departe ca noi germanii ? Am avut o ciocnire cu unul din ei, care consideră că *înfăptuirea omenirii libere* ar fi o himeră !” (pag. 28).

Aici naționalitatea „Omului”, a „esenței omului”, a „omenirii” își dă aere grozave față de naționalitatea belgiană.

„*Voi, francezii, lăsați-l pe Hegel în pace, atîta timp cît nu-l pricepeți.* (Noi socotim că critica, de altminteri foarte slabă, a filozofiei dreptului, așa cum a făcut-o *Lerminier*¹⁸¹, dovedește o mai profundă înțelegere a ideilor lui Hegel decât tot ce a scris d-l Grün, fie sub numele propriu, fie qua * „Ernst von der Haide”). „Renunțați, timp de un an de zile, la cafea și la vin ; feriți spiritul Vostru de orice patimă așiftătoare ; lăsați-l pe Guizot să guverneze și readuceți Algerul sub stăpînirea Marocului” (cum ar putea Algerul să revină vreodată sub stăpînirea Marocului, chiar dacă francezii ar renunța la el !) ; „stați într-o mansardă și studiați *«Logica»*, precum și *«Fenomenologia»*. Iar cînd, după expirarea anului, cu obrazii supti și cu ochii înroșiți veți coborî în stradă și vă veți izbi de primul dandy sau de primul crainic, să nu vă sinchisiți de ei. *Căci* între timp Voi ați devenit oameni mari și puternici, spiritul Vostru e asemenea unui stejar hrănit de sucuri miraculoase” (!) ; „oriunde Vă aruncați privirile, lucrurile își dezvăluie în fața Voastră cele mai tainice deficiențe ale lor ; deși sînteți

* — ca ; aici — sub pseudonimul. — *Nota Trad.*

spirite create, Voi pătrundeți totuși miezul naturii ; privirea Voastră este ucigătoare, cuvântul Vostru mută munții din loc, dialectica Voastră este mai ascuțită decît cea mai ascuțită ghilotină. Vă faceți apariția la Hôtel de Ville*, și burghezia dispere ca prin farmec ; intrați în Palais Bourbon¹⁸², și acesta se prăbușește, întreaga Cameră a deputaților dinăuntru lui se dizolvă în nihilum album**, Guizot dispere, Ludovic Filip se decolo-rează și se preface într-o schemă istorică, și din mijlocul ruinelor tuturor acestor momente dispărute se ridică, mîndră și victorioasă, ideea absolută a societății libere. Fără glumă, pe Hegel nu-l puteți învinge decît devenind în prealabil Voi înșivă niște Hegeli. Cum am spus mai sus : iubita lui Moor nu poate să moară decît ucisă de Moor" (pag. 115, 116).

Oricine va simți îndată izul beletristic al acestor fraze ale „adevăratului socialism”. D-l Grün, ca și toți ceilalți „adevărați socialiști”, nu uită să ne ofere iar vechea sa palavrageală despre superficialitatea francezilor :

„Sînt osîndit de soartă ca, ori de cîte ori voi observa îndeaproape spiritul francez, să-l găsesc nesatisfăcător și superficial” (pag. 371).

D-l Grün nu ne ascunde că scopul cărții sale este să preamărească socialismul german ca critică a celui francez.

„Pleava literaturii germane contemporane ponegrește năzuințele noastre socialiste, spunînd că n-ar fi decît copii după absurditățile franceze. Pînă acum nimeni n-a găsit de cuviință să răspundă la aceasta măcar cu un singur cuvînt. După ce va citi *cartea de față*, această pleavă ar trebui să se simtă rușinată, dacă mai are simțul rușinii. Nici prin cap nu i-a trecut că *socialismul german* este *critica celui francez*, că, departe de a vedea în francezi pe descoperitorii noului «Contract social», el le cere, dimpotrivă, să-și găsească *completarea în știința germană*. În momentul de față se pregătește aici la Paris publicarea traducerii lucrării «Esența creștinismului» de Feuerbach. Urăm francezilor ca școala germană să le priască ! Oricare ar fi urmările situației economice a țării și a conjuncturii ei politice actuale, drumul care duce la o viață omenească în viitor poate fi deschis numai de concepția umanistă despre lume. Apolitical și oropsitul popor german, acest popor care nici nu poate fi numit popor, a pus piatra de temelie a edificiului viitorului” (pag. 353).

Desigur, un „adevărat socialist”, care este în raporturi atît de intime cu „esența omului”, n-are nevoie să știe „ce urmări” vor avea pentru o țară oarecare „situația ei economică și conjunctura ei politică”.

Ca apostol al „adevăratului socialism”, d-l Grün nu se mulțumește cu faptul că, asemenea colegilor lui întru apostolat, opune cu mîndrie ignoranței altor popoare omnisciența germanilor. Recurgînd la vechile lui practici publicistice, el

* — primărie. — *Nota Trad.*

** — nimicul pur. — *Nota Trad.*

caută fără pic de jenă, asemenea unui adevărat vîntură-lume, să se impună reprezentanților diverselor partide socialiste, democratice și comuniste și, după ce i-a adulmecat din toate părțile, se prezintă în fața lor ca apostol al „adevăraturii socialism”. Nu-i mai rămîne acum decît să-i dăscălească și să le împărtășească cele mai profunde revelații asupra omenirii libere. Superioritatea „adevăraturii socialism” asupra partidelor din Franța se transformă aici în superioritatea personală a d-lui Grün asupra reprezentanților acestor partide. În cele din urmă, aceasta îi oferă nu numai posibilitatea de a transforma pe șefii partidelor franceze în pedestali pentru d-l Grün, ci și pe aceea de a debita o mulțime de bîrfeli, care să răsplătească eforturile pe care provincialul german le-a depus pentru a-și însuși tezele pline de miez ale „adevăraturii socialism”.

„Pe fața lui *Kats* apărură expresia unei voioșii plebeiene atunci cînd i-am arătat că sînt pe deplin satisfăcut de cuvîntarea lui” (pag. 50).

D-l Grün se apucă de îndată să-l lămurească pe *Kats* ce este terorismul francez și „fu fericit să obțină aprobarea noului său prieten” (pag. 51).

Mult mai considerabilă este influența exercitată de el asupra lui *Proudhon*:

„Am avut marea plăcere să devin intrucîtiva un fel de *docent privat* al omului a cărui agerime de minte n-a mai fost întrecută, poate, de pe vremea lui *Lessing* și *Kant*” (pag. 404).

Louis Blanc nu este decît „țigănușul lui” (pag. 314).

„El întreba cu mult interes, dar și dînd dovadă de multă ignoranță, de starea de lucruri de la noi. Noi, germanii, cunoaștem” (?) „starea de lucruri din Franța aproape tot atît de bine ca și francezii; în orice caz noi o studiem” (?) (pag. 315).

Despre „*Papa Cabet*” aflăm că este „mărginit” (pag. 382). D-l Grün îi pune „întrebări”, iar *Cabet*

„a trebuit să mărturisească că nu prea le-a aprofundat. *Eu*” (Grün) „observasem de mult acest lucru, și atunci, firește, totul a luat sfîrșit, cu atît mai mult cu cît mi-am amintit că misiunea lui *Cabet* era de mult încheiată” (pag. 381).

Vom vedea mai departe că d-l Grün a știut să-i dea lui *Cabet* o nouă „misiune”.

Să arătăm mai întîi schema care, împreună cu două-trei idei generale învechite, alcătuiește osatura cărții lui Grün.

Atît schema cît și ideile sînt copiate de la Hess, pe care d-l Grün îl parafrazează în genere într-un chip demn de toată admirația. Lucruri care încă la Hess aveau un caracter cu totul vag și mistic, dar care la început — în „Douăzeci și una de coli” — puteau fi recunoscute într-o anumită măsură și care n-au devenit plicticoase și reacționare decît prin permanenta lor repetare în „Bürgerbuch”, în „Neue Anekdotă” și în „Rheinische Jahrbücher”, într-un timp cînd ele se învechiseră deja, ajung cu totul absurde în gura d-lui Grün.

Hess sintetizează dezvoltarea socialismului francez cu dezvoltarea filozofiei germane, ideile lui Saint-Simon cu ideile lui Schelling, ideile lui Fourier cu cele ale lui Hegel, ideile lui Proudhon cu cele ale lui Feuerbach. Comp., de pildă, „Douăzeci și una de coli”, pag. 78, 79, 326, 327; „Neue Anekdotă”, pag. 194, 195, 196, 202 și urm. (Paralelă între Feuerbach și Proudhon. De pildă, Hess: „Feuerbach este un Proudhon german” etc., „Neue Anekdotă”, pag. 202. Grün: „Proudhon este un Feuerbach francez”, pag. 404). Acest schematism, sub forma în care îl găsim la Hess, alcătuiește întreaga legătură internă a cărții d-lui Grün. Singura deosebire constă în aceea că d-l Grün nu uită să dea propozițiilor lui Hess un lustru beletristic. D-l Grün copiază fidel chiar și greșelile vădite ale lui Hess, cum este, de pildă, afirmația lui („Neue Anekdotă”, pag. 192) că construcțiile teoretice formează „fondul social” și „baza teoretică” a mișcărilor practice. (Așa, de pildă, la pag. 264, Grün scrie: „Fondul social pe care se contura problema politică a secolului al XVIII-lea era produsul simultan al celor două curente filozofice” — senzualității și deistii). De această afirmație se leagă și ideea că e de ajuns să faci o legătură între Feuerbach și practică, să aplici ideile lui la viața socială, pentru a avea o critică completă a societății actuale. Dacă la aceasta mai adăugăm și celelalte critici aduse de Hess comunismului și socialismului francez, de pildă afirmația lui Hess că „Fourier, Proudhon etc. n-au depășit categoria muncii salariate” („Bürgerbuch”, pag. 40 și altele), că „Fourier ar vrea să ferească lumea cu noi asociații de egoism” („Neue Anekdotă”, pag. 196), că „chiar comuniștii radicali francezi n-au depășit încă opoziția dintre muncă și plăcere și nu s-au ridicat încă la înțelegerea *unității dintre producție și consum* etc.” („Bürgerbuch”, pag. 43), că „anarhia este negarea noțiunii de dominație politică” („Douăzeci și una de coli”, pag. 77) etc. etc., — dacă adăugăm toate acestea avem

în fața noastră întreaga critică pe care d-l Grün o face francezilor, aceeași critică pe care d-l Grün a avut-o în buzunar încă înainte de a merge la Paris. Afară de aceasta, răfuiala d-lui Grün cu comuniștii și socialiștii francezi îi este înlesnită și de anumite fraze tradiționale care circulă în Germania despre religie, politică, naționalitate, despre omenesc și neomenesc etc. etc., fraze pe care „adevărații socialiști” le-au preluat de la filozofi. Lui nu-i mai rămîne decît să caute pretutindeni „*Omul*” și vorba „omenesc”, și să fie indignat ori de cîte ori nu le găsește. De pildă : „Tu faci politică, deci ești mărginit” (pag. 283). În același mod, d-l Grün ar putea exclama : Tu ești național, religios, te ocupi cu economia politică, Tu ai un dumnezeu, înseamnă că nu ești omenesc, ești mărginit, ceea ce, de altfel, și face de-a lungul întregii sale cărți. Prin aceasta se face, bineînțeles, o critică temeinică politicii, naționalității, religiei etc. și în același timp sînt puse în lumină, într-o măsură suficientă, specificul autorilor criticați și legătura acestora cu dezvoltarea socială.

Chiar și numai din cele spuse pînă acum se vede că mîzgăleala d-lui Grün este mult inferioară cărții lui *Stein*, care a încercat cel puțin să expună legătura dintre literatura socialistă și dezvoltarea reală a societății franceze. De altfel, credem că e de prisos să menționăm că, atît în cartea de care ne ocupăm cît și în „*Neue Anekdotă*”, d-l Grün privește foarte de sus și cu mult dispreț pe înaintașii săi.

Dar știut-a cel puțin autorul nostru să copieze corect ceea ce a luat de la Hess și de la alții ? A păstrat el oare în schema lui, preluată în mod necritic, fără cercetare, cel puțin materialul necesar, ne-a făcut el oare o expunere corectă și completă a ideilor fiecărui autor socialist pe baza citatelor luate din cărțile lor ? Acestea sînt, desigur, pretențiile minime pe care le poți avea față de omul de la care trebuie să învețe nord-americanii și francezii, englezii și belgienii, de la omul care a fost docentul privat al lui Proudhon și care se laudă tot timpul cu temeinicia germană în opoziție cu superficialitatea franceză.

Saint-simonism

Din întreaga literatură saint-simonistă d-l Grün n-a citit *nici măcar o singură carte*. Izvoarele lui principale sînt : în primul rînd *Lorenz Stein*, pe care-l disprețuiește atît de mult,

apoi izvorul principal folosit de Stein, *L. Reybaud*¹⁸³ (drept mulțumire și pentru a servi o lecție și altora, la pag. 260 el îl numește pe d-l Reybaud filistin ; pe aceeași pagină el caută să prezinte lucrurile în așa fel ca și cum lucrarea lui Reybaud i-ar fi căzut întâmplător în mină, mult timp după ce el își încheiase răfuiala cu saint-simoniștii), și pe alocuri *Louis Blanc*. În cele ce urmează vom aduce dovezi directe în sprijinul afirmației noastre.

Să vedem întâi ce spune d-l Grün despre viața lui Saint-Simon.

Izvoarele principale pentru descrierea vieții lui Saint-Simon sînt fragmentele autobiografice din „Operele lui Saint-Simon”, publicate de Olinde Rodrigues, și din „L'Organisateur”¹⁸⁴ din 19 mai 1830. Avem, așadar, în fața noastră toate documentele : 1) Izvoarele originale, 2) Reybaud, care a scos extrase din ele, 3) Stein, care l-a folosit pe Reybaud, 4) Ediția beletistică a d-lui Grün.

D-l Grün :

„Saint-Simon participă la lupta de eliberare a americanilor, fără să-l intereseze în mod deosebit războiul propriu-zis ; îi vine în minte ideea că cele două oceane gigantice ar putea fi unite” (pag. 85).

Stein, pag. 143 :

„Întîi s-a angajat în armată... și a plecat cu Bouillé în America... În acest război, a cărui însemnătate el a înțeles-o foarte bine..., războiul ca atare — spune el — nu mă interesa, ci numai scopul acestui război etc.”... „După o încercare zadarnică de a trezi interesul viceregelui Mexicului pentru construirea unui canal care să lege cele două oceane”.

Reybaud, pag. 77 :

„Soldat de l'indépendance américaine, il servait sous Washington... la guerre, en elle-même, ne m'intéressait pas, dit-il ; mais le seul but de la guerre m'intéressait vivement, et cet intérêt m'en faisait supporter les travaux sans répugnance”*.

D-l Grün copiază numai afirmația că pe Saint-Simon „nu-l interesa în mod deosebit războiul propriu-zis”, dar omite esențialul, adică faptul că-l interesa scopul acestui război.

D-l Grün nu relevă de asemenea că Saint-Simon a făcut pe lângă vicerege demersuri stăruitoare pentru înfăptuirea

* — Ca soldat al luptei pentru independența americană, el a servit sub Washington... Războiul în sine nu mă interesa, spune el, dar scopul războiului mă interesa foarte mult, și acest interes mă făcea să suport cu seamănare greutatea lui. — *Nota Trad.*

planului său, și de aceea el reduce acest plan la o simplă „idee care i-a venit în minte”. El nu relevă nici faptul că Saint-Simon a făcut aceste demersuri abia după încheierea păcii, omisiune datorată împrejurării că Stein, vorbind despre această chestiune, indică numai anul.

D-l Grün continuă apoi :

„*Mai târziu*” (cînd ?) „el întocmește planul unei expediții franco-olandeze în Indiile engleze” (ibid).

Stein :

„În 1785 el pleacă în Olanda pentru a întocmi planul unei expediții comune franco-olandeze împotriva coloniilor engleze din India” (pag. 143).

Aici Stein spune lucruri inexacte și Grün le copiază în mod conștiincios. Saint-Simon, însă, ne relatează că ducele de la Vauguyon convinsese Statele Generale ca, în alianță cu Franța, să întreprindă o expediție comună împotriva coloniilor engleze din India. Despre el însuși, Saint-Simon spune numai că „timp de un an a urmărit realizarea acestui plan”.

D-l Grün :

„În Spania el vrea să sape un canal care să unească Madridul cu marea” (ibid).

Saint-Simon vrea să sape un canal, ce absurditate! Adineauri i-a venit în minte o idee, acum vrea. Aici Grün denaturează faptele nu pentru că îl copiază prea conștiincios pe Stein, ca în cazul de mai sus, ci pentru că îl copiază prea superficial.

Stein, pag. 144 :

„Întors în Franța în 1786, el pleacă chiar în anul următor în Spania, spre a prezenta guvernului un plan pentru terminarea unui canal menit să unească Madridul cu marea”.

Dintr-o lectură fugitivă, d-l Grün a putut să rămînă cu impresia că fraza sa de mai sus redă pasajul corespunzător din cartea lui Stein care în orice caz poate sugera ideea că planul construcției și întregul proiect i-ar fi aparținut lui Saint-Simon. În realitate, însă, el n-a făcut decît să întocmească un plan pentru înlăturarea dificultăților financiare ivite la construirea de mult începută a canalului.

Reybaud :

„Six ans plus tard il proposa au gouvernement espagnol un plan de canal qui devait établir une ligne navigable de Madrid à la mer“ * (pag. 78).

Aceeași eroare ca la Stein.

Saint-Simon, pag. XVII :

„Le gouvernement espagnol avait entrepris un canal qui devait faire communiquer Madrid à la mer ; cette entreprise languissait parce que ce gouvernement manquait d'ouvriers et d'argent ; je me concertai avec M. le comte de Cabarrus, aujourd'hui ministre des finances, et nous présentâmes au gouvernement le projet suivant“ ** etc.

D-l Grün :

„În Franța el speculează *asupra* bunurilor naționale“.

Stein descrie mai întâi poziția lui Saint-Simon în timpul revoluției și pe urmă ajunge la specula făcută de el cu bunuri naționale (pag. 144 și urm.). De unde însă a scos d-l Grün expresia absurdă „a specula *asupra* bunurilor naționale“ în loc de a spune că a făcut speculă *cu* bunuri naționale? Sintem în măsură să-l lămurim pe cititor și în această privință, punându-i sub ochi textul original.

Reybaud, pag. 78 :

„Revenu à Paris, il tourna son activité vers des spéculations, et trafiqua *sur* les domaines nationaux“ ***.

D-l Grün face afirmația de mai sus fără a o motiva cîtuși de puțin. Nu aflăm de ce a făcut Saint-Simon speculă cu bunuri naționale și de ce acest fapt, banal în sine, are o anumită însemnătate în viața lui. D-lui Grün i se pare de prisos să copieze de la Stein și de la Reybaud că Saint-Simon voia să fondeze, cu titlu de experiență, o școală științifică și o mare întreprindere industrială și că prin aceste speculații voia să-și procure capitalul necesar. Însuși Saint-Simon își motivează în felul acesta speculațiile (Opere, pag. XIX).

* — Șase ani mai târziu el propuse guvernului spaniol planul unui canal care urma să creeze o cale de navigație între Madrid și mare. — *Nota Trad.*

** — Guvernul spaniol începuse construirea unui canal care urma să unească Madridul cu marea ; această lucrare stagna, deoarece guvernul nu dispunea de lucrători și de bani ; eu m-am înțeles cu d-l conte de Cabarrus, actualmente ministru de finanțe, și am prezentat guvernului următorul proiect. — *Nota Trad.*

*** — Reîntors la Paris, se apucă de speculații și făcu trafic *cu* bunuri naționale. — *Nota Trad.*

D-1 Grün :

„El se însoară, pentru a avea posibilitatea de a primi în casa lui știința, pentru a iscodi viața oamenilor, pentru a-i stoarce prin metode psihologice” (ibid.).

Aici d-1 Grün sare dintr-o dată peste una dintre cele mai importante perioade din viața lui Saint-Simon, aceea a studiului științelor naturii și a călătoriilor. Apoi, ce înseamnă a te însura pentru a primi în casă știința, pentru a stoarce oamenii (cu care nu te însori) prin metode psihologice etc. ? Totul se reduce la aceasta : Saint-Simon s-a însurat pentru a putea avea un salon și pentru a putea studia acolo, printre alți oameni, și pe oamenii de știință.

În legătură cu aceasta, la pag. 149 Stein spune următoarele :

„El s-a însurat în 1801... M-am slujit de căsătorie pentru a studia pe oamenii de știință” (comp. Saint-Simon, pag. 23).

Acum, după confruntarea cu originalul, își găsește explicația și absurditatea scrisă de d-1 Grün.

„Stoarcerea prin metode psihologice a oamenilor” se reduce la Stein și la Saint-Simon la studierea comportării oamenilor de știință în viața socială. În deplină concordanță cu vederile sale socialiste fundamentale, Saint-Simon voia să cunoască înfrîurirea științei asupra personalității savanților și asupra comportării lor în viața de fiecare zi. La d-1 Grün aceasta se transformă într-un capriciu romanțios, absurd și inexplicabil.

D-1 Grün :

„El sărăcește” (cum și de ce ?) „și ajunge copist la un Munte de pietate, cu o leafă de o mie de franci pe an — el, contele, urmaș al lui Carol cel Mare ; apoi” (cînd și de ce ?) „trăiește din mila unui fost servitor al său. Mai târziu” (cînd și de ce ?) „încearcă să se sinucidă, dar este salvat și începe o viață nouă, dedicată studiului și propagandei. Abia acum scrie el cele două opere de căpetenie ale sale”.

„El sărăcește” — „apoi” — „mai târziu” — „acum” — cu aceste cuvinte vrea d-1 Grün să înlocuiască cronologia și legătura dintre diversele momente din viața lui Saint-Simon.

Stein, pag. 156, 157 :

„La acestea se adaugă un nou și înspăimîntător dușman, mizeria materială din ce în ce mai apăsătoare ..După o așteptare penibilă de șase luni... capătă o slujbă” — (pînă și liniuța a luat-o d-1 Grün de la Stein, numai că, din șiretenie, a plasat-o după expresia „Muntele de pietate”)

„de copist la Muntele de pietate” (nu „la un Munte de pietate”, cum schimbă, tot din şiretenie, d-l Grün, căci, după cum se ştie, la Paris nu există decât un *singur* Munte de pietate, şi anume cel oficial) „cu o leafă de o mie de franci pe an. Uimitoare schimbare de soartă în vremurile acelea ! Nepotul celebrului curtean al lui Ludovic al XIV-lea, moştenitorul unei coroane ducale şi al unei averi imense, pair ereditar al Franţei şi grande de Spania, ajunge copist la un Munte de pietate !”

Astfel devine explicabilă eroarea lui Grün în ceea ce priveşte Muntele de pietate ; aici, la Stein, expresia respectivă e la locul ei. Pentru a se deosebi şi în alte privinţe de Stein, d-l Grün nu-l numeşte pe Saint-Simon decât „conte” şi „urmaş al lui Carol cel Mare”. Această din urmă indicaţie Grün a luat-o de la Stein, pag. 142, şi de la Reybaud, pag. 77, care însă sînt destul de prudenţi şi se limitează să spună că Saint-Simon însuşi se considera urmaş al lui Carol cel Mare. În locul faptelor pozitive citate de Stein, care într-adevăr fac să apară surprinzătoare sărăcia lui Saint-Simon în timpul restauraţiei, nu găsim la d-l Grün decât uimirea sa în legătură cu faptul că un conte şi pretins urmaş al lui Carol cel Mare poate în genere să decadă într-un asemenea hal.

Stein :

„Doi ani a mai trăit el” (după încercarea de sinucidere) „şi a realizat în acest timp mai mult, poate, decât într-un număr egal de decenii din viaţa lui dinainte. El *termină* acum «Catéchisme des industriels»” (d-l Grün transformă această terminare a unei opere de mult începute în : „abia acum *scrie* el” etc.) „şi «Nouveau christianisme» etc.” (pag. 164, 165).

La pag. 169 Stein numeşte aceste două lucrări „*cele două opere de căpetenie ale vieţii lui*”.

Aşadar, d-l Grün nu s-a mărginit să copieze de la Stein erorile lui, ci, pornind de la unele expresii vagi ale lui Stein, a fabricat altele noi. Ca să-şi acopere plagiatul, el nu ia decât faptele cele mai izbitoare, dar le despoaie de caracterul lor de fapte reale, smulgîndu-le din legătura lor cronologică şi din ansamblul împrejurărilor care le motivează, omiţînd chiar cele mai importante verigi intermediare. Pasajele citate de noi mai sus reprezintă literalmente *tot* ce ne spune d-l Grün despre viaţa lui Saint-Simon. În expunerea lui, viaţa clocotitoare şi activă a lui Saint-Simon se transformă într-un şir de capricii şi de întîmplări, care prezintă mai puţin interes decât viaţa oricărui ţăran sau speculant de pe vremea aceea dintr-o provincie agitată a Franţei. Şi apoi, după ce a oferit cititorului această mîzgăleală biografică, exclamă : „Toată

această viață *autentic civilizată!* El nici nu se sfiște să spună la pag. 85 : „Viața lui Saint-Simon este oglinda saint-simonismului însuși”, ca și când această descriere a „vietii” lui Saint-Simon, așa cum a făcut-o d-l Grün, ar putea oglindi altceva decât „însăși” maniera d-lui Grün de a fabrica cărți.

Ne-am oprit ceva mai mult asupra acestei biografii, pentru că ea ne oferă un exemplu clasic din care se poate vedea cât de *temeinic* este tot ce a scris d-l Grün despre socialiștii francezi. Ca și aici, unde cu o nonșalanță prefăcută d-l Grün respinge, omite, falsifică și mută pentru a-și camufla plagiatul, vom vedea la el și mai departe toate simptomele unui plagiator îngrijorat în adîncul inimii sale : dezordine artificial creată pentru a îngreuiă confruntarea, omitere de fraze și de cuvinte din citatele precursorilor săi, pentru că, necunoscînd originalul, nu le pricepe ; fantezii și încercări de a înfrumuseța lucrurile cu ajutorul unor fraze vagi ; atacuri perfide chiar împotriva autorilor pe care îi copiază. Și d-l Grün plagiază cu o grabă atît de mare, încît adesea se referă la lucruri despre care n-a vorbit niciodată, dar care lui, ca cititor al lui Stein, i-au rămas în minte.

Să trecem acum la doctrina lui Saint-Simon, așa cum ne este înfățișată în expunerea d-lui Grün.

1. „*Lettres d'un habitant de Genève
à ses contemporains*”¹⁸⁵

Din cartea lui Stein, d-l Grün n-a înțeles destul de clar ce legătură există între planul pentru sprijinirea oamenilor de știință, expus în lucrarea amintită aici, și anexa fantastică la broșură. El vorbește despre această scriere ca și cum în ea ar fi vorba în primul rînd de o nouă organizare a societății, și își încheie expunerea cu următoarele cuvinte :

„Puterea spirituală în mîinile oamenilor de știință, puterea lumescă în mîinile proprietarilor, alegerile pentru toți” (pag. 85 ; comp. Stein, pag. 151 ; Reybaud, pag. 83).

Propoziția „le pouvoir de nommer les individus appelés à remplir les fonctions des chefs de l'humanité entre les mains de tout le monde” *, pe care Reybaud o citează din Saint-Simon (pag. 47) și pe care Stein o traduce foarte stîngaci, d-l Grün o reduce la expresia „alegerile pentru toți”, făcînd-o să devină lipsită de orice sens. La Saint-Simon este

* — puterea de a numi persoanele chemate să îndeplinească funcțiile de conducători ai omenirii aparține tuturor. — *Nota Trad.*

vorba de alegerea consiliului newtonian, la d-l Grün de alegeri în general.

După ce, cu ajutorul a citorva fraze copiate din Stein și din Reybaud, d-l Grün a isprăvit cu „Lettres etc.” și a trecut la „Nouveau christianisme”, el se întoarce pe neașteptate la aceste scrisori.

„Evident, însă, numai cu știința abstractă nu faci mare lucru” (iar cu ignoranța concretă cu atât mai puțin, după cum vedem). „Din punctul de vedere al științei abstracte, «proprietarii» și «toată lumea» sînt doar lucruri diferite” (pag. 87).

D-l Grün uită că pînă acum a vorbit numai de „alegeri pentru toți”, și nu de „toată lumea”. Dar pentru că la Stein și la Reybaud a găsit „tout le monde”, el pune cuvintele „toată lumea” între ghilimele. El uită apoi că nu a citat următoarea frază a lui Stein, care motivează folosirea cuvîntului „doar” :

„La el” (la Saint-Simon), „alături de înțelepți sau erudiți *apar distinct les propriétaires și tout le monde*. Este adevărat că cele două grupuri nu sînt încă despărțite unul de altul printr-o adevărată linie de hotar... Dar în această imagine vagă : tout le monde se ascunde în germene acea clasă a cărei înțelegere și ridicare a devenit mai tirziu tendința fundamentală a teoriei sale, la classe la plus nombreuse et la plus pauvre*, după cum și în realitate această parte a poporului exista pe atunci numai în mod potențial” (pag. 154).

Stein subliniază că încă Saint-Simon face o deosebire între les propriétaires și tout le monde, dar o deosebire care mai e încă foarte vagă. D-l Grün denaturează această idee, spunînd despre Saint-Simon că în genere mai face această deosebire. Iată, desigur, o mare greșeală a lui Saint-Simon, care nu se explică decît prin aceea că în „Lettres” el se situează pe poziția științei abstracte. Din păcate, însă, în acel pasaj Saint-Simon nu vorbește de loc, cum crede d-l Grün, de deosebiri într-o viitoare orînduire socială. Apelul de a participa la o subscripție este adresat întregii omeniri, care în forma ei actuală este, după cum i se pare lui, împărțită în trei clase, — nu în savants, propriétaires și tout le monde, cum crede Stein —, ci în 1) savants, artistes și toți oamenii cu idei liberale, 2) adversarii oricăror inovații, adică les propriétaires, în măsura în care ei nu aderă la prima clasă, 3) le surplus de l'humanité qui se rallie au mot : *Égalité***. Aceste

* — clasa cea mai numeroasă și cea mai săracă. — *Nota Trad.*

** — restul omenirii care se raliază la lozincă : *Egalitate*. — *Nota Trad.*

trei clase alcătuiesc tout le monde. Comp. Saint-Simon, „Lettres”, pag. 21, 22. De altfel, deoarece într-un alt loc Saint-Simon spune că, după părerea sa, împărțirea puterii, așa cum o propune el, este avantajoasă pentru toate clasele, este evident că acolo unde vorbește de această împărțire, la pag. 47, tout le monde corespunde „restului omenirii” care se rialiază la lozinca „Egalitate”, ceea ce însă nu exclude celelalte clase. Prin urmare, în linii generale Stein a redat just ideea lui Saint-Simon, cu toate că nu a ținut seama de conținutul pag. 21, 22, în timp ce d-l Grün, care nu cunoaște de loc originalul, se agață de eroarea neînsemnată a lui Stein, pentru a deduce din raționamentul lui o absurditate vădită.

Dar iată un exemplu și mai izbitor. La pag. 94, unde d-l Grün nu mai vorbește de Saint-Simon, ci de școala lui, aflăm pe neașteptate :

„Într-una din cărțile sale, Saint-Simon rostește *misterioasele* cuvinte : «Femeile vor fi admise, ele vor putea fi chiar numite». Din această sămînță aproape sterilă a răsărit tot tărăboiul care se face în legătură cu emanciparea femeilor”.

Firește, dacă Saint-Simon a vorbit într-o lucrare a sa despre admiterea și numirea femeilor în nu se știe care instituție, înseamnă că a rostit niște „cuvinte” foarte „misterioase”. Misterul însă nu există decît pentru d-l Grün. Această „una din cărțile” lui Saint-Simon nu este alta decît „Lettres d'un habitant de Genève”. După ce spune aici că fiecare om poate să voteze în alegerile pentru consiliul newtonian sau pentru secțiile lui, Saint-Simon continuă : les femmes seront admises à souscrire, elles pourront être nommées *, bineînțeles, într-un post din cadrul acestui consiliu sau al secțiilor lui. Stein a citat acest pasaj așa cum se cuvine, referindu-se la carte și făcînd cu această ocazie următoarea observație :

Aici etc. „găsim în *germene* toate elementele concepțiilor lui de mai tîrziu, și chiar ale școlii lui, și chiar prima idee cu privire la *emanciparea femeilor*” (pag. 152).

Într-o notă, Stein subliniază pe bună dreptate că, din motive polemice, în ediția din 1832 Olinde Rodrigues tipărește acest pasaj cu caractere grase, ca fiind singurul pasaj în care Saint-Simon pledează pentru emanciparea femeilor. Pentru a-și ascunde plagiatul, Grün scoate acest pasaj din cartea căreia îi aparține și, mutîndu-l la școala lui Saint-Simon, deduce din el absurditatea de mai sus, transformă în „sămînță”

* — femeile vor fi admise să voteze, ele vor putea fi numite. —
Nota Trad.

„germenele” despre care vorbește Stein și își închipuie copilărește că doctrina emancipării femeilor s-ar fi născut din acest pasaj.

D-l Grün se decide să-și spună părerea despre o contradicție care ar exista între „Scrisorile unui locuitor din Geneva” și „Catehismul industriașilor” și care ar consta în aceea că în „Catehism” se revendică recunoașterea dreptului lucrătorilor (travailleurs). D-l Grün trebuia într-adevăr să descopere această deosebire între conținutul „scrisorilor”, împrumutat de la Stein și Reybaud, și conținutul „Catehismului”, împrumutat și el în același mod. Dacă l-ar fi citit chiar pe Saint-Simon, în locul acestei contradicții ar fi găsit în „Scrisori” „sămînța” acelor idei care au fost dezvoltate mai târziu, printre altele în „Catehism”. De pildă :

„Tous les hommes travailleront” * („Lettres”, pag. 60). „Si sa cervelle” (a bogatului) „ne sera pas propre au travail, il sera bien obligé de faire travailler ses bras ; car Newton ne laissera sûrement pas sur cette planète... des ouvriers volontairement inutiles dans l'atelier” ** (pag. 64).

2. „Catéchisme politique des industriels” 186

Deoarece Stein citează această lucrare de obicei sub denumirea de „Catéchisme des industriels”, d-l Grün nu cunoaște alt titlu pentru ea. Or, d-l Grün ar fi trebuit cu atât mai mult să redea în mod just cel puțin *titlul* lucrării, cu cât acolo unde el vorbește despre ea ex officio ***, nu îi dedică decât zece rînduri.

După ce copiază de la Stein afirmația că în această lucrare Saint-Simon militează pentru domnia muncii, d-l Grün continuă :

„Pentru el, lumea se împarte acum în trîntori și în industriași” (pag. 85).

Aici d-l Grün comite un fals. El atribuie „Catehismului” o distincție pe care o găsește la Stein abia mult mai târziu, acolo unde acesta vorbește despre școala saint-simonistă.

Stein, pag. 206 :

* — Toți oamenii vor munci. — *Nota Trad.*

** — Dacă creierul lui nu va fi în stare să muncească, bogatul va fi constrins să lucreze cu brațele ; căci Newton nu va răbda, desigur, pe această planetă lucrători care sînt, din propria lor voință, nefolositori în atelier. — *Nota Trad.*

*** — în mod special. — *Nota Trad.*

„Societatea este formată acum numai din trîntori și din lucrători” (Enfantin).

În locul acestei împărțiri, care îi este atribuită de Stein, „Catehismul” conține împărțirea în trei clase: les classes féodales, intermédiaire et industrielle¹⁸⁷ *, despre care, însă, d-l Grün nu putea, firește, să ne spună nimic, deoarece, în loc să citească „Catehismul” el l-a copiat pe Stein.

D-l Grün repetă apoi încă o dată că conținutul „Catehismului” se reduce la domnia muncii și încheie astfel caracterizarea acestei lucrări:

„După cum republicanismul spune: totul pentru popor, totul prin popor, Saint-Simon spune: totul pentru industrie, totul prin industrie” (ibid).

Stein, pag. 165:

„Deoarece totul se face prin industrie, trebuie ca totul să se facă pentru ea”.

După cum arată pe bună dreptate Stein (pag. 160, notă), epigraful: Tout par l'industrie, tout pour elle ** este pus în fruntea lucrării „L'industrie”, scrisă de Saint-Simon încă în 1817. Caracterizarea „Catehismului” de către d-l Grün constă deci în aceea că, pe lângă datele false arătate mai sus, el ne oferă și un citat greșit, reproducînd epigraful unei lucrări mult mai vechi, pe care nici n-o cunoaște.

Aceasta este temeinicia germană cu care a fost criticată lucrarea „Le catéchisme politique des industriels”. Dar și în alte locuri din ghiveciul literar al d-lui Grün întîlnim observații răzlețe în legătură cu această problemă. Încîntat de propria sa șiretenie, d-l Grün disjunge lucrurile pe care le găsește la Stein în legătură cu caracterizarea acestei scrieri și le prelucrează cu un curaj demn de laudă:

D-l Grün, pag. 87:

„Libera concurență era o noțiune impură și confuză, o noțiune care conținea o nouă lume de luptă și de calamități, lupta dintre capital și muncă și calamitățile muncitorului lipsit de capital. Saint-Simon a purificat noțiunea de industrie, reducînd-o la noțiunea de muncitori; el a formulat drepturile și revendicările stării a patra, a proletariatului. El trebuia să desființeze dreptul de moștenire, deoarece acesta din urmă devenise o lipsă de drepturi pentru muncitor, pentru industriaș. Iată însemnătatea lucrării sale «Catehismul industriașilor»”.

* — clasele feudală, intermediară și industrială. — Nota Trad.

** — totul prin industrie, totul pentru ea. — Nota Trad.

D-l Grün a găsit la Stein, pag. 169, următoarea remarcă despre „Catehism” :

„Prin urmare, adevărata însemnătate a lui Saint-Simon constă în faptul că el a prevăzut caracterul inevitabil al acestei contradicții” (dintre burghezie și popor).

Iată, aşadar, originalul din care d-l Grün a împrumutat ideea „însemnătății” „Catehismului”.

Stein :

„El” (Saint-Simon în „Catehism”) „începe cu *noțiunea* de muncitor industrial”.

Din acest pasaj d-l Grün deduce absurditatea fenomenală că Saint-Simon, care a văzut în libera concurență o „*noțiune impură*”, „a purificat *noțiunea de industrie* și a redus-o la *noțiunea de muncitori*”. Se vede cât de colo că noțiunea pe care d-l Grün o are despre libera concurență și despre industrie este o noțiune foarte „impură” și „confuză”.

Nemulțumindu-se cu această enormitate, el strecoară o minciună vădită, asigurându-ne că Saint-Simon ar fi cerut desființarea dreptului de moștenire.

Bazându-se mereu pe felul în care a înțeles el „Catehismul” în expunerea lui Stein, d-l Grün spune la pag. 88 :

„Saint-Simon a stabilit drepturile proletariatului și a formulat noua lozincă : *industriașii, muncitorii* trebuie să se ridice pe prima treaptă a puterii. Această lozincă era unilaterală, dar orice luptă implică unilateralitatea ; cine nu este unilateral nu poate să lupte”.

D-l Grün, cu fraza lui retorică despre unilateralitate, cade el însuși în unilateralitatea de a-l înțelege greșit pe Stein, afirmând că Saint-Simon ar fi vrut „să ridice pe prima treaptă a puterii” pe muncitori în sensul propriu al cuvântului, adică pe *proletari*. Comp. pag. 102, unde se spune despre Michel Chevalier :

„M. Chevalier mai vorbește cu foarte mare simpatie despre *industriași...*, dar pentru discipol, spre deosebire de maestru, «industriași» nu mai înseamnă «*proletari*» ; el înglobează în aceeași noțiune pe capitalist, pe întreprinzător și pe muncitor, adică încadrează pe trîntori într-o categorie care ar trebui să cuprindă numai clasa cea mai săracă și cea mai numeroasă”.

În afară de muncitori, Saint-Simon înglobează în noțiunea de industriași și les fabricants, les négociants *, într-un cuvînt

* — fabricanții, negustorii. — *Nota Trad.*

pe *toți capitaliștii activi*, cărora mai ales li se și adresează. Toate acestea d-l Grün putea să le găsească chiar pe prima pagină a „Catehismului”. Dar, fără să fi văzut vreodată lucrarea propriu-zisă și cunoscînd-o numai din auzite, el se lansează în fanteziste considerații beletristice asupra conținutului ei.

Analizînd „Catehismul”, Stein spune :

„De la... Saint-Simon ajunge la o *istorie a industriei*, privită sub aspectul raporturilor ei cu puterea de stat... El este primul care și-a dat seama că în știința despre industrie se ascunde un moment *statal*... Nu se poate nega că el a reușit să dea un impuls considerabil. Căci abia de pe timpul activității lui Franța posedă o «Istorie a economiei politice»” etc. (pag. 165, 170).

Stein însuși este cît se poate de confuz atunci cînd vorbește de un „moment statal” în „știința despre industrie”. Dar, adăugînd imediat că istoria statului se împletește strîns cu istoria economiei naționale, el dovedește totuși că a avut o intuiție justă.

Să vedem acum în ce mod, vorbind despre școala saint-simonistă, d-l Grün își însușește acest crîmpei din ideile lui Stein.

„În «Catehismul industriașilor», Saint-Simon a încercat să scrie o *istorie a industriei*, subliniind în ea elementul *statal*. Prin urmare, maestrul însuși a pus bazele *economiei politice*” (pag. 99).

D-l Grün transformă „prin urmare”, în primul rînd, „*momentul statal*” al lui Stein în „*element statal*”, într-o expresie fără sens, întrucît omite datele mai precise pe care le dăduse Stein. Această „piatră * pe care constructorii o refuzaseră” a devenit într-adevăr pentru d-l Grün „piatra fundamentală” a „Scrisorilor și studiilor” sale, dar și piatra de care s-a poticnit. Mai mult chiar : în timp ce Stein spune că prin sublinierea acestui moment statal în știința despre industrie Saint-Simon a pus bazele unei *istorii* a economiei politice, d-l Grün spune că el a pus bazele *economiei politice propriu-zise*. D-l Grün raționează cam așa : economie exista și înainte de Saint-Simon ; dar, după cum spune Stein, *Saint-Simon* este acela care a subliniat momentul statal în industrie, adică a făcut ca economia să fie statală ; economie statală = economie politică, deci Saint-Simon a pus bazele economiei politice. Incontesta-

* — Joc de cuvinte : Stein — numele autorului, Stein — piatră. — *Nota Trad.*

bil, d-l Grün dă dovadă de foarte multă fantezie în deducțiile sale.

Felul în care, după cum pretinde d-l Grün, Saint-Simon pune bazele economiei politice corespunde felului în care acesta pune bazele socialismului științific :

„El” (saint-simonismul) „cuprinde... socialismul științific, căci toată viața lui Saint-Simon a fost închinată căutării științei noi” l (pag. 82).

3. „Nouveau christianisme”

Într-un mod tot atât de strălucit ca și pînă acum, d-l Grün dă și aici diverse extrase din extrasele lui Stein și Reybaud, adăugînd tot felul de înflorituri beletristice și rupînd fără milă ceea ce la ei constituie verigi strîns legate între ele. Dăm *un singur* exemplu, pentru a arăta că d-l Grün nu a avut în mîna nici această lucrare.

„Saint-Simon a vrut să creeze o concepție unitară despre lume, aplicabilă perioadelor organice ale istoriei pe care el le opune *in mod expres* perioadelor critice. După părerea lui, de la Luther încoace ne aflăm într-o perioadă *critică*; Saint-Simon voia să întemeieze începutul noii perioade *organice*. De aici «Noul creștinism»” (pag. 88).

Niciodată și nicăieri Saint-Simon n-a opus perioadelor critice ale istoriei perioadele ei organice. Aici d-l Grün minte pur și simplu. *Bazard* este acela care a făcut pentru prima oară această împărțire. D-l Grün a găsit la Stein și la Reybaud că în „Nouveau christianisme” Saint-Simon recunoaște *critica* făcută de Luther, dar consideră că *doctrina* lui pozitivă, dogmatică, prezintă lacune. D-l Grün combină această frază cu reminiscențele sale despre *școala* saint-simonistă, provenite din aceleași izvoare, și-și fabrică astfel afirmația de mai sus.

După ce în chipul arătat aici d-l Grün a înghebat cîteva fraze beletristice despre viața și opera lui Saint-Simon, inspirîndu-se exclusiv din afirmațiile lui Stein și ale lui Reybaud, călăuza acestuia, el încheie cu următoarea exclamație :

„Și pe acest Saint-Simon au găsit de cuvîntă să-l ia sub scutul lor filistinii moralei : d-l Reybaud și, împreună cu el, numeroșii săi imitatori germani, proclamînd, cu obișnuita lor înțelepciune, că un astfel de om și o astfel de viață nu pot fi măsurate cu măsura *obișnuită* ! — Dar spuneți-ne, nu sînt oare făcute din lemn măsurile voastre ? Spuneți adevărul. Ne va face plăcere să auzim că sînt din lemn tare de stejar. Dați-le încoace, le vom primi cu recunoștință ca pe un dar prețios ; nu le vom arunca în foc, ferească dumnezeu ! Vrem să măsurăm cu ele spatele filistinilor” (pag. 89).

Cu fraze beletristice de acest soi, rostite pe un ton degajat, vrea d-l Grün să-și dovedească superioritatea asupra celor care i-au servit de model.

4. Școala saint-simonistă

Deoarece d-l Grün a citit din saint-simoniști exact atît cît a citit și din Saint-Simon, adică nimic, el ar fi trebuit cel puțin să facă extrase acceptabile din Stein și din Reybaud, să respecte ordinea cronologică, să expună în mod coerent mersul evenimentelor și să sublinieze momentele necesare. În loc de aceasta, îndemnat de conștiința sa vinovată, el procedează tocmai pe dos : pune — pe cît posibil — totul claie peste grămadă, omite lucrurile cele mai necesare și face confuzii și mai mari decît la expunerea ideilor lui Saint-Simon. Aici va trebui să fim și mai sumari, deoarece, în caz contrar, ar trebui să scriem o carte tot atît de groasă ca a d-lui Grün pentru a releva fiecare plagiat și fiecare greșeală a sa.

Despre perioada cuprinsă între momentul morții lui Saint-Simon și revoluția din iulie, despre această perioadă extrem de importantă în dezvoltarea teoretică a saint-simonismului, nu aflăm nimic. În felul acesta dispare pentru d-l Grün cea mai importantă parte constitutivă a saint-simonismului, critica stărilor existente. Într-adevăr, era greu să spui ceva în această privință fără să cunoști izvoarele, și mai ales presa.

D-l Grün își deschide cursul lui despre saint-simoniști cu următoarea frază :

„Fiecăruia după capacitatea sa, fiecărei capacități după realizările ei, — aceasta este dogma practică a saint-simonismului”.

Mergînd pe urmele lui Reybaud, care la pag. 96 vede în această frază punctul de trecere de la Saint-Simon la saint-simoniști, d-l Grün procedează în același mod și apoi continuă :

„Acest lucru rezultă de-a dreptul din ultimele cuvinte ale lui Saint-Simon : a asigura tuturor oamenilor cea mai liberă dezvoltare a aptitudinilor lor”.

Aici d-l Grün a vrut să se deosebească întrucîtva de Reybaud. Reybaud leagă această „dogmă practică” de „Noul creștinism”. D-l Grün consideră că aceasta este o fantezie a lui Reybaud, și fără pic de jenă pune în locul „Noului creștinism” ultimele cuvinte ale lui Saint-Simon. El nu știa că

Reybaud nu face decît să redea un extras textual din „Doctrine de Saint-Simon, Exposition, première année”, pag. 70.

D-l Grün nu-și poate explica prea bine de ce în locul acesta la Reybaud, după cîteva extrase în care se vorbește despre ierarhia religioasă a saint-simonismului, apare deodată, ca picată din cer, „dogma practică”. Adevărul însă este că această frază poate sugera ideea unei noi ierarhii numai atunci cînd este privită în legătură cu ideile religioase din „Noul creștinism”, pe cînd fără aceste idei ea reclamă cel mult o clasificare profană a societății. D-l Grün, însă, își închipuie că ierarhia rezultă chiar și numai din această frază. El afirmă la pag. 91 :

„A spune : fiecăruia după capacitatea sa înseamnă a ridica ierarhia catolică la rangul de lege a orînduirii sociale. Fiecărei capacități după realizările ei înseamnă a transforma atelierul în sacristie, a transforma întreaga viață civilă într-un domeniu al popilor”.

La Reybaud el găsește, într-adevăr, în sus-menționatul extras din „Exposition”, următorul pasaj :

„L'église vraiment universelle va paraître... l'église universelle gouverne le temporel comme le spirituel... la science est sainte, l'industrie est sainte... et tout bien est bien d'église et toute profession est une fonction religieuse, un grade dans la hiérarchie sociale. — A chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses oeuvres”. *

Este evident că d-l Grün nu avea decît să inverseze această teză, să transforme propozițiile premergătoare în concluzii ale propoziției finale, pentru a ajunge la fraza lui cu totul lipsită de sens.

Oglindit în cartea lui Grün, saint-simonismul „se înfățișează așa de încîlcit și de haotic”, încît la pag. 90 el transformă „dogma practică” în „proletariat spiritual”, apoi transformă acest proletariat spiritual într-o „ierarhie a spiritelor”, iar pe aceasta din urmă în vîrfurile ierarhiei. Dacă ar fi citit măcar „Expunerea”, ar fi văzut că, în legătură cu întrebarea cum într-adevăr se stabilește la capacité, concepția religioasă a „Noului creștinism” duce în mod inevitabil la recunoașterea ierarhiei și a vîrfurilor ei.

* — „Biserica cu adevărat universală va apare în lume... biserica universală guvernează temporalul ca și spiritualul.. știința este sfîntă, industria este sfîntă... și orice bun este un bun bisericesc și orice profesiune este o funcție religioasă, un grad în ierarhia socială. — Fiecăruia după capacitatea sa, fiecărei capacități după realizările ei. — Nota Trad.

Întreaga prezentare a „Expunerii” din 1828—1829 și critica ei se rezumă la d-l Grün într-o singură frază : „À chacun selon sa capacité, à chaque capacité selon ses oeuvres”. În afară de aceasta, abia dacă menționează „*Le Producteur*”¹⁸⁸ și „*L’Organisateur*”. El frunzărește lucrarea lui Reybaud și găsește în capitolul „A treia epocă a saint-simonismului”, pag. 126, (Stein, pag. 205) următorul fragment :

„...et les jours suivants «*Le Globe*» parut avec le sous-titre de «*Journal de la doctrine de Saint-Simon*», laquelle était résumée ainsi sur la première page :

	<i>Religion</i>	
<i>Science</i>	<i>Association universelle</i> * *	<i>Industrie</i>

De la fraza menționată mai sus, d-l Grün sare acum de-a dreptul la anul 1831, prelucrându-l astfel pe Reybaud (pag. 91): „Saint-simoniștii și-au rezumat sistemul cu următoarea *schemă*, a cărei formulare îi aparține mai ales lui Bazard :

	<i>Religie</i>	
<i>Știință</i>	<i>Asociație universală</i> *	<i>Industrie</i>

D-l Grün omite trei propoziții, care se află de asemenea pe prima pagină a gazetei „*Le Globe*”¹⁸⁹ și care se referă toate la reforme sociale practice. Ele se găsesc atît la Stein cît și la Reybaud. El face acest lucru pentru a putea transforma într-o „*schemă*” a sistemului această simplă deviză a unei gazete. El trece sub tăcere faptul că această „*schemă*” figura în titlul gazetei „*Le Globe*”, și acum, după ce a denaturat titlul ei, el este în măsură să spulbere întregul saint-simonism cu ingenioasa observație critică că religia a fost pusă în *frunte*. Or, dacă l-ar fi citit cu atenție pe Stein, ar fi aflat că în „*Le Globe*” lucrurile stau cu totul altfel. „*Le Globe*” conține — ceea ce, firește, d-l Grün nu putea ști — o critică amănunțită și temeinică a stărilor existente și mai ales a rînduielilor economice actuale.

De unde a luat d-l Grün informația nouă, dar importantă,

* — „...și după cîteva zile «*Le Globe*» apăru cu subtitul : «Gazetă a doctrinei lui Saint-Simon», care era rezumată astfel în prima pagină :

	<i>Religie</i>	
<i>Știință</i>	<i>Asociație universală</i> *. — Nota Trad.	<i>Industrie</i>

că „formularea acestei scheme” de patru cuvinte „îi aparține *mai ales* lui *Bazard*” e greu de spus.

După ce a vorbit despre evenimente care au avut loc în ianuarie 1831, d-l Grün sare înapoi la octombrie 1830 :

„În *perioada Bazard*” (de unde a apărut această perioadă ?) „scurt timp după revoluția din iulie, *saint-simoniștii* au prezentat Camerei deputaților o profesiune de credință — scurtă, dar cuprinzătoare — ca răspuns la atacurile d-lor Dupin și Mauguin, care îi acuzaseră de la tribună că pre-conizează comunitatea bunurilor și a femeilor”.

Apoi este citat textul acestei adrese, în legătură cu care d-l Grün face următoarea observație :

„Cită înțelepciune și moderație ! *Bazard* a redactat acest document adresat Camerei” (pag. 92—94).

Cît privește această din urmă observație, Stein spune la pag. 205 :

„Judecînd după formă și după tonul acestui document, nu șovăim o clipă să-l atribuim, de acord cu Reybaud, *mai curînd* lui *Bazard* decît lui *Enfantin*”.

Iar Reybaud, la pag. 123, spune :

„Aux formes, aux prétentions assez modérées de cet écrit, il est facile de voir qu'il provenait *plutôt* de l'impulsion de M. *Bazard* que de celle de son collègue” *.

Geniala cutezanță a d-lui Grün transformă presupunerea lui Reybaud că inițiativa întocmirii acestui document îi aparține *mai curînd* lui *Bazard* decît lui *Enfantin*, în afirmația categorică că redactarea lui ar fi fost făcută în întregime de *Bazard*. Fraza cu ajutorul căreia se efectuează tranziția la acest document este tradusă din Reybaud (pag. 122) :

„MM. Dupin et Mauguin signalèrent du haut de la tribune une secte qui prêchait la communauté des biens et la communauté des femmes” **.

D-l Grün se limitează să omită data menționată de Reybaud, spunînd în schimb : „scurt timp după revoluția din iulie”. În general, cronologia nu cadrează cu maniera d-lui

* — „După forma și după tonul moderat al acestui document, este ușor de văzut că se datorește *mai curînd* inițiativei d-lui *Bazard* decît celei a colegului său”. — *Nota Trad.*

** — „D-nii Dupin și Mauguin au semnalat de la tribună existența unei secte care propovăduiește comunitatea bunurilor și comunitatea femeilor”. — *Nota Trad.*

Grün de a se emancipa de predecesorii săi. De Stein el caută să se deosebească aici punînd în text ceea ce la Stein se află într-o notă, omițînd partea introductivă a adresei, traducînd fonds de production (capital productiv) prin „*avere imobiliară*” și classement social des individus (clasificarea socială a indivizilor) prin „*orînduirea socială a indivizilor izolați*”.

Urmează apoi cîteva observații neglijente despre istoria școlii saint-simoniste, care alcătuiesc un mozaic tot atît de artistic de extrase luate din Stein, Reybaud și L. Blanc ca și descrierea vieții lui Saint-Simon, examinată de noi mai sus. Lăsăm pe cititor să le urmărească singur în cartea d-lui Grün.

Am împărțășit cititorului tot ce a știut să spună d-l Grün despre saint-simonism în perioada Bazard, adică în perioada cuprinsă între moartea lui Saint-Simon și prima sciziune. Acum el poate să facă uz de arma sa beletristic-critică, numindu-l pe Bazard un „slab dialectician” și continuînd astfel :

„Dar așa sînt republicanii. Cato sau Bazard, — ei nu știu decît să moară ; cînd nu-și împlîntă pumnalul în inimă, *môr de inimă rea*” (pag. 95).

„Cîteva luni după această ceartă”, (Bazard) „*a murit de inimă rea*” (Stein, pag. 210).

Cît de justă este remarca d-lui Grün, o dovedesc republicani ca Levasseur, Carnot, Barère, Billaud-Varennes, Bounarroti, Teste, d'Argenson etc. etc.

Urmează apoi cîteva fraze banale despre *Enfantin*. Atragem atenția numai asupra următoarei descoperiri a d-lui Grün :

„Oare din exemplul acestui fenomen istoric nu devine cît se poate de limpede că religia nu este altceva decît senzualism, că materialismul poate să pretindă pentru sine aceeași origină ca și dogma sfîntă ?” (pag. 97).

Satisfăcut de sine, d-l Grün privește în jurul său : „*S-a gîndit oare cineva la aceasta pînă acum ?*”. El nu s-ar fi „gîndit” niciodată „la aceasta” dacă „*Hallische Jahrbücher*” nu s-ar fi „gîndit la aceasta” în legătură cu romanticii¹⁹⁰. Dar noi ne-am fi putut aștepta ca de atunci d-l Grün să mai fi progresat în gîndirea sa.

După cum am văzut, d-l Grün nu știe nimic despre întreaga critică economică a saint-simoniștilor. Totuși el îl folosește pe *Enfantin* pentru a spune cîteva cuvinte și despre concluziile economice trase din doctrina lui Saint-Simon, concluzii despre care a îndrugat și mai înainte verzi și uscate. Într-adevăr, el găsește la Reybaud, pag. 129 și urm., și la Stein, pag. 206, extrase din „*Economia politică*” a lui *Enfantin*,

dar și aici falsifică lucrurile: desființarea impozitelor pe obiectele de primă necesitate, desființare pe care Reybaud și Stein, după exemplul lui Entantin, o prezintă pe bună dreptate ca o consecință a proiectelor referitoare la dreptul de moștenire, care figurează *alături* de aceste proiecte. Originalitatea lui se manifestă și în faptul că denaturează ordinea cronologică, vorbind întâi de *preotul* Entantin și de *Ménilmontant*¹⁹¹ și abia după aceea de *economistul* Entantin, în timp ce predecesorii lui se ocupă de lucrările economice ale lui Entantin în legătură cu perioada Bazard, acolo unde vorbesc despre „Le Globe”, pentru care au fost scrise¹⁹². Dacă aici folosește perioada Bazard pentru a caracteriza perioada *Ménilmontant*, mai târziu, când vorbește despre economie politică și despre M. Chevalier, el folosește perioada *Ménilmontant*. Prilejul pentru aceasta i-l oferă „Le Livre nouveau”¹⁹³; ca de obicei, el transformă într-o afirmație categorică presupunerea lui Reybaud că M. Chevalier ar fi autorul acestei scrieri.

D-l Grün a expus, așadar, *saint-simonismul* „în ansamblul său” (pag. 82). El și-a respectat promisiunea „de a nu extinde asupra literaturii *saint-simoniste* analiza sa critică” (ibid.) și de aceea s-a încurcat cât se poate de necritic în cu totul altă „literatură”, în cărțile lui Stein și Reybaud. În schimb, ne comunică citeva reflecții pe marginea cursului de economie politică ținut de M. Chevalier în 1841/1842, când acesta încetase de mult să fie *saint-simonist*. Atunci când d-l Grün scria despre *saint-simonism*, el avea în fața lui o critică a acestui curs, apărută în „Revue des deux Mondes”, critică de care a căutat să se servească exact așa cum se servise pînă atunci de Stein și de Reybaud. Dăm aici numai o singură mostră care ilustrează priceperea lui critică :

„El susține acolo că nu s-ar produce destul. Aceasta este o observație cu totul demnă de vechea școală economică cu unilateralitatea ei anchilozată... Atîta vreme cît economia politică nu va recunoaște că producția depinde de consum, această așa-numită știință nu va face progrese” (pag. 102).

Vedem deci cum d-l Grün, cu frazeologia sa despre consum și producție, împrumutată de la adevăratul socialism, se află deasupra întregii economii politice. Fără a mai vorbi de faptul că din orice lucrare de economie politică el ar putea să afle că oferta depinde și de cerere, adică producția depinde și de consum, în Franța există chiar o școală econo-

mică aparte, aceea a lui Sismondi, care pretinde că producția depinde de consum și într-altfel decât prin libera concurență, o școală care este în cea mai hotărâtă opoziție cu economiștii combătuți de d-l Grün. De altfel vom vedea mai târziu cum speculează cu succes d-l Grün capitalul care i-a fost încredințat : unitatea dintre producție și consum.

Pentru a-l despăgubi pe cititor de plictiseala pricinuită cu extrasele sale din Stein și Reybaud, extrase pe care le-a diluat, le-a falsificat și le-a parafrazat în termeni bombastici, d-l Grün îi oferă următorul foc de artificii, scînteietor în stilul curentului „Tinăra Germanie”, înflăcărat în maniera umaniștilor și scăpărător în maniera socialistilor :

„Intregul saint-simonism, ca sistem social, nu a fost altceva decât o ploaie torențială de idei pe care un nor binefăcător a răspîndit-o pe pămîntul Franței” (mai sus, la pag. 82, 83, el a fost o „masă de lumină, dar încă într-o stare haotică” (!), „nu ca o lumină ordonată” !!). „A fost un spectacol în același timp zguduitor și amuzant. Autorul a murit încă înainte de reprezentație, unul dintre regizori în timpul ei, iar ceilalți regizori și toți actorii și-au scos costumele, și-au pus repede hainele lor civile și s-au dus acasă, prefăcîndu-se că nu s-a întîmplat nimic. A fost un spectacol, un spectacol interesant, la urmă cam încîlcit ; unii actori au șarjat... și atîta tot” (pag. 104).

Ce bine a spus Heine despre imitatorii săi : „Am semănat dinți de balaur și am cules purici”.

Fourierism

Afară de cîteva pasaje despre iubire, traduse din „Quatre mouvements”¹⁹⁴, nici aici nu găsim ceva care să nu fi fost expus mai complet la Stein. În ce privește morala, d-l Grün o lichidează printr-o frază care a fost spusă de sute de alți autori cu mult înainte de Fourier.

„După Fourier, morala nu este altceva decât încercarea sistematică de a înăbuși pasiunile oamenilor” (pag. 147).

Morala creștină nu s-a definit pe sine niciodată altfel. Criticii pe care Fourier o face agriculturii și industriei moderne, d-l Grün nu-i acordă nici o atenție, iar privitor la critica comerțului se mărginește să traducă cîteva fraze generale din introducerea la unul dintre capitolele lucrării „Quatre mouvements” („Origine de l'économie politique et de la contro-

verse mercantile", pag. 332, 334 din „Quatre mouvements") *. Apoi în legătură cu revoluția franceză urmează câteva extrase din „Quatre mouvements" și unul din „Traité de l'association" ¹⁵⁵, precum și tabelele despre civilizație, cunoscute de la Stein. Astfel partea critică a ideilor lui Fourier, această cea mai importantă parte a lor, este expusă în pripă și cât se poate de superficial pe 28 de pagini de traduceri textuale, care, cu foarte rare excepții, se limitează la ideile cele mai generale și mai abstracte și pun într-o singură oală lucruri importante și lucruri neimportante.

D-l Grün trece apoi la expunerea sistemului lui Fourier. Acest sistem a fost expus de mult, mai complet și mai bine, în lucrarea lui Chouroa ¹⁹⁵, citată de Stein. Este adevărat că d-l Grün consideră „absolut necesar" să ne comunice profundele sale considerații asupra seriilor lui Fourier, dar tot ce poate să facă în această direcție este să traducă textual o serie de citate din Fourier și să înjghebeze apoi, după cum vom vedea în cele ce urmează, câteva fraze beletristice despre natura numărului. El nici nu caută să arate cum a ajuns Fourier la aceste serii și cum au fost ele construite de el și de elevii săi. De asemenea Grün nu dă nici cea mai mică lămurire asupra construcției intime a acestor serii. Critica unor asemenea construcții, ca și a metodei hegeliene, poate fi făcută numai arătând cum se alcătuiesc ele și dovedind astfel că le domini.

În sfârșit, în cartea d-lui Grün trece cu totul pe planul al doilea o trăsătură pe care Stein o subliniază cel puțin într-o măsură oarecare: opoziția dintre travail répugnant ** și travail attrayant ***.

Miezul întregii expuneri îl constituie critica pe care d-l Grün o face lui Fourier. Amintind cititorului cele spuse de noi mai sus despre izvoarele din care se inspiră d-l Grün în critica sa, vom arăta acum prin câteva exemple cum d-l Grün începe prin a accepta tezele adevăratului socialism, pentru ca mai târziu să le exagereze și să le falsifice. Credem că ar fi de prisos să menționăm că împărțirea în capital, talent și muncă, preconizată de Fourier, oferă un material admirabil pentru orice amator de a-și afișa deșteptăciunea, că aici se poate perora la infinit despre caracterul imposibil și nedrept

* — „Originea economiei politice și a controversei mercantile". — *Nota Trad.*

** — muncă respingătoare. — *Nota Trad.*

*** — muncă atrăgătoare. — *Nota Trad.*

al unei asemenea împărțiri, despre originea muncii salariate etc. fără a critica cîtuși de puțin această împărțire pe baza raportului *real* dintre muncă și capital. Înaintea d-lui Grün, Proudhon a spus toate aceste lucruri infinit mai bine, fără ca totuși să fi atins măcar miezul problemei.

Critica *psihologiei* lui Fourier, ca și întreaga critică a d-lui Grün, este dedusă din „esența omului” :

„Căci esența omului este totul în toate” (pag. 190).

„Fourier face de asemenea apel la această esență omenească, al cărei lăcaș” (!) „lăuntric el ni-l dezvăluie, în felul său, în tabelul celor douăsprezece pasiuni ; și, asemenea tuturor oamenilor cinstiți și raționali, el vrea să transpună în realitate, în *practică* esența lăuntrică a omului. Ceea ce este înăuntru trebuie să se manifeste și în afară, și astfel *urmează să fie în genere suprimată deosebirea dintre interior și exterior*. Istoria omenirii e plină de socialiști, dacă îi vom recunoaște după acest criteriu... pentru caracterizarea fiecăruia dintre ei importă numai ce înțelege el prin *esența omului*” (pag. 190).

Sau, mai bine zis, ceea ce importă pentru adevărații socialiști e să atribuie fiecăruia idei despre esența omului și să transforme diferitele trepte ale socialismului în diferite concepții filozofice despre esența omului. Această abstracție neistorică îl face aici pe d-l Grün să proclame desființarea oricărei deosebiri dintre interior și exterior, ceea ce ar pune capăt însăși reproducerii esenței omului. De altminteri este cu totul inexplicabil de ce germanii fac atîta caz de teoriile lor cu privire la esența omului, de vreme ce toată înțelegerea lor, adică constatarea celor trei însușiri generale : intelect, afectivitate și voință, reprezintă ceva îndeobște cunoscut încă de pe vremea lui Aristotel și a stoicilor. Din acest punct de vedere, d-l Grün îi reproșează lui Fourier că-l „desface” pe om în douăsprezece pasiuni.

„În ce privește caracterul complet sau incomplet al acestui tabel, *psihologicește* vorbind, socot că orice discuție este de prisos ; eu îl consider insuficient” (și cu aceasta publicul, psihologicește vorbind, poate să se liniștească). „Aflăm noi oare din această duzină *ce anume* este omul ? Nicidecum. Fourier ar fi putut tot atît de bine să numească numai cele cinci simțuri. În ele e cuprins *omul întreg*, cu condiția să le explici, să știi să tîlmăcești conținutul lor uman” (ca și cum acest „conținut uman” nu ar depinde în întregime de treapta de dezvoltare pe care au atins-o producția și relațiile dintre oameni). „Ba, mai mult, omul e cuprins în întregime chiar într-un *singur* simț, în sentiment ; el simte altfel decît animalul” etc. (pag. 205).

Se vede că, pentru prima oară în toată cartea sa, d-l Grün încearcă aici să spună, din punct de vedere feuerbachian, cîte ceva despre psihologia lui Fourier. Se vede de asemenea ce creatură fantastică este acest „om întreg”, „cuprins” într-o

singură însușire a unui individ real și interpretat de filozof prin această însușire ; se vede în general ce fel de „om“ este acela care nu este considerat în cadrul activității și existenței sale istorice reale, ci poate fi dedus din propriul său lob al urechii sau din vreun alt semn distinctiv prin care el se deosebește de animal. Acest om „este cuprins“ în el însuși ca propriul său comedon. Descoperirea că sentimentul uman are un caracter uman și nu animalic, nu numai că face să fie de prisos orice încercare de explicare psihologică, dar constituie în același timp și o critică la adresa întregii psihologii.

D-lui Grün îi vine foarte ușor să critice felul în care dragostea este tratată în lucrările lui Fourier, întrucât critica lui Fourier la adresa relațiilor de dragoste din zilele noastre este apreciată de d-sa pe baza fanteziilor prin care acesta a căutat să-și facă o idee despre amorul liber. Ca un adevărat filistin german, d-l Grün ia în serios aceste fantezii. La drept vorbind, numai pe ele le ia în serios. Dar dacă a ținut neapărat să se ocupe de această latură a sistemului, este inexplicabil de ce nu s-a ocupat și de vederile lui Fourier asupra educației, care conțin observații dintre cele mai geniale și reprezintă tot ce s-a scris mai bun în acest domeniu. În general însă, din considerațiile despre dragoste ale d-lui Grün se vede limpede că domnia-sa, ca adevărat participant al curentului „Tinăra Germanie“, nu a învățat mare lucru din critica lui Fourier. El crede că e totuna dacă pornești de la desființarea căsătoriei sau de la desființarea proprietății private, căci una o atrage neapărat pe cealaltă. Dar trebuie să ai o fantezie pur literară ca să vrei să pornești de la o altă formă de descompunere a căsătoriei decât aceea care există deja în practică în societatea burgheză. Chiar la Fourier d-sa ar fi putut să vadă că acesta pornește întotdeauna numai de la transformarea producției.

D-l Grün se miră că Fourier, care pornește întotdeauna de la înclinație (ceea ce la Fourier se numește : atracție), face fel de fel de încercări „matematice“, din care cauză îl și numește, la pag. 203, „socialist matematic“. Chiar lăsând la o parte împrejurările vieții lui Fourier, d-l Grün ar fi trebuit să cerceteze mai îndeaproape atracția ; el s-ar fi convins foarte curînd că o astfel de relație naturală nu poate fi determinată mai precis fără calcul. În loc de aceasta, d-sa ne oferă filipice literare împotriva numărului, filipice îmbinate cu tradiții hegeliene și în care întîlnim pasaje ca acestea :

Fourier „calculează moleculele gustului tău celui mai anormal”,
ceea ce este o adevărată minune ; apoi :

„Civilizația atât de crâncen persecutată se baza pe nemiloasa tablă a înmulțirii... Numărul nu este ceva determinat... Ce este unu ? Unu nu are astimpăr, el devine doi, trei, patru”...

Pe scurt, ea seamănă cu pastorul de țară german, care de asemenea „nu are astimpăr” pînă nu se alege cu o nevastă și nouă copii...

„Numărul ucide tot ce este esențial și real ; căci ce e o jumătate de rațiune, o treime de adevăr ?”

Cu același drept ar fi putut să întrebe : ce e un logaritm inverzit ?...

„În cazul dezvoltării organice, numărul își iese din minți”...

Teză pe care se sprijină fiziologia și chimia organică (pag. 203, 204).

„Cine folosește numărul ca măsură a lucrurilor, acela ajunge egoist, ba nu... acela este egoist”.

De această frază el găsește de cuviință să lege, exagerînd-o, teza împrumutată de la Hess (vezi mai sus) :

„Întregul plan de organizare al lui Fourier se bazează numai pe egoism... Fourier reprezintă cea mai urită expresie a egoismului civilizat” (pag. 206, 208).

Și d-l Grün ne-o dovedește pe loc, arătînd că într-o lume orînduită după principiile lui Fourier omul cel mai sărac mănîncă zilnic 40 de feluri, în fiecare zi se iau 5 mese, iar viața omului ține 144 de ani etc. Modul de viață grandios pe care Fourier îl opune cu un umor naiv modestei mediocrități a oamenilor din timpul restaurației, nu-i oferă d-lui Grün decît prilejul de a lua din toate acestea latura cea mai nevinovată și de a face pe marginea ei comentarii morale de filistin.

Citind reproșurile pe care Grün i le face lui Fourier în legătură cu concepția lui despre revoluția franceză, gustăm în același timp cu anticipație felul său propriu de a înțelege epoca revoluției :

„Dacă acum patruzeci de ani ar fi fost cunoscută asociația” (spune d-sa în numele lui Fourier), „revoluția ar fi putut fi evitată. Cum s-a întâmplat însă” (intreabă d-l Grün) „că ministrul Turgot cunoștea dreptul la muncă și că totuși capul lui Ludovic al XVI-lea a căzut? Cu dreptul la muncă datorită statului ar fi putut să fie plătită mai ușor decât cu ouă de găină” (pag. 211).

D-l Grün a uitat un singur fleac, și anume că dreptul la muncă despre care vorbește Turgot nu este decât libera concurență și că tocmai pentru instaurarea acestei libere concurențe a fost necesară revoluția.

Întreaga critică pe care o face ideilor lui Fourier, d-l Grün o poate rezuma în fraza că Fourier nu a supus „civilizația” unei „critici temeinice”. Și de ce nu a făcut Fourier acest lucru? Ascultați:

„Civilizația a fost criticată în *manifestările* ei, dar nu și în *bazele* ei; ca *ceva existent*, ea a fost ridiculizată și înfățișată într-o lumină respingătoare, dar nu cercetată în *rădăcinile* ei. Nici *politica*, nici *religia* nu au fost aduse în fața forului criticii, și de aceea *esența omului* a rămas necercetată” (pag. 209).

Aici, prin urmare, d-l Grün califică adevăratele relații de viață ale oamenilor drept *manifestări*, iar religia și politica drept *baze și rădăcini* ale acestor manifestări. Din exemplul acestei teze răsuflete se poate vedea cum, combătînd expunerile realiste ale socialiștilor francezi, adevărații socialiști proclamă ca adevăruri superioare frazeologia ideologică a filozofiei germane, căznindu-se în același timp să lege propriul lor obiect, esența omului, de rezultatele criticii franceze a societății. Se înțelege de la sine că, atunci cînd politica și religia sînt privite ca baze ale relațiilor de viață materiale, totul se reduce în ultimă instanță la cercetarea esenței omului, adică a conștiinței pe care omul o are despre el însuși. — Se vede în același timp cît de puțin îl interesează pe d-l Grün ce anume copiază; într-un alt loc, ca și în „Rheinische Jahrbücher”, el își însușește în felul său cele spuse în „Deutsch-Französische Jahrbücher” despre raportul dintre citoyen și bourgeois* și care sînt în directă contrazicere cu teza de mai sus.

Am lăsat la urmă expunerea tezei despre producție și consum, pe care d-l Grün a preluat-o ca o teză fundamentală a adevăratului socialism. Această expunere reprezintă un exemplu izbitor de felul cum d-l Grün aplică activității francezilor criterii deduse din tezele adevăratului socialism și

* Vezi K. Marx și F. Engels, Opere, vol. 1, E.S.P.L.P. 1957, pag. 390—391. Vezi și volumul de față, pag. 134, 166. — Nota Red.

cum le transformă pe acestea în absurdități vădite, datorită faptului că le smulge din starea lor de totală lipsă de precizie.

„Atît în teorie cît și în *realitatea exterioară*, producția și consumul pot fi separate în spațiu și în timp, dar în esență sînt unul și același lucru. Nu este oare activitatea meșteșugarului celui mai obișnuit, de pildă a brutarului, o producție care pentru sute de alți oameni devine consum ? Ea devine consum chiar pentru brutarul însuși, care consumă grîu, apă, lapte, ouă etc. ? Nu este oare consumarea încălțămintei și a îmbrăcămîntei o producție pentru cizmari și croitori ?... Nu produc eu oare atunci cînd mănînc pîine ? Eu produc foarte multe lucruri, produc mori, căpîstere, cuptoare și, prin urmare, pluguri, grape, îmblăcie, roți de moară, lucrări de timplărie, de zidărie” („și prin urmare” timplari, zidari și țărani, „prin urmare” și pe părinții lor, „prin urmare” pe toți strămoșii lor, „prin urmare” pe Adam). „Nu consum eu oare atunci cînd produc ? Firește că da, și chiar în proporții colosale... Cînd citesc o carte, eu consum, desigur, în primul rînd produsul unor ani întregi de muncă ; dacă o păstrez pentru mine sau dacă o distrug, consum materialul și lucrul efectuat de fabrica de hîrtie, de tipografie, de legătorul de cărți. Dar, citind această carte, nu produc oare nimic ? Produc, poate, o nouă carte și, prin aceasta, hîrtie nouă, caractere tipografice noi, cerneală de tipar nouă, unelte noi pentru legatul cărților ; dacă mă limitez s-o citesc și dacă o citesc încă o mie de persoane, producem, datorită consumului nostru, o nouă ediție și, implicit, toate materialele necesare pentru scoaterea ei. Cei care confecționează toate aceste materiale consumă la rîndul lor o mare cantitate de materie primă, care trebuie să fie produsă și poate fi produsă numai datorită consumului... Într-un cuvînt, *activitate și întrebuițare* (Genuss) sînt unul și același lucru ; numai o lume în care toate sînt anapoda le-a rupt una de alta, a interpus între ele noțiunea de *valoare* și de *preț*, și prin această noțiune a rupt în două omul și, împreună cu el, societatea” (pag. 191, 192).

În realitate, producția și consumul se contrazic în multe privințe. Este suficient însă, pretinde d-sa, ca această contradicție să fie interpretată în mod just, este suficient ca adevărata esență a producției și a consumului să fie înțeleasă, pentru ca unitatea lor să fie stabilită și orice contradicție înlăturată. De aceea, această teorie ideologică germană se dovedește a fi pe deplin potrivită pentru lumea existentă ; unitatea dintre producție și consum este dovedită cu exemple luate din societatea contemporană, ea există în sine. Înainte de toate, d-l Grün dovedește că există în general o relație între producție și consum. El ne spune că nu ar putea să poarte o haină sau să mănînce o pîine dacă acestea nu ar fi fost produse și că în societatea de azi există oameni care produc haine, ghete, pîine, pe care alți oameni le consumă. D-l Grün consideră că această idee este nouă. El o enunța într-un limbaj clasic, beletristic-ideologic. De pildă :

„Se crede că întrebuințarea cafelei, a zahărului etc. este numai un act de consum ; dar această întrebuințare nu înseamnă ea oare producție în colonii ?”

Cu același drept ar fi putut să întrebe : nu înseamnă oare această întrebuințare desfătarea * cu biciul pentru sclavul negru și producție de bătaie în colonii ? După cum vedem, acest bombastic mod de expunere nu face decît să ducă la o apologie a stărilor existente. A doua idee a d-lui Grün constă în aceea că el consumă atunci cînd produce, și anume consumă materia primă și în general cheltuielile de producție ; adică el a înțeles că din nimic nu iese nimic, că omul are nevoie de *material*. În orice carte de economie politică, la capitolul despre consumul reproductiv, d-sa ar fi putut să vadă ce legături complicate apar în cadrul acestei relații dacă nu te mărginești, ca dînsul, la constatarea banală că fără piele nu poți face ghete.

Așadar, deocamdată d-l Grün s-a convins că pentru a consuma trebuie să produci și că în producție se consumă materie primă. Adevărata dificultate începe pentru d-l Grün atunci cînd vrea să dovedească că, pentru d-sa a consuma înseamnă totodată a produce. Aici d-l Grün face o tentativă cu totul nereușită de a se lămuri cît de cît asupra celui mai banal și mai obișnuit raport dintre cerere și ofertă. El ajunge să înțeleagă că consumul său, adică cererea lui, produce ofertă nouă. Dar el uită că cererea lui trebuie să fie o cerere *efectivă*, că el trebuie să ofere un echivalent în schimbul produsului cerut, pentru a provoca astfel o nouă producție. Economiștii se referă și ei la legătura indisolubilă dintre consum și producție și la identitatea absolută dintre cerere și ofertă, și anume atunci cînd vor să dovedească că nici o dată nu are loc o supraproducție ; dar ei nu spun banalități și aberații ca d-l Grün. De altfel, exact în același mod au căutat întotdeauna nobilii, popii, rentierii etc. să demonstreze că sînt productivi. D-l Grün uită apoi că pîinea este produsă azi cu ajutorul unor mori cu aburi, pe cînd înainte era produsă cu ajutorul morilor de vînt sau de apă, iar mai demult cu ajutorul morilor de mîină, că aceste diverse moduri de producere a pîinii sînt cu totul independente de simplul act al consumării ei și că, prin urmare, avem de-a face cu o evoluție istorică a producției, lucruri la care nici nu se gîndește „foarte productivul” nostru domn Grün. Dar d-l Grün habar nu are

* Joc de cuvinte : „Genuss” — întrebuințare, dar și desfătare, plăcere. — *Nota Trad.*

că o dată cu aceste diferite trepte ale producției sînt date și diferite relații între producție și consum, precum și diferite contradicții între amîndouă, că aceste contradicții nu pot fi înțelese dacă nu studiezi fiecare mod de producție și întreaga orînduire socială bazată pe el și nu pot fi rezolvate decît printr-o schimbare practică a modului de producție respectiv și a orînduirii sociale respective. Dacă, prin caracterul banal al celorlalte exemple invocate de el, d-l Grün este mult mai prejos decît economiștii cei mai de rînd, exemplul său cu cartea ne arată că aceștia sînt mult mai „umani” decît el. Ei nu cer ca, după ce a consumat o carte, d-sa să producă imediat una nouă ! Ei se mulțumesc cu faptul că prin aceasta el produce propria lui cultură și că astfel acționează în genere favorabil asupra producției. Suprimînd veriga intermediară, plata în bani, pe care d-l Grün o face de prisos prin faptul că face pur și simplu abstracție de ea, deși numai datorită ei cererea lui devine efectivă, d-l Grün transformă consumul reproductiv într-un adevărat miracol. El se cufundă în lectura cărții și prin simplul fapt că citește dă turnătorilor de litere, fabricanților de hîrtie și tipografilor posibilitatea de a produce caractere tipografice noi, hîrtie nouă, cărți noi. Simplul fapt că el consumă cartea le compensează toate cheltuielile de producție. Am arătat de altfel în suficientă măsură cu cîtă virtuozitate se pricepe d-l Grün să citească o carte veche în așa fel încît să devină o carte nouă și care sînt meritele sale în fața lumii comerciale ca producător de hîrtie nouă, de caractere tipografice noi, de cerneală de tipar nouă și de noi unelte pentru legatul cărților. Prima scrisoare din cartea d-lui Grün se încheie cu cuvintele : „Sînt pe punctul să mă lansez în industrie”. Nicăieri în întreaga carte d-l Grün nu renunță la această deviză a sa.

La ce se reduce deci întreaga activitate a d-lui Grün ? Pentru a demonstra teza „adevăraturii socialism” cu privire la unitatea dintre producție și consum, d-l Grün recurge la cele mai banale teze ale economiei politice cu privire la cerere și ofertă și, pentru a le folosi pe acestea în scopurile sale, elimină dintre ele verigile intermediare necesare, prefăcîndu-le astfel în pure fantezii. Toate acestea se rezumă, prin urmare, la o transfigurare ignorantă și fantastică a rînduielilor existente.

Caracteristică este și concluzia socialistă trasă de Grün, concluzie în care el nu face decît să repete în cuvinte bilbiute cele spuse de predecesorii lui germani. Producția și consumul

sînt despărțite între ele pentru că lumea noastră anapoda le-a rupt una de alta. Dar cum a ajuns aici lumea noastră anapoda? A interpus între ele o *noțiune*. Prin aceasta a rupt omul în două. Nemulțumindu-se cu atît, ea rupe în două și societatea, adică se rupe pe sine însăși. Această tragedie s-a întîmplat în 1845.

Unitatea dintre consum și producție, care la „adevărații socialiști” avea la origine înțelesul că însăși activitatea trebuie să ofere plăcere (la ei, firește, aceasta a fost o închipuire pur fantezistă), este definită mai îndeaproape de d-l Grün în sensul că, „din punct de vedere economic, consumul și producția trebuie să se acopere” (pag. 196), că nu trebuie să existe nici un excedent al produselor peste nevoile consumului nemijlocit, ceea ce ar însemna, firește, încetarea oricărei mișcări. De aceea, cu un aer foarte vajnic, îi face lui Fourier reproșul că vrea, chipurile, să *tulbure* această unitate prin *supraproducție*. D-l Grün uită că supraproducția provoacă crize numai prin înrîurirea ei asupra valorii de schimb a produselor, în timp ce nu numai la Fourier, ci și în cea mai perfectă dintre lumi, construită de Grün, valoarea de schimb a dispărut cu desăvîrșire. Despre această nerozie filistină s-ar mai putea spune numai atît că este demnă de „adevăratul socialism”.

D-l Grün repetă deseori, foarte satisfăcut de el însuși, comentariul său pe marginea teoriei „adevăratului socialism” despre producție și consum. Astfel, vorbind despre Proudhon, el spune :

„Propovăduiți libertatea socială a consumatorilor și veți dobîndi adevărata egalitate a producției” (pag. 433).

Nimic mai ușor decît să propovăduiești așa ceva ! Pînă acum toată greșeala consta în aceea

„că consumatorii nu au fost educați, nu au fost cultivați, că nu toți consumă *omenește*” (pag. 432). „Acest punct de vedere potrivit căruia consumul este unitatea de măsură a producției, și nu viceversa, înseamnă moartea tuturor concepțiilor economice de pînă acum” (ibid.). „Adevărata solidaritate a oamenilor face să fie adevărată chiar și teza că consumul fiecăruia presupune consumul tuturor” (ibid.).

În cadrul concurenței, consumul fiecăruia presupune consumul plus ou moins * permanent al tuturor, după cum producția fiecăruia presupune producția tuturor. Problema care se pune este aceea de a ști *cum*, în ce fel se petrece acest

*— mai mult sau mai puțin. — *Nota Trad.*

lucru. La aceasta d-l Grün nu răspunde decît cu postulatul moral al consumului *omenesc*, al cunoașterii „adevăratei esențe a consumului” (pag. 432). Deoarece nu știe nimic despre adevăratele relații de producție și de consum, nu-i rămîne decît să se refugieze în ultimul ascunziș al „adevăraților socialiști”, în esența omului. Din același motiv, d-sa ia neîncetat drept punct de plecare nu producția, ci consumul. Cînd iei drept punct de plecare producția, trebuie să cercetezi condițiile reale ale producției și activitatea productivă a oamenilor. Dar cînd iei drept punct de plecare consumul, poți să te mulțumești cu afirmația că acum nu se consumă „omeneste”, cu postulatul unui „consum omenesc” și al unei educații în spiritul adevăratului consum și cu alte vorbe goale de acest soi, fără să cercetezi cîtuși de puțin relațiile reale de viață ale oamenilor și activitatea lor.

În încheiere, mai trebuie menționat că tocmai economiștii care au luat drept punct de plecare consumul au fost reacționari și au ignorat latura revoluționară a concurenței și a marii industrii.

„Mărginitul Papa Cabet” și D-l Grün

D-l Grün își încheie digresiunea despre școala fourieristă și despre domnul Reybaud cu următoarele cuvinte :

„Vreau să trezesc în organizatorii muncii *conștiința esenței lor*, vreau să le arăt istoricește de unde se trag... aceste corcitură... care nu au scos din ele înseși nici cea mai neînsemnată idee. Mai tîrziu voi găsi, poate, prilejul să mă răfuiesc cu d-l Reybaud, și nu numai cu d-l Reybaud, ci și cu d-l Say. La drept vorbind, primul nu-i chiar atît de rău, e numai prost ; al doilea este însă mai mult decît prost, este învățat.

Așadar” (pag. 260).

Poza de gladiator pe care o ia d-l Grün, amenințările la adresa lui Reybaud, disprețul pentru învățați, promisiunile lui răsunătoare, toate acestea sînt semne sigure că el se pregătește să realizeze lucruri mari. Avînd deplina „conștiință a esenței sale”, am ghicit din aceste simptome că d-l Grün este pe punctul de a săvîrși un plagiat cu totul neobișnuit. O dată ce i-ai dibuit tactica, lăudăroșenia sa își pierde inocența și se dovedește a fi pretutindeni rezultatul unui calcul șiret.

„Așadar“ :

Urmează un capitol cu titlul :

„Organizarea muncii !“

„Unde a luat naștere această idee ? — În Franța. — Dar cum ?“

Alt subtitlu :

„Privire retrospectivă asupra secolului al XVIII-lea“.

„Unde a luat naștere“ acest capitol al d-lui Grün ? În Franța. Dar cum ? Cititorul o va afla îndată.

Reamintim cititorului că d-l Grün se pregătește să trezească în organizatorii francezi ai muncii conștiința esenței lor, făcându-le o temeinică demonstrație istorică, concepută într-un spirit autentic german.

Așadar :

Cînd d-l Grün a băgat de seamă — și asta s-a întîmplat de mult — că Cabet este „mărginit“ și că „misiunea“ lui „este de mult încheiată“, aceasta nu însemna că „totul, firește, s-a isprăvit“. Dimpotrivă, d-sa i-a dat lui Cabet o nouă misiune constînd în aceea ca, pe baza cîtorva citate luate la întîmplare, să constituie un „fond francez“ pentru istoria germană a mișcării socialiste din secolul al XVIII-lea, scrisă de d-l Grün.

Și cu ce începe el ? Cu o lectură „productivă“.

În lucrarea sa „Voyage en Icarie“, cap. XII și XIII, Cabet citează, destul de dezordonat, părerile vechilor și noilor somități în favoarea comunismului. El nu are nicidecum pretenția să zugrăvească tabloul unei mișcări istorice. Pentru burghezul francez, comunismul este o persoană cu reputație proastă. Bine, zice Cabet, vă voi aduce mărturiile celor mai respectabili oameni din toate timpurile, care apreciază favorabil caracterul clientului meu ; și Cabet procedează ca un avocat. El preface în mărturii favorabile și mărturiile care sînt defavorabile clientului său. Unei pledoarii nu-i poți pretinde fidelitate istorică. Dacă vreun om celebru a scăpat din întîmplare un cuvînt împotriva banilor, împotriva inegalității, a bogăției, a nedreptăților sociale, Cabet se agață de acest cuvînt, cere să fie repetat, face din el profesiunea de credință a aceluia personaj, îl tipărește, aplaudă și se adresează cu o ironică bonomie burghezului contrariat : Écoutez, écoutez, n'était-il pas communiste ? *. Nu-i scapă nimeni, nici Montesquieu, nici Sieyès, nici Lamartine și nici chiar Guizot,

* — Ascultați, ascultați, nu era el oare comunist ? — *Nota Trad.*

toți sînt comuniști malgré eux. Voilà, mon communiste tout trouvé! *

Intr-un acces de productivitate, d-l Grün se cufundă în lectura citatelor adunate de Cabet pentru caracterizarea secolului al XVIII-lea; fără a se îndoi cîtuși de puțin că toate acestea sînt juste, el oferă cititorului tot felul de fantezii despre existența unei legături mistice între autori, care la Cabet se întîlnesc întîmplător pe aceeași pagină, stropeste tot ghiveciul acesta cu un sos beletristic în stilul „Tinerii Germanii” și îl botează cu titlul arătat mai sus.

Așadar :

D-l Grün :

Domnul Grün își începe prievirea retrospectivă cu următoarele cuvinte :

„Idea socială nu a căzut din cer ; ea s-a născut în mod organic, adică pe calea unei dezvoltări treptate. Eu nu pot să scriu aici întreaga ei istorie, nu pot să încep cu hindușii și cu chinezii, apoi să trec la Persia, la Egipt și la Iudeea, să cercetez conștiința socială a grecilor și a romanilor, să întreb creștinismul, neoplatonismul și patristica, să ascult ce spune evul mediu și ce spun arabii, să cercetez Reforma și filozofia care se trezește și să ajung astfel pînă la secolul al XVIII-lea” (pag. 261).

Cabet :

Cabet își începe citatele cu următoarele cuvinte :

„Vous prétendez, adversaires de la communauté, qu'elle n'a pour elle que quelques opinions sans crédit et sans poids ; eh bien, je vais interroger devant vous l'histoire et tous les philosophes : écoutez ! Je ne m'arrête pas à vous parler de plusieurs peuples anciens, qui pratiquaient ou avaient pratiqué la communauté des biens ! Je ne m'arrête non plus aux Hébreux... ni aux prêtres Égyptiens, ni à Minos... Lycurgue et Pythagore... je ne vous parle non plus de Confucius et de Zoroastre, qui l'un en Chine et l'autre en Perse... proclamèrent ce principe” ** („Voyage en Icarie”, deuxième édition, pag. 470).

După pasajele citate de noi, Cabet trece la istoria greacă și la istoria romană, întreabă creștinismul, neoplatonismul, patristica, evul mediu, Reforma, filozofia care se trezește. Comp. Cabet, pag. 471—482. D-l Grün lasă copiatul acestor 11 pagini în grija altor „persoane, mai răbdătoare, dacă col-

* — fără voia lor. Iată, mi-am găsit comunistul. — *Nota Trad.*

** — Voi, adversari ai comunității, pretindeți că ea are de partea ei numai cîteva păreri fără vază și fără greutate ; ei bine, am să întreb în fața voastră istoria și pe toți filozofii : ascultați ! Nu vă voi vorbi de numeroase popoare din antichitate care practicau sau practicaseră comunitatea de bunuri ! Nu vă voi vorbi nici de evrei... nici de preoții egipteni, nici de Minos... Licurg și Pitagora..., nici de Confucius și de Zoroastru, care, unul în China și celălalt în Persia..., au proclamat acest principiu. — *Nota Trad.*

bul cărților le-a conservat în inimă umanismul necesar" (pentru copiat, firește). Grün, pag. 261. Numai cuvintele despre conștiința socială a *arabilor* îi aparțin d-lui Grün. Așteptăm cu mare nerăbdare revelațiile lui în această privință. „Trebuie să mă mărginesc la secolul al XVIII-lea”. Să-l urmărim pe d-l Grün în secolul al XVIII-lea, menționînd în prealabil că la Grün sînt subliniate aproape exact *aceleași cuvinte* ca și la Cabet

D-l Grün :

„Locke, întemeietorul senzualismului, spune : Acela care are mai mult decît îi trebuie pentru satisfacerea nevoilor sale depășește limitele rațiunii și ale justiției primitive și răpește ceea ce aparține celorlalți. Orice *prisos este o uzurpare*, iar priveriștea nevoiașului trebuie să trezească muștrări de conștiință în sufletul bogatului. Oameni perverși care înotați în bogăție și în desfătări, cutremurați-vă la gîndul că va veni o zi în care nenorocitul lipsit de cele trebuincioase va învăța să cunoască cu adevărat *drepturile omului*. Frauda, reaua-credință, rapacitatea au creat inegalitatea de avere, care constituie nenorocirea speciei umane, acumulînd toate suferințele, de o parte alături de bogăție, iar de alta alături de mizerie. De aceea filozoful trebuie să considere întrebuințarea *monedei ca pe una din cele mai funeste invenții ale industriei omenești*" (pag. [265], 266).

Cabet :

„Mais voici Locke, écoutez-le s'écrier dans son admirable *Gouvernement civil* : «Celui qui possède au delà de ses besoins, passe les bornes de la raison et de la justice primitive et enlève ce qui appartient aux autres. Toute *superfluité* est une *usurpation*, et la vue de l'indigent devrait éveiller le remords dans l'âme du riche. Hommes pervers, qui nagez dans l'opulence et les voluptés, tremblez qu'un jour l'infortuné qui manque du nécessaire n'apprenne à connaître vraiment les *droits de l'homme*». Écoutez-le s'écrier encore : «La fraude, la mauvaise foi, l'avarice ont produit cette *inégalité dans les fortunes*, qui fait le *malheur de l'espèce humaine*, en amoncelant d'un côté tous les vices avec la richesse et de l'autre tous les maux avec la misère» (cuvinte care în traducerea d-lui Grün devin absurde). Le philosophe doit donc considérer l'usage de la *monnaie* comme une des plus funestes inventions de l'industrie humaine" * (pag. 485).

* — Ascultați ce spune Locke în al său admirabil „*Governămînt civil*” : „Acela care are mai mult decît îi trebuie pentru satisfacerea nevoilor sale depășește limitele rațiunii și ale justiției primitive și răpește ceea ce *aparține celorlalți*. Orice *prisos este o uzurpare*, iar priveriștea nevoiașului ar trebui să trezească muștrări de conștiință în sufletul bogatului. Oameni perverși care înotați în bogăție și în desfătări, cutremurați-vă la gîndul că va veni o zi în care nenorocitul lipsit de cele trebuincioase va învăța să cunoască cu adevărat *drepturile omului*”. Și ascultați-l mai departe : „Frauda, reaua-credință, rapacitatea au creat *inegalitatea de avere*, care constituie *nenorocirea speciei umane*, acumulînd într-o parte toate viciile alături de bogăție, iar în cealaltă toate suferințele alături de mizerie. De aceea filozoful trebuie să considere întrebuințarea *monedei* ca pe una din cele mai funeste născociri ale ingeniozității omului”. — *Nota Trad.*

Din aceste citate ale lui Cabet, d-l Grün conchide că Locke a fost „un adversar al sistemului bănesc” (pag. 264), „cel mai fățiș adversar al banilor și al oricărei averi care depășește nevoile” (pag. 266). Din păcate, acest Locke este unul din primii apărători științifici ai sistemului bănesc și un partizan zelos al biciuirii vagabonzilor și a pauperilor, unul din decanii economiei politice moderne.

D-l Grün :

„Încă Bossuet, episcopul de Meaux, spune în lucrarea lui «Politică, dedusă din sfinta scriptură» : «Fără guverne» («fără politică» — adaos ridicol al d-lui Grün) «pământul împreună cu toate bunurile lui ar fi un bun comun al oamenilor, la fel ca aerul și ca lumina ; după dreptul dintotdeauna al naturii, nimeni nu are vreun drept deosebit asupra vreunui lucru. Totul aparține tuturor ; proprietatea însă se naște din guvernământul civil». Acest popă din secolul al XVII-lea este destul de onest ca să exprime asemenea idei, asemenea concepții ! La fel germanul Puffendorf, care este cunoscut” (adică îi este cunoscut d-lui Grün) „numai dintr-o epigramă a lui Schiller¹⁰⁶, spunea : «Actuala inegalitate de avere este o nedreptate care poate să atragă după sine celelalte inegalități datorită obrăzniciei bogaților și lașității săracilor»” (pag. 270). Și d-l Grün adaugă : „Dar să nu ne îndepărtăm de subiect, să rămânem în cadrul Franței”.

Cabet :

„Écoutez le baron de Puffendorf, professeur de droit naturel en Allemagne et conseiller d'état à Stockholm et à Berlin, qui dans son droit de la nature et des gens réfute la doctrine d'Hobbes et de Grotius sur la monarchie absolue, qui proclame l'égalité naturelle, la fraternité, la communauté des biens primitive, et qui reconnaît que la propriété est une institution humaine, qu'elle résulte d'un partage consenti pour assurer à chacun et surtout au travailleur une possession perpétuelle, indivise ou divisée, et que par conséquent l'inégalité actuelle de fortune est une injustice qui n'entraîne les autres inégalités” (în traducerea d-lui Grün această propoziție reprezintă un nonsens) „que par l'insolence des riches et la lâcheté des pauvres.

Et Bossuet, l'évêque de Meaux, le précepteur du dauphin de France, le célèbre Bossuet, dans sa «Politique tiré de l'Écriture sainte», redigée pour l'instruction du Dauphin, ne reconnaît-il pas aussi que sans les gouvernements la terre et tous les biens seraient aussi communs entre les hommes que l'air et la lumière : Selon le droit primitif de la nature nul n'a le droit particulier sur quoi que ce soit : tout est à tous, et c'est du gouvernement civil que naît la propriété” * (pag. 486).

„Îndepărtarea de subiect” a d-lui Grün, adică îndepărtarea lui de Franța constă în aceea că Cabet citează un autor ger-

* — „Ascultați-l pe baronul Puffendorf, profesor de drept natural din Germania și consilier de stat la Stockholm și la Berlin, care în cartea sa despre dreptul natural și dreptul ginților combate doctrina lui Hobbes

man, iar Grün transcrie pînă și numele german cu ortografia greșită a francezului. Fără a mai vorbi de faptul că uneori traduce greșit și face omisiuni, el ne uimește prin corectările sale. Cabet vorbește întii de Pufendorff și apoi de Bossuet ; d-l Grün îl pune întii pe Bossuet și apoi pe Pufendorff. Cabet vorbește de Bossuet ca de un om celebru; d-l Grün îl numește „popă”. Cabet îl citează pe Pufendorff cu titlurile sale; d-l Grün menționează pe sinceritate că acesta este cunoscut numai dintr-o epigramă a lui Schiller. Acum îl cunoaște și dintr-un citat al lui Cabet, și, după cite se vede, francezul mărginit Cabet a studiat mai bine decît d-l Grün nu numai pe compatrioții săi, ci și pe germani.

Cabet spune : „Mă grăbesc să ajung la marii filozofi din secolul al XVIII-lea și încep cu Montesquieu” (pag. 487) ; pentru ca să ajungă la Montesquieu, d-l Grün începe cu descrierea „geniului legislativ al secolului al XVIII-lea” (pag. 282). Comparați citatele făcute atît de unul cît și de celălalt din Montesquieu, Mably, Rousseau, Turgot. Pentru ceea ce ne interesează aici este de ajuns să comparăm ce spune Cabet și ce spune d-l Grün despre Rousseau și despre Turgot. Cabet trece de la Montesquieu la Rousseau ; d-l Grün construiește această trecere în felul următor : „Rousseau a fost un om politic radical, după cum Montesquieu a fost un om politic constituțional”.

D-l Grün citează din Rousseau : *Cabet :*

„Cel mai mare rău s-a și să-vîrșit atunci cînd trebuie să-i aperi pe săraci și să-i ții în friu pe bogați etc.”

.
.

„Écoutez maintenant Rousseau, l'auteur de cet immortel «*Contrat social*»... écoutez : «Les hommes sont égaux en droit. La nature a rendu tous les biens communs... dans le cas de partage le part de

și a lui Grotius despre monarhia absolută, doctrină care proclamă egalitatea naturală, fraternitatea și comunitatea primitivă a bunurilor, și declară că proprietatea este o instituție omenească, rezultînd dintr-o împărțire prin bună înțelegere făcută cu scopul de a asigura fiecăruia, și mai ales lucrătorului, o posesiune perpetuă, indiviză sau exclusivă, și că, prin urmare, actuala inegalitate de avere este o nedreptate care atrage după sine celelalte inegalități numai datorită *obrazniciei bogățiilor și lăși-tății săracilor*.

Iar Bossuet, episcopul de Meaux, preceptorul moștenitorului la tronul Franței, celebrul Bossuet nu recunoaște și el oare în «*Politică, dedusă din sfînta scriptură*», întocmită pentru instruirea moștenitorului, că fără guverne pămîntul și toate bunurile ar fi aparținut oamenilor *în comun*, așa cum le aparține aerul și lumina ? După dreptul primitiv al naturii, nimeni nu are vreun drept deosebit asupra *vreunui lucru* ; *totul aparține tutu-ror*, și numai din guvernămîntul civil se naște proprietatea”. — *Nota Trad.*

(și sfirșește cu cuvintele) „de aici urmează că starea socială nu este avantajoasă oamenilor decît atîta vreme cît fiecare din ei posedă ceva și nici unul nu posedă prea mult”. Rousseau, ne spune d-l Grün, „face confuzii și dă dovadă de mare șovăială atunci cînd trebuie să răspundă la întrebarea: prin ce transformări trec bunurile sălbaticului atunci cînd acesta intră în societate? Ce răspunde Rousseau la această întrebare? El răspunde: natura a făcut toate bunurile bunuri comune”... (D-l Grün sfirșește cu cuvintele :) „În caz de împărțire, partea fiecăruia devine proprietatea sa” (pag. 284, 285).

Aportul genial al d-lui Grün consta aici, în primul rînd, în faptul că amestecă citatele din „Contract social” cu cele din „Économie politique” și, în al doilea rînd, că începe cu citatele cu care Cabet sfirșește. Cabet menționează titlurile scrierilor lui Rousseau din care citează, pe cînd d-l Grün le trece sub tăcere. Această tactică noi o explicăm prin faptul că Cabet vorbește despre o „Économie politique” a lui Rousseau pe care d-l Grün nu a putut s-o cunoască nici măcar dintr-o epigramă a lui Schiller. Pentru d-l Grün, care a pătruns toate tainele „Enciclopediei” (comp. pag. 263), a rămas o taină că „Économie politique” a lui Rousseau nu este altceva decît articolul din „Enciclopedie” despre economia politică.

Să trecem acum la *Turgot*. Aici, d-l Grün nu se mai mulțumește cu simpla copiere a citatelor, ci copiază și pasajul în care Cabet îl caracterizează pe Turgot.

D-l Grün :

„Turgot a făcut una din cele mai nobile și mai zadarnice încercări de a sădi noul pe terenul

Cabet :

„Et cependant, tandis que le roi déclare que lui seul et son ministre (Turgot) sont dans la cour

*— Ascultați-l acum pe *Rousseau*, autorul nemuritorului „*Contract social*”... ascultați: „Oamenii sînt egali în drepturi. Natura a făcut toate bunurile bunuri comune: în caz de împărțire, partea fiecăruia devine proprietatea sa. În toate cazurile, societatea este întotdeauna singura proprietară a tuturor bunurilor”. Ascultați mai departe: „... de aici urmează că starea socială nu este avantajoasă oamenilor decît atîta vreme cît fiecare din ei posedă ceva și nici unul nu posedă prea mult.” Ascultați acum și ce spune Rousseau în „*Economia politică*”: „Cel mai mare rău s-a și săvîrșit atunci cînd trebuie să-i aperi pe săraci și să-i ții în friu pe bogați”. — *Nota Trad.*

chacun devient sa propriété. Dans tous les cas la société est toujours seule propriétaire de tous les biens.” (punct esențial, pe care d-l Grün îl omite). „Écoutez encore :...” (și Cabet sfirșește cu cuvintele :) „d'où il suit que l'état social n'est avantageux aux hommes, qu'autant qu'ils ont tous quelque chose et qu'aucun d'eux n'a rien de trop.

Écoutez, écoutez encore Rousseau dans son „*Économie politique*”: «Le plus grand mal est déjà fait quand on a des pauvres à défendre, et des riches à contenir» * etc. etc. (pag. 489, 490).

vechiului, amenințat pretutindeni cu prăbușirea. Zadarnică trudă. Aristocrația provoacă o foamete artificială, pune la cale răscoale, urzește intrigi și calomnii, pînă cînd, în sfîrșit, blajinul Ludovic îl concediază pe ministrul său. Aristocrația nu voia să asculte, trebuia deci silită să simtă. Dezvoltarea omenirii îi răzbună întotdeauna în modul cel mai crîncen pe ingerii păzitori care, înaintea unei catastrofe, dau stăruitor ultimul semnal de alarmă. Poporul francez îl binecuvînta pe Turgot, Voltaire voia să-i sărute mîna înainte de a muri, regele îl numise prietenul său... Turgot, baronul, ministrul, unul dintre ultimii seniori feudali, era preocupat de inventarea unei mașini de tipar care să poată fi folosită la domiciliu, pentru a asigura pe deplin libertatea presei" (pag. 289, 290).

les amis du peuple, tandis que le peuple le comble de ses bénédictions, tandis que les philosophes le couvrent de leur admiration, tandis que Voltaire veut, avant de mourir, baiser la main qui a signé tant d'améliorations populaires, l'aristocratie conspire, organise même une vaste famine et des émeutes pour le perdre et fait tant par ses intrigues et calomnies qu'elle parvient à déchaîner les salons de Paris contre le réformateur et à perdre Louis XVI lui-même en le forçant à renvoyer le vertueux ministre qui le sauverait" (pag. 497). „Revenons à Turgot, baron, ministre de Louis XVI pendant la première année de son règne, qui veut réformer les abus, qui fait une foule de réformes, qui veut faire établir une nouvelle langue et qui, pour assurer la liberté de la presse, travaille lui-même à l'invention d'une presse à domicile" * (pag. 495).

Cabet îl numește pe Turgot baron și ministru, d-l Grün copiază de la el aceste calificări. Pentru a mai lustrui cele citite la Cabet, fiul cel mai mic al unui prévôt ** de negustori din Paris devine la el unul „din cei mai vechi seniori feudali”. Cabet se înșală cînd afirmă că foametea și răscoala din 1775 ar fi fost opera aristocrației. Pînă în ziua de azi nu s-a stabilit cine au fost autorii agitației stîrnite în legătură cu foamea și ai mișcării provocate de această foamete. În orice caz, parlamentele și prejudecățile populare au jucat aici un rol

* — Și pe cînd regele declară că la curte numai el și ministrul său (Turgot) sînt prietenii poporului, pe cînd poporul îl copleșește cu binecuvîntările sale, pe cînd filozofii îl admiră fără rezerve, pe cînd Voltaire vrea ca, înainte de a muri, să sărute mîna care iscălise atîtea decrete pentru binele poporului, aristocrația conspiră, organizează chiar răscoale și o mare foamete pentru a-l răsturna; prin uneltiri și defăimări ea izbuteste să ațîțe saloanele din Paris împotriva reformatului și să ducă chiar la pîiere pe Ludovic al XVI-lea, silindu-l să concedieze pe virtuosul său ministru, care l-ar fi salvat" (pag. 497). „Să ne întoarcem la Turgot, baron, ministru al lui Ludovic al XVI-lea în primul lui an de domnie, Turgot care vrea să stîrpească abuzurile, care face o mulțime de reforme, care visa la crearea unei noi limbi și care, pentru a asigura libertatea presei, lucrează el însuși la inventarea unei mașini de tipar care să poată fi folosită la domiciliu. — *Nota Trad.*

** — staroste. — *Nota Trad.*

mult mai mare decît aristocrația. Că d-l Grün copiază această eroare a „mărginitului papa” Cabet este un lucru cît se poate de firesc. D-sa crede în el ca într-o evanghelie. Sprijinindu-se pe autoritatea lui Cabet, d-l Grün îl numără pe Turgot printre comuniști, pe Turgot, unul din șefii școlii fiziocrate, reprezentant hotărît al liberei concurențe, apărătorul dobinzii, dascălul lui Adam Smith. Turgot a fost un om mare pentru că a corespuns vremii sale, dar nu pentru că ar corespunde închipuirilor d-lui Grün. Mai sus am arătat cum s-au născut aceste închipuiri.

Să trecem acum la figurile revoluției franceze. Cabet pune în cea mai mare incurcătură pe burghezul împotriva căruia pledează atunci cînd îl numără pe Sieyès printre precursorii comunismului, și aceasta pe baza faptului că Sieyès recunoaște egalitatea de drepturi și deduce proprietatea din sancțiunea statului (Cabet, pag. 499—502). D-l Grün, pe care „soarta l-a osîndit ca ori de cîte ori va observa îndeaproape spiritul francez să-l găsească nesatisfăcător și superficial”, copiază liniștit toate acestea și își închipuie că un vechi șef de partid cum e Cabet este merit să apere „umanismul” d-lui Grün „de colbul cărților”. Cabet continuă : „Écoutez le fameux Mirabeau !” * (pag. 504). D-l Grün (pag. 292) spune : „Să-l ascultăm pe Mirabeau !”, și citează unele din pasajele subliniate de Cabet, în care Mirabeau se pronunță pentru împărțirea egală a moștenirii între frați și surori. D-l Grün exclamă : „Comunism în familie !” (pag. 292). Urmînd această metodă, d-l Grün poate să enumere toate instituțiile burgheze și să găsească peste tot cîte o fărîmă de comunism, astfel încît, luate laolaltă, ele ar trebui să reprezinte comunismul desăvîrșit. El poate da Codului Napoleon numele de Code de la communauté ** și să descopere că închisorile, casele de prostituție și cazărmile sînt colonii comuniste.

Să încheiem cu *Condorcet* aceste citate plicticoase. Compararea celor două cărți va arăta cititorului deosebit de clar cum d-l Grün omite, amestecă, uneori citează titlurile, altele nu, omite datele cronologice, dar urmează întocmai ordinea expunerii lui Cabet, chiar dacă acesta nu respectă exact ordinea cronologică, și în cele din urmă d-sa nu izbuteste să ofere altceva decît un extras nereușit și grijuliu mascat din Cabet.

* — „Ascultați-l pe faimosul Mirabeau”. — *Nota Trad.*

** — Codul comunității. — *Nota Trad.*

D-l Grün :

„Un girondin radical este Condorcet. El recunoaște caracterul nedrept al repartizării averilor și scuză poporul sărac... dacă poporul este din principiu oarecum înclinat spre furt, vina o poartă instituțiile.

În organul său «L'Instruction sociale»... el îi tolerează chiar pe marii capitaliști...

Condorcet a propus în Adunarea legislativă ca cele 100.000.000 aparținând celor trei prinți emigrați să fie împărțite în 100.000 de părți... El organizează învățămîntul și așezăminte de ajutor obștesc*. (Comp. textul original).

„În raportul său despre educația națională, prezentat în Adunarea legislativă, Condorcet spune: «A oferi tuturor indivizilor speciei umane mijloacele pentru satisfacerea nevoilor lor... acesta este obiectul instrucției publice și datoria puterii de stat etc.»». (Aici d-l Grün transformă raportul comitetului cu privire la planul lui Condorcet într-un raport al lui Condorcet) (Grün, pag. 293, 294).

Cabet :

„Entendez Condorcet soutenir dans sa réponse à l'académie de Berlin...» (aici urmează la Cabet un pasaj lung; el încheie :) „C'est donc uniquement parce que les institutions sont mauvaises que le peuple est si souvent un peu voleur par principe».

„Écoutez-le dans son journal «L'Instruction sociale»... il tolère même de grands capitalistes» etc.

„Écoutez l'un des chefs Girondins, le philosophe Condorcet, le 6 juillet 1792 à la tribune de l'assemblée législative: «Décrétez que les biens des trois princes français (Louis XVIII, Charles X, et le prince de Condé) — ceea ce d-l Grün omite) „soient sur-le-champ mis en vente., ils montent à près de 100 millions, et vous remplacerez trois princes par cent mille citoyens... organisez l'instruction et les établissements de secours publics».

Mais écoutez le comité d'instruction publique présentant à l'assemblée législative son rapport sur le plan d'éducation rédigé par Condorcet, 20 avril 1792: «L'éducation publique doit offrir à tous les individus les moyens de pourvoir à leurs besoins... tel doit être le premier but d'une instruction nationale et sous ce point de vue elle est pour la puissance politique un devoir de justice» * * etc. (pag. 502, 503, 505, 509).

* — „Ascultați-l pe Condorcet susținînd în răspunsul său către Academia din Berlin... „Prin urmare numai datorită defectuoșității instituțiilor poporul este adesea din principiu oarecum înclinat spre furt”.

„Ascultați-l în revista sa «L'Instruction sociale»... el îi tolerează chiar pe marii capitaliști” etc.

„Ascultați pe unul din șefii girondini, pe filozoful Condorcet, la tribuna Adunării legislative în ziua de 6 iulie 1792: «Decretați ca bunurile celor trei prinți francezi (Ludovic al XVIII-lea, Carol al X-lea și prințul de Condé) să fie imediat puse în vinzare... ele se urcă la aproape 100.000.000 și veți înlocui trei prinți prin 100.000 de cetățeni... Organizați instrucția publică și așezămintele de ajutor obștesc».

Ascultați și ceea ce spune comitetul instrucțiunii publice prezentînd la 20 aprilie 1792 Adunării legislative raportul său asupra planului de

D-l Grün, care prin această nerușinată copiere a spuselor lui Cabet și cu ajutorul unor digresiuni istorice vrea să trezească la organizatorii francezi ai muncii conștiința esenței lor, mai procedează și după principiul: *divide et impera* *. Printre citate el intercalează sentințele sale definitive asupra unor oameni pe care chiar în clipa aceea i-a cunoscut dintr-un fragment oarecare, apoi adaugă câteva fraze despre revoluția franceză și împarte totul în două jumătăți cu ajutorul câtorva citate din Morelly, care, grație lui Villegardelle, a ajuns en vogue ** la Paris tocmai atunci când îi trebuia d-lui Grün; menționăm că principalele fragmente din lucrările sale au fost traduse, cu mult înaintea d-lui Grün, în gazeta „Vorwärts”¹⁹⁷ din Paris. Dăm numai câteva exemple izbitoare pentru a arăta neglijența cu care traduce d-l Grün:

Morelly:

„L'intérêt rend les coeurs *dénaturés* et répand l'amertume sur les plus doux liens, qu'il change en de pesantes chaînes que détestent chez nous les époux en se détestant eux-mêmes” ***.

D-l Grün:

„Interesul face inimile să fie *nenaturale* și îmbibă cu amărăciune cele mai dulci legături, prefăcându-le în lanțuri apăsătoare, pe care soții noștri le detestă și pe deasupra se detestă și pe ei înșiși” (pag. 274).

Curată absurditate.

Morelly:

„Notre âme... contracte une soif si furieuse qu'elle se suffoque pour l'étancher” ****.

D-l Grün:

„Sufletul nostru... este cuprins... de o sete atât de cumplită, încît *înăbușă pe alții pentru a și-o potoli*” (ibid.)

educație, întocmit de Condorcet: «Educația națională trebuie să ofere tuturor indivizilor mijloacele pentru satisfacerea nevoilor lor... Acesta trebuie să fie primul țel al unei instrucțiuni naționale și, din acest punct de vedere, este pentru puterea politică o datorie dictată de dreptate».

— *Nota Trad.*

* — dezbină și stăpânește. — *Nota Trad.*

** — la modă. — *Nota Trad.*

*** — „Interesul *denaturează* inimile și îmbibă cu amărăciune cele mai dulci legături, prefăcându-le în lanțuri apăsătoare, pe care, în lumea noastră, soții le detestă, detestându-se în același timp pe ei înșiși”. — *Nota Trad.*

**** — „Sufletul nostru... este cuprins de o sete atât de cumplită, încît se sufocă pentru a și-o potoli”. — *Nota Trad.*

Altă absurditate.

Morelly :

„Ceux qui prétendent régler les moeurs et dicter des lois” * etc.

D-l Grün :

„Cei care se dau drept persoane care reglementează obiceiurile și dictează legile” etc. (pag. 275).

Toate aceste trei greșeli provin dintr-un singur alineat al lui Morelly, pe care d-l Grün l-a redat în 14 rînduri. Acolo unde d-sa expune ideile lui Morelly, se găsesc de asemenea pasaje lungi copiate din Villegardelle.

D-l Grün este acum în măsură să-și rezume înțeleptele sale idei despre secolul al XVIII-lea și despre revoluție în următoarele cuvinte :

„Lumea veche a fost asaltată în același timp de senzualism, de deism și de teism. Lumea veche s-a prăbușit. Atunci cînd s-a pus chestiunea de a se construi o lume nouă, deismul a biruit în Adunarea constituantă, teismul în Convenție, iar senzualismul pur a fost decapitat sau redus la tăcere” (pag. 263).

Vedem deci că maniera filozofică de a da gata istoria cu ajutorul citorva categorii din istoria eclesiastică a atins la d-l Grün treapta cea mai de jos, aceea a simplei frazeologii beletristice, și servește numai ca arabescă pentru plagiatele lui. Avis aux philosophes! **

Trecem peste considerațiile d-lui Grün asupra comunismului. Datele istorice sînt copiate din broșurile lui Cabet; „Voyage en Icarie” este interpretat în maniera proprie „adevăraturului socialism” (comp. „Bürgerbuch” și „Rheinische Jahrbücher”) ¹⁹⁸. D-l Grün dovedește în ce măsură cunoaște nu numai stările de lucruri din Franța, ci și pe cele din Anglia, numindu-l pe Cabet „un O’Connell comunist al Franței” (pag. 382) și apoi adaugă :

„Ar fi în stare să mă spinzure dacă ar avea puterea și dacă ar ști ce gîndesc și ce scriu despre el. Agitatorii ăștia sînt periculoși pentru oameni ca noi, fiindcă sînt *mărginiți*” (pag. 382).

* — „Cei care își arogă dreptul de a reglementa obiceiurile și de a dicta legi”. — *Nota Trad.*

** — Aviz filozofilor. — *Nota Trad.*

Proudhon

„D-l Stein și-a dat singur un strălucit certificat de paupertate trindu-l en bagatelle * pe acest Proudhon”, (comp. „Douăzeci și una de coli”, pag. 84). „Firește, e nevoie de ceva mai mult decît de spanacul hegelian pentru a putea urmări această întruchipare a logicii” (pag. 411).

Cîteva exemple ne vor arăta că d-l Grün nu se dezmente nici în acest capitol.

La pag. 437—444 el traduce cîteva extrase din considerațiile de economie politică ale lui Proudhon pe tema că proprietatea este imposibilă, și la sfîrșit exclamă :

„La această critică a proprietății, critică care înseamnă *descompunerea* totală a proprietății, nu avem nimic de adăugat ! Nu intenționăm să scriem aici o nouă critică, care are să distrugă din nou egalitatea producției și izolarea lucrătorilor egali. Am indicat mai sus ceea ce era necesar, restul” (anume ceea ce d-l Grün nu a indicat) „se va lămuri la crearea noii societăți, la statornicirea adevăratelor relații de proprietate” (pag. 444).

În felul acesta caută d-l Grün să ocolească examinarea vederilor economice ale lui Proudhon, încercînd totodată să se ridice deasupra lor. Toate dovezile lui Proudhon sînt greșite, dar pentru d-l Grün aceste greșeli vor deveni evidente numai atunci cînd alții i le vor arăta.

Observațiile în legătură cu Proudhon făcute în „Sfînta familie”, și anume că Proudhon critică economia politică din punctul de vedere al economiei politice și dreptul din punctul de vedere juridic, au fost pur și simplu copiate de d-l Grün. El a înțeles însă atît de puțin despre ce este vorba aici, încît a omis esențialul, adică afirmația că Proudhon opune *iluziile* juriștilor și ale economiștilor activității lor practice, și în explicarea tezei de mai sus rostește fraze cu totul absurde.

Partea cea mai importantă din cartea lui Proudhon „De la création de l'ordre dans l'humanité” este a sa dialectique sérielle **, încercarea de a da o metodă de gîndire care să pună *procesul* de gîndire în locul ideilor de sine stătătoare. Proudhon, pornind de la punctul de vedere francez, caută o dialectică asemănătoare cu aceea a lui Hegel. Înrudirea cu Hegel există aici așadar în realitate, și nu în virtutea unei analogii închipuite. De aceea, pentru cineva care a isprăvit cu critica dialecticii lui Hegel, nu era greu să facă aici o

* — ca pe un lucru de nimic. — *Nota Trad.*

** — dialectica seriilor. — *Nota Trad.*

critică a dialecticii lui Proudhon. Dar „adevăraților socialiști” nu le puteai cere așa ceva din moment ce însuși filozoful Feuerbach, pe care ei îl socotesc ca unul de-ai lor, nu reușise s-o facă. D-l Grün încearcă să se eschiveze de la sarcina sa într-un mod foarte amuzant. Tocmai acolo unde ar fi trebuit să pună în acțiune artileria grea germană, el dezertează în mod rușinos. După ce a umplut câteva pagini cu extrase din Proudhon, el declară pe neașteptate, într-o sentențioasă și beletristică *captatio benevolentiae* *, că prin întreaga lui dialectique *sérielle* Proudhon nu urmărea decât *să facă pe savantul*. Ce-i drept, el se grăbește să-l consoleze cu următoarele cuvinte :

„Ah, scumpe prietene, cît privește calitatea de *savant*” (și aceea de „*docent privat*”) nu trebuie să-ți faci iluzii. Noi am fost puși în situația *să uităm tot ceea ce belferii noștri și mașinile univesitare*” (cu excepția lui Stein, Reybaud și Cabet) „au căutat să ne bage în cap cu atîta trudă și cu atîta aversiune și din partea lor, și din partea noastră” (pag. 457).

Ca dovadă că acum d-l Grün nu mai învață „cu atîta trudă”, deși poate tot cu „atîta aversiune”, el își începe studiile și scrisorile socialiste la Paris în ziua de 6 noiembrie, iar pînă la 20 ianuarie termină „în mod necesar” nu numai *studiile*, ci și *expunerea* „adevăratei impresii de ansamblu de pe urma întregului proces”.

* — încercare de a capta bunăvoința. — *Nota Trad.*

V

„Doctorul Georg Kuhlmann
din Holstein”

sau

Profeția „adevăraturii socialism”

„Lumea nouă

sau

Împărăția spiritului pe pământ.
Bunăvestire”¹⁹⁹

În prefață citim : „Lipsea omul prin al cărui cuvint să capete glas toate suferințele, dorurile și nădejdiile noastre, într-un cuvint tot ce frământă profund epoca noastră. În mijlocul acestei învălmășeli de indoieli și de aspirații, el trebuia să iasă din singurătatea sa spirituală și să dezlege enigma care ne înconjoară din toate părțile, întruchipindu-se în imagini atât de vii. Acest om pe care îl așteaptă epoca noastră a apărut. El este doctorul Georg Kuhlmann din Holstein”.

August Becker, autorul acestor rînduri, s-a lăsat îmbrobodit, așadar, de un om cu o minte foarte mărginită și cu un caracter foarte dubios, care a reușit să-l convingă că nici o enigmă nu a fost încă dezlegată și nici o energie trezită, că mișcarea comunistă, care a cuprins toate țările civilizate, ar fi o nucă găunoasă în care nu poți descoperi miezul, un ou mondial ouat de marea găină mondială fără participarea unui cocoș, și că adevăraturii miez al nucii și adevăraturii cocoș ar fi doctorul Georg Kuhlmann din Holstein, mîndria întregului coteț !...

În realitate însă acest mare cocoș mondial nu este decît un clapon obișnuit, care s-a lăsat îndopat cîtva timp de către meseriașii germani refugiați în Elveția și care nu-și va putea evita soarta...

Sîntem departe de a-l considera pe doctorul Kuhlmann din Holstein un șarlatan ordinar și un impostor șiret care singur nu crede în eficacitatea elixirului său și care cu întreaga sa macrobiotică nu urmărește alt scop decît pe acela de a-și ține zilele. Nu, știm foarte bine că acest doctor inspirat este un șarlatan *spiritualist*, un impostor *cuvios*, un șmecher *mis-*

tic, dar care, ca toți cei de teapa lui, nu este prea scrupulos în alegerea mijloacelor, fiindcă țelurile sale sfinte sînt strîns legate de persoana sa! De altfel, țelurile sfinte sînt întotdeauna strîns legate de persoanele sfinte, căci sînt de natură pur idealistă și nu există decît în cap. Toți idealistii — filozofici și religioși, antici și moderni — cred în inspirații, în revelații, în mîntuitori, în făcători de minuni, și numai de gradul lor de cultură depinde dacă această credință îmbracă o formă simplistă, religioasă, sau una cultă, filozofică, așa cum numai de energia lor, de caracterul lor, de poziția lor socială etc. depinde dacă au o atitudine activă sau pasivă față de credința în minuni, adică dacă sînt păstori făcători de minuni sau fac parte din turma acestora, dacă urmăresc țeluri teoretice sau practice.

Kuhlmann este un om foarte energic și, pe deasupra, nu este lipsit de cultură filozofică; el este departe de a avea față de credința în minuni o atitudine pur pasivă și urmește totodată țeluri cît se poate de practice.

August Becker nu are comun cu Kuhlmann decît aceeași boală sufletească națională. Bietul om „deplînge pe cei care nu sînt în stare să înțeleagă că voința și gîndirea epocii pot fi exprimate numai de personalități izolate”. Pentru idealist, orice mișcare ce transformă lumea există numai în capul unui ales, și soarta lumii depinde de împrejurarea dacă acest cap unic care posedă toată înțelepciunea în proprietatea sa privată nu va fi rănit mortal de vreo piatră realistă înainte de a fi reușit să împărtășească oamenilor revelațiile lui. „Oare nu este așa?” — întreabă sfidător August Becker. — „Adu-nați pe toți filozofii și teologii vremii, lăsați-i să dezbată și să voteze, și veți vedea ce-o să iasă de aici!”

Pentru ideolog, întreaga dezvoltare istorică se reduce la abstracțiile teoretice ale dezvoltării istorice, așa cum s-au format în „capetele” tuturor „filozofilor și teologilor vremii”, și deoarece este cu neputință „să aduni” la un loc toate aceste „capete” pentru ca ele „să dezbată și să voteze”, trebuie să existe vreun cap sfînt care să fie superior tuturor acestor capete filozofice și teologice, și acest cap superior, această *minte superioară*, această *minte ascuțită* (Spitzkopf) este *unitatea* speculativă a *minților obtuze* (Dickköpfe), este *mîntuitorul*.

Acest sistem de capete este tot atît de vechi ca și piramidele egiptene, cu care are unele asemănări, și tot atît de nou ca și monarhia prusacă, în a cărei capitală a renăscut de

curînd într-o formă renovată. Ca și adevăratul dalai-lama, acești dalai-lama idealiști ar vrea să se convingă pe ei înșiși că lumea din care își scot hrana nu poate să dăinuie fără sfintele lor excremente. Îndată ce această nebunie idealistă e transpusă în *practică*, apare caracterul ei *primejdios*: setea ei popească de dominație, fanatismul ei religios, șarlatania ei, ipocrizia ei pietistă, înșelătoria ei cuvioasă. Miracolul este *puntea măgarului* ce unește împărăția ideii cu *practica*. D-l dr. Georg Kuhlmann din Holstein este o astfel de punte a măgarului; el este inspirat și de aceea vorbele lui magice au puterea de a muta din loc munții cei mai trainici; aceasta este o mîngiere pentru ființele răbdătoare care nu simt în ele destulă energie pentru a arunca în aer acești *munți* cu ajutorul unui *explozibil natural*, este un refugiu pentru orbi și pentru șovăielnici, care nu sînt în stare să vadă conexiunea materială a fenomenelor multiplu fărîmițate ale mișcării revoluționare.

„Pînă acum lipsea un punct de raliere”, spune August Becker.

Sfîntul Georg învinge cu ușurință toate obstacolele reale, transformînd toate lucrurile reale în idei și proclamîndu-se pe sine unitatea speculativă a acestor idei, fapt datorită căruia el poate „să le dirijeze și să le orînduiească”.

„Societatea ideilor este lumea. Și unitatea lor *dirijează și orînduiește* lumea” (pag. 138).

În această „*societate a ideilor*” profetul nostru taie și spînzură după pofta inimii.

„Să cutreierăm această societate călăuziți de propria noastră idee și să contemplăm totul în modul cel mai amănunțit, așa cum ne-o cer vremurile noastre” (pag. 138).

Ce unitate speculativă a absurdității!

Dar hîrtia rabdă orice, iar publicul german, căruia profetul i-a anunțat oracolele sale, cunoștea atît de puțin dezvoltarea ideilor filozofice din propria lui patrie, încît nici n-a băgat de seamă cum, în oracolele sale speculative, marele profet nu face decît să repete fraze filozofice dintre cele mai răsuflete, ajustîndu-le în prealabil pentru țelurile lui practice.

După cum în domeniul medicinei vracii și leacurile miraculoase au la baza lor necunoașterea legilor *naturii*, tot astfel pe tărîm *social* vracii și panaceele au la baza lor necunoașterea legilor lumii *sociale*, și vraciul nostru din Holstein

este tocmai *păstorul socialist făcător de minuni* din Nierempt.

Acest păstor făcător de minuni începe prin a declara oilor sale :

„Văd înaintea mea o adunare de *aleși*, care cu vorba și cu fapta au căutat *înaintea mea* să contribuie la fericirea timpurilor noastre și care acum au venit aici ca să audă ce voi spune eu despre bucuriile și durerile omenirii”.

„Mulți au vorbit și au scris în numele omenirii, dar *nimeni* încă nu a spus de ce anume suferă ea, ce nădăjduiește și ce așteaptă ea și cum ar putea să-și realizeze aspirațiile. Este tocmai ceea ce vreau să fac eu”.

Și oile lui îl cred.

Întreaga operă a acestui „spirit sfânt”, care reduce teoriile socialiste învechite la cele mai generale și mai sterpe abstracții, nu conține nici o idee originală. Nici măcar forma sau stilul nu au nimic original. Stilul sfânt al Bibliei a fost mult mai bine imitat de alții. În această privință Kuhlmann l-a luat ca model pe Lamennais, dar el este numai o caricatură a lui Lamennais. Vom da aici cititorului câteva mostre din frumusețile stilului său :

„Spuneți-mi întâi cum vă simțiți atunci când vă gândiți la ceea ce veți deveni în veșnicie ?

Mulți rid și spun : «Ce-mi pasă mie de veșnicie ?»

Alții se freacă la ochi și întreabă : «Veșnicie ? Ce-i asta ?...»

Apoi, cum vă simțiți atunci când vă gândiți la ceasul în care vă va înghiți mormintul ?”

„Și aud multe voci”. Printre ele una grăiește :

„În ultima vreme se propovăduiește că spiritul ar fi veșnic, că prin moarte s-ar contopi doar din nou cu Dumnezeu din care purcede. Dar cei care propovăduiesc aceasta nu pot să-mi spună ce va rămâne totuși din mine. O ! mai bine nu mă nașteam ! Și chiar dacă eu nu voi dispărea — o ! părinții mei, surorile, frații și copiii mei, precum și voi toți pe care vă iubesc, vă voi mai revedea eu oare vreodată ? O ! de nu v-aș fi văzut niciodată !” și așa mai departe.

„Și apoi, ce simțiți atunci când vă gândiți la infinit ?”...

Ne provoacă greață, d-le Kuhlmann, nu gândul *morții*, ci *fanteziile* d-tale despre moarte, *stilul* d-tale, *jalnicile* d-tale *mijloace* de înrîurire asupra *inimii* oamenilor !

„Cum te simți”, iubite cititor, când auzi un *popă* care în fața oișelor sale descrie iadul în culori cât mai înspăimîntătoare și caută să le impresioneze prin toate mijloacele, un popă care-și folosește întreaga elocvență numai pentru a provoca secreția *glandelor lacrimale* ale ascultătorilor săi și care speculează exclusiv *lașitatea* enoriașilor săi ?

În ce privește *conținutul* searbăd al „Bunei Vestiri”, prima parte sau introducerea în „Lumea Nouă” se reduce la ideea simplă că d-l *Kuhlmann* din Holstein a venit printre oameni ca să întemeieze pe pământ „împărăția spiritului”, „împărăția cerului”, că nici un om înaintea lui n-a știut ce este propriu-zis iadul și ce este cerul, și anume că iadul este societatea care a existat pînă acum, iar cerul este viitoarea societate, „împărăția spiritului”; el însuși nu este altceva decît sfîntul „spirit” cel mult așteptat...

Toate aceste idei mari nu sînt cituși de puțin idei originale ale sfîntului Georg și, la drept vorbind, nu era nevoie ca d-sa să facă această călătorie obositoare de la Holstein spre meleagurile elvețiene, să iasă din „singurătatea sa spirituală” și, coborînd în mijlocul meseriașilor, să li „se arate” pentru a revela „lumii” „viziunea” sa.

Cît privește ideea că d-l doctor *Kuhlmann din Holstein* este „spiritul sfînt cel mult așteptat”, ea constituie fără îndoială bunul său exclusiv și personal și așa va rămîne întotdeauna.

Și iată acum sfînta scriptură a sfîntului nostru Georg desfășurîndu-se, potrivit propriei sale „revelații”, după următorul plan :

„Ea va deschide — spune el — împărăția spiritului în intruchiparea ei pămîntească, ca să-i priviți măreția și să vedeți că nu este altă minuire decît în împărăția spiritului. Pe de altă parte, ea va *smulge vîlul* ce acoperă valeda plingerii în care sălășluți, ca să priviți durerea Voastră și să cunoașteți rădăcina tuturor suferințelor Voastre. Pe urmă vă voi arăta calea care duce de la acest prezent plin de suferințe la un viitor plin de bucurii. În acest scop, urmați-mă în gîndul Vostru pe acea *culme* de unde ni se va deschide priveliștea largă a întregului țînut”.

Așadar, profetul ne lasă mai întîi să privim „*minunatul*” său „țînut”, a sa *împărăție a cerurilor*. Nu vedem însă decît o jalnică punere în scenă a unui saint-simonism greșit înțeles, caricatural înveșmîntat într-un costum croit de Lamennais și tivit cu reminiscențe de la d-l Stein.

Cităm cele mai importante revelații cu privire la *împărăția cerurilor*, care ne vor ajuta să ne facem o idee despre metoda folosită de profet. De pildă, la pag. 37 citim :

„Alegerea este liberă și este determinată de înclinația fiecăruia. Înclinația este determinată de aptitudinile sale”.

„Dacă în societate — rostește solemn sfîntul Georg — fiecare își va urma înclinația, toate aptitudinile existente în societate își vor găsi dezvoltarea, și dacă va li așa, se va produce totdeauna ceea ce este trebuincios tuturor atît în împărăția spiritului cît și în împărăția materiei

Căci întotdeauna societatea posedă tot atâtea aptitudini și forțe câte nevoi are"... „Les attractions sont proportionnelles aux Destinées" *; comp. și Proudhon.

D-l Kuhlmann se deosebește aici de socialiști și de comuniști numai printr-o *confuzie*, a cărei cauză trebuie căutată în faptul că el urmărește anumite *țeluri practice* proprii, precum și, fără îndoială, în mărginirea sa. El confundă *diversitatea* aptitudinilor și a capacităților cu *inegalitatea posesiunii* și cu *inegalitatea satisfacerii nevoilor*, provocată de această inegalitate a posesiunii, și de aceea *polemizează* cu *comunismul*.

„Acolo" (adică în comunism) „nimeni nu trebuie să aibă un *avantaj* față de ceilalți — perorează profetul nostru —, nimeni nu are dreptul să *posede mai mult* sau să *trăiască mai bine* decât celălalt... Și dacă aveți vreo îndoială în această privință și nu vreți să vă alăturați la corul lor, sinteți ocărit, blestemat, urmărit și trimis la spînzurătoare" (pag. 100).

Și totuși câteodată Kuhlmann procește foarte just :

„De aceea în rîndurile lor stau toți cei care strigă : Jos cu Biblia ! Jos, mai ales, cu religia creștină, care este religia umilinței și a mentalității de rob ! Jos cu orice credință ! Noi nu știm nimic despre Dumnezeu, nici despre nemurire. Acestea sînt născociri folosite în interesul lor" (ar fi trebuit să spună : care sînt folosite de popi în interesul lor) „și susținute în fel și chip de mincinoși și de șarlatani. Într-adevăr, cine mai crede în astfel de lucruri e o nătăfleață !"

Deosebit de înverșunat se arată Kuhlmann în polemica sa cu adversarii principali ai doctrinei *credinței, umilinței și inegalității*, adică ai doctrinei „*deosebirilor de stare socială și de naștere*".

Kuhlmann își întemeiază socialismul pe doctrina infamă a sclaviei predestinate — doctrină care, așa cum o expune el, prezintă o mare asemănare cu vederile lui *Friedrich Rohmer*, — pe ierarhia teocratică și, în ultimă instanță, *pe propria lui persoană sfîntă !*

„Fiecare ramură a muncii — citim la pag. 42 — va fi condusă de cel mai priceput, care lucrează și el alături de ceilalți, și fiecare ramură în împărăția satisfacerii nevoilor va fi condusă de acela care, participînd la consum alături de ceilalți, va fi cel mai mulțumit de viață. Dar după cum societatea este indivizibilă și are un *singur* spirit, tot așa întreaga orînduire va fi cîrmuită și condusă de un *singur* om. Și acesta va fi cel mai înțelept, cel mai virtuos și cel mai fericit".

* — „Atracțiile sînt proporționale cu destinele".²⁰⁰ — *Nota Trad.*

La pag. 34 aflăm :

„Cînd *spiritul* omului năzuiește spre *virtute*, omul își *întinde* și își *mișcă membrele*, dezvoltă, plămădește și modelează totul în sine și în afara sa potrivit dorinței sale. Și dacă *spiritul* lui se *simte bine*, întreaga ființă a omului trebuie să se *simtă* la fel de bine. De aceea omul *mă-nîncă și bea și se desfată*; de aceea *cîntă și joacă și saltă, sărută și plînge și ride*”.

Ideea că *contemplarea lui Dumnezeu* influențează *apetitul și că fericirea sufletească* influențează *instinctul sexual* nu este nici ea o idee originală a kuhlmanismului; în orice caz, însă, ea ne explică unele *locuri obscure* din cartea *profetului* nostru.

De pildă, la pag. 36 : „Amindouă” (posesiunea și consumul) „sînt în funcție de munca lui” (adică de munca omului), „Munca este măsura nevoilor lui” (astfel denaturează Kuhlmann teza că societatea *comunistă în ansamblul ei* are întotdeauna tot atîtea aptitudini și forțe cîte nevoi). „Căci munca este manifestarea ideilor și a instinctelor, iar din acestea izvorăsc nevoile. Deoarece însă aptitudinile și nevoile oamenilor sînt întotdeauna diferite și sînt repartizate în așa fel încît primele nu se pot dezvolta, iar cele din urmă nu pot fi satisfăcute decît atunci cînd unul produce pentru toți și cînd produsul produs de toți este schimbat și repartizat după merit” — (?) — „de aceea fiecare primește numai *valoarea muncii sale*”.

În ciuda „înălțătoarei *simplicități și clarități*” a „*revelației*” lăudate de A. Becker, tot acest galimatias tautologic — ca și frazele următoare și multe altele, pe care, ca să-l cruțăm pe cititor, nu le mai cităm, — ar fi rămas pentru noi, desigur, o carte cu șapte peceți, dacă *țelurile practice* urmărite de profet nu ne-ar oferi o *cheie* pentru dezlegarea ei. Totul va deveni îndată cît se poate de limpede.

„Valoarea — își continuă profeția d-l Kuhlmann — se determină singură după *nevoia tuturor*” (?) „În *valoare* este întotdeauna cuprinsă munca fiecăruia, și în schimbul ei” (?) „el își poate procura tot ce-i dorește inima”.

„Da, prietenii mei — citim la pag. 39 —, societatea oamenilor adevărați consideră întotdeauna că *viața* este o *școală de autoeducare*. Și în *același timp vrea să fie fericită*. Dar aceasta” (?) „trebuie să apară și să devină vizibilă” (?), „altfel nu este” (?) „*posibilă*”.

Ce vrea d-l Georg Kuhlmann din Holstein să spună cînd afirmă că „*aceasta*” (*viața ? sau fericirea ?*) trebuie „să apară” și „să devină vizibilă”, fiindcă altfel nu este „*posibilă*”, că „munca” ar fi „cuprinsă” în „*valoare*” și că în schimbul ei (a cui ?) ne-am putea procura tot ce ne dorește inima, în

sfârșit că „valoarea” se determină singură după „nevoi” : toate acestea sînt de neînțeles dacă nu avem în vedere *miezul principal* al întregii revelații, adică *miezul ei practic*.

Să încercăm deci să dăm o explicație practică.

După cum aflăm de la August Becker, sfîntul Georg Kuhlmann din Holstein n-a avut noroc în patria sa. El s-a dus în Elveția, și acolo a găsit o „lume” cu totul „nouă” : asociațiile comuniste ale meseriașilor germani. Lucrul acesta i-a convenit de minune și de aceea a început imediat să se adapteze la comunism și la comuniști. După cum ne relatează August Becker, el „s-a străduit necontenit să-și *perfeccioneze* învățătura și să o *ridice* la *înălțimea* mării epoci”, adică printre comuniști el a căutat, ad majorem Dei gloriam *, să devină comunist. Pînă aici totul a mers foarte bine.

Dar unul din principiile esențiale ale comunismului, prin care acesta din urmă se deosebește de orice socialism reacționar, constă în convingerea empirică, întemeiată pe studierea naturii omului, că deosebiri de *creier* și de capacități intelectuale nu atrag după ele deosebiri de *stomac* și de *nevoi* fizice ; de aici urmează că propoziția falsă, întemeiată pe rînduiri noastre actuale : „fiecăruia după capacitățile sale”, în măsura în care se referă la consum în înțelesul îngust al cuvîntului, trebuie să se transforme în propoziția : „*fiecăruia după nevoile sale*”, cu alte cuvinte : *deosebirea* de activitate, de muncă, nu atrage după sine nici o *inegalitate*, nici un *privilegiu* în ceea ce privește posesiunea și consumul.

Cu așa ceva nu se putea împăca profetul nostru, căci năzuința de a fi privilegiat, de a fi deosebit de ceilalți, de a fi un ales este tocmai ceea ce-l *măgulește* pe profet. „Dar aceasta trebuie să apară și să devină vizibilă, altfel nu este posibilă”. Fără privilegiu practice, fără o *măgulire sensibilă*, profetul n-ar mai fi profet, n-ar mai fi în *practică* un om al lui Dumnezeu, ci numai în *teorie*, adică ar fi un *filozof*. De aceea profetul trebuie să-i facă pe comuniști să înțeleagă că deosebirile de *activitate*, de *muncă*, atrag după sine deosebiri de *valoare*, deosebiri în ceea ce privește *fericirea* (sau în ceea ce privește consumul, cîștigul, plăcerea, care sînt unul și același lucru), și cum fiecare își determină singur atît *fericirea* cît și *munca* sa, rezultă că *el*, profetul — și tocmai acesta

* — spre cea mai mare glorie a lui Dumnezeu. — *Vota Trad.*

este sensul practic al revelației — merită o *viață mai bună* decît *meseriașul de rînd* *.

Acum toate locurile obscure din cartea profetului nostru devin clare : că „posesiunea” și „consumul” fiecărui individ sînt în funcție de „munca” lui ; că „munca” omului este măsura „nevoilor” sale ; că deci fiecare primește „valoarea” muncii sale ; că „valoarea” se determină *singură* după „nevoi” ; că munca fiecăruia este „cuprinsă” în valoare și că în schimbul ei fiecare poate să-și procure tot ce-i dorește „inima” ; că, în sfîrșit, „fericirea” omului ales trebuie „să apară și să devină vizibilă”, pentru că altfel nu este „posibilă”. Toate aceste absurdități devin acum explicabile.

Nu știm cît de departe merg în realitate pretențiile practice ale doctorului Kuhlmann față de meseriași. Dar știm că doctrina lui este dogma fundamentală a tuturor celor care aspiră la dominație spirituală și laică, vîlul mistic al oricărei fățarnice sete de plăcere, scuza tuturor josniciilor și izvorul multor aberații.

Trebuie să arătăm de asemenea cititorului calea care, după cum ne asigură d-l Georg Kuhlmann din Holstein, „duce de la acest prezent plin de suferințe la un viitor plin de bucurii”. Această cale este plăcută și plină de desfătări, asemenea unei zile de primăvară într-o livadă înflorită sau asemenea unei livezi înflorite într-o zi de primăvară.

„Dulce și liniștită vine primăvara — la atingerea ei caldă se deschid bobocii — bobocii devin flori — ea cheamă ciocirlița și privighetoarea — și trezește greierul din iarbă. Să vină dar, ca primăvara, lumea cea nouă” (pag. 114 și urm.).

Profetul zugrăvește în culori cu adevărat idilice trecerea de la actuala stare de izolare socială la comunitate. Și așa cum transformă societatea reală într-o „societate de idei”, pentru ca apoi, „călăuzit de propria lui idee, să poată cutreiera această societate și contempla totul în modul cel mai amănunțit, așa cum o cere vremea sa”, tot astfel transformă el adevărata mișcare socială — care în toate țările civilizate se și anunță ca precursora a unei cumplite răsturnări sociale — într-o *trecere pașnică, idilică* spre o *viață tihnită și confortabilă*, în cadrul căreia toți bogații și stăpîinii lumii vor putea să doarmă *foarte liniștiți*. Pentru idealități, *realitatea* se rezumă la *abstracțiunile teoretice* ale evenimentelor reale, la semnele lor ideale, în timp ce *evenimen-*

* Într-o conferință care n-a fost tipărită profetul a exprimat de altfel *cît se poate de limpede* acest lucru.

tele reale nu sint decît „semne care vestesc că lumea veche se îndreaptă spre pieire”.

„De ce Vă agățați cu atita desperare de fenomenele zilei” — rostește profetul cu glas tunător la pag. 118 — „de aceste fenomene care nu sint decît semne ce vestesc că lumea veche se îndreaptă spre pieire, și de ce Vă cheltuiți degeaba forțele în încercări care nu pot împlini nădejdele și năzuințele Voastre?”

„Să nu dărîmați și să nu distrugeți cele ce Vă stau în cale, ci să le ocoliți și să le părăsiți. Iar dacă le Veți ocoli și le Veți părăsi, atunci ele vor dispărea de la sine, căci nu vor mai avea hrană”.

„Dacă Veți căuta adevărul și Veți răspîndi lumina, minciuna și in-tunericul vor dispărea din mijlocul Vostru” (pag. 116).

„Mulți însă vor zice: «Cum putem noi întemeia o viață nouă atita vreme cît mai dăinuie vechea ordine, care ne împiedică să facem acest lucru? Nu trebuie s-o distrugem pe ea mai întii?» — «Nicidecum» — răspunde cel mai înțelept, cel mai virtuos și cel mai fericit dintre oameni. — «Dacă împreună cu alți oameni locuiți într-o casă care s-a dărăpănat și care a devenit prea strîmtă și incomodă pentru Voi, și dacă vecinii Voștri vor să rămînă în această casă, nu o Veți dărîma și nu Veți rămîne să trăiți sub cerul liber, ci mai întii Vă Veți construi una nouă și Vă Veți muta în ea atunci cînd va fi gata, lăsînd casa veche în voia soartei» (pag. 120).

În continuare profetul înșiră pe două pagini tot felul de reguli care arată oamenilor cum ar putea ei să se strecoare în lumea nouă. Pe urmă el devine belicos.

„Dar nu e de ajuns să Vă uniți și să renunțați la lumea veche. Va trebui să luați și armele, ca să luptați împotriva ei și să extindeți și să întăriți împărăția Voastră, dar nu prin violență, ci prin metoda convingerii libere”.

Dar dacă va trebui *totuși* să luați o sabie *reală* în mînă și să vă riscați viața *reală* pentru „a cuceri cu forța împărăția cerului”, profetul făgăduiește oștirii sale sfinte o nemurire ru-sească (rușii cred că cei uciși în război de mîna dușmanului vor reînvia pe meleagurile unde au trăit):

„Iar cei care vor cădea pe drum vor renaște și vor înflori și mai minunat decît înainte, De aceea” (de aceea!) „nu tremurați pentru viețile Voastre și nu Vă temeți de moarte” (pag. 129).

Așadar, își liniștește profetul oștirea sfîntă, chiar atunci cînd Veți lupta cu arme *reale* nu va trebui să vă primejduiți viața cu *adevărat*, ci numai în *aparență*.

Învățătura profetului este *liniștitoare* în toate *privințele* și, judecînd după aceste mostre din sfința sa scriptură, nu este de mirare că această învățătură a fost primită favorabil de unii *molii blajini*.

A n e x e

Karl Marx

[Teze despre Feuerbach ¹]

1. ad Feuerbach

1

Principala lipsă a oricărui materialism de pînă acum (inclusiv materialismul lui Feuerbach) este că obiectul, realitatea, sensibilul este luat numai sub forma *obiectului* sau a *contemplării*, și nu ca *activitate omenească sensibilă*, ca *practică*, deci nu subiectiv. De aceea latura *activă* a fost dezvoltată abstract nu de materialism, ci de idealism, care, firește, nu cunoaște activitatea reală, sensibilă ca atare. Feuerbach vede obiecte sensibile, realmente deosebite de obiectele gîndite; dar activitatea omenească el nu o ia ca activitate *obiectivă*. De aceea, în „Esența creștinismului”, el consideră ca activitate autentic omenească numai activitatea teoretică, în timp ce practica este luată și fixată numai în forma ei de manifestare murdară-mercantilă. De aceea el nu înțelege însemnătatea activității „revoluționare”, a activității „practic-critice”.

2

Problema dacă gîndirea omenească ajunge la adevărul obiectiv nu este o problemă teoretică, ci una *practică*. În practică, omul trebuie să dovedească adevărul, adică forța și caracterul real, netranscendent al gîndirii sale. Controversa în jurul realității sau nerealității gîndirii care se rupe de practică este o chestiune pur *scolastică*.

3

Teoria materialistă după care împrejurările și educația se schimbă uită că împrejurările sînt schimbate de oameni și că educatorul însuși trebuie să fie educat. De aceea teoria aceasta

trebuie să discearnă două părți în societate, dintre care una se ridică deasupra societății.

Coincidența dintre schimbarea împrejurărilor și schimbarea activității omenești sau propria schimbare nu poate fi privită și înțeleasă în mod rațional decît ca *practică revoluționară*.

4

Feuerbach pornește de la faptul autoînstrăinării religioase, al dedublării lumii într-o lume religioasă și una profană. El se limitează să reducă lumea religioasă la fundamentul ei profan. Împrejurarea că fundamentul profan se desprinde de sine însuși și se transpune în nori ca o împărăție independentă nu poate fi însă explicată decît prin faptul că acest fundament profan este în sine scindat și contradictoriu. Prin urmare, acest fundament profan trebuie înțeles atît în sine, în contradicția lui, cît și revoluționat în practică. Prin urmare, după ce, de pildă, dezlegarea misterului familiei sfinte a fost găsită în familia pămîntescă, aceasta din urmă trebuie ea însăși să fie nimicită teoretic și practic.

5

Nemulțumit cu *gîndirea abstractă*, Feuerbach recurge la *contemplare* ; dar el nu privește sensibilul ca activitate umană *practică*, sensibilă.

6

Feuerbach reduce esența religioasă la esența *umană*. Dar esența umană nu este o abstracție inerentă individului izolat. În realitatea ei, ea este ansamblul relațiilor sociale.

De aceea Feuerbach, care nu se ocupă de critica acestei esențe reale, este nevoit :

1) să facă abstracție de mersul istoriei, să considere sentimentul (*Gemüt*) religios în mod izolat și să presupună un individ uman *izolat*-abstract ;

2) de aceea esența umană nu poate să fie privită decît ca „specie”, ca generalitate lăuntrică, mută, care unește numai prin legături *naturale* mulțimea indivizilor.

7

De aceea Feuerbach nu vede că „sentimentul religios” este el însuși un produs social și că individul abstract analizat de el aparține unei forme sociale determinate.

8

Viață socială este, în fond, *practică*. Toate misterele care duc teoria spre misticism își găsesc dezlegarea rațională în practica omenească și în înțelegerea acestei practici.

9

Punctul cel mai înalt la care poate ajunge materialismul contemplativ, adică materialismul care nu concepe lumea sensibilă ca activitate practică, este contemplarea individului izolat și a societății civile.

10

Punctul de vedere al vechiului materialism este societatea civilă ; punctul de vedere al noului materialism este societatea omenească, sau omenirea socială.

11

Filozofii nu au făcut decît să *interpreteze* lumea în diferite moduri ; important este însă de a o *schimba*.

Se tipăresc după textul publicat
de Institutul Marx-Engels-Lenin,
Moscova, 1932

Scrise în primăvara anului 1845

[Marx despre atitudinea sa față de Hegel
și față de Feuerbach *]

Construcția hegeliană a fenomenologiei

1. Conștiință de sine în locul omului. Subiect-obiect.
2. *Deosebiri* dintre lucruri sînt lipsite de importanță, deoarece substanța ca autodiferențiere sau deoarece autodiferențierea, distingerea, activitatea intelectului este considerată ca fiind esențială. De aceea, în cadrul expunerii speculative, Hegel a făcut distincții (Distinktionen) reale care se zisează lucrul însuși.
3. Suprimarea *înstrăinării* identificată cu suprimarea *caracterului de lucru (Gegenständlichkeit)* (o parte care a fost dezvoltată mai ales de Feuerbach).
4. *Suprimarea* obiectului reprezentat, a obiectului ca obiect al conștiinței, identificată cu suprimarea *obiectului real*, cu *acțiunea sensibilă*, deosebită de gîndire, cu *practica* și cu *activitatea reală*. (Urmează să mai fie dezvoltată).

Se tipărește după textul publicat
de Institutul Marx-Engels-Lenin,
Moscova, 1932

* Aceste notițe se găsesc la pag. 16 a caietului de însemnări al lui Marx cuprinzînd cele 11 teze „1. ad Feuerbach”. — *Nota Red.*

Karl Marx

[Societatea civilă
și revoluția comunistă*]

1. *Originea statului modern, sau revoluția franceză.*
Supraaprecierea de sine a politicului — confundarea cu statul antic. Atitudinea revoluționarilor față de societatea civilă. Dedublarea tuturor elementelor în elemente ale societății civile și viață de stat.
2. *Proclamarea drepturilor omului și constituirea statului.* Libertatea individuală și forța publică.
Libertate, egalitate și unitate. Suveranitatea poporului.
3. *Statul și societatea civilă.*
4. *Statul reprezentativ și carta.*
Statul reprezentativ constituțional, statul reprezentativ democratic.
5. *Separția puterilor.* Putere legislativă și putere executivă.
6. *Puterea legislativă și corpurile legiuitoare.* Cluburi politice.
7. *Puterea executivă.* Centralizare și ierarhie. Centralizare și civilizație politică. Sistemul federativ și industrialismul.
Administrația de stat și administrația municipală.
- 8'. *Puterea judecătorească și dreptul.*
- 8''. *Naționalitatea și poporul.*
- 9'. *Partidele politice.*
- 9''. *Dreptul de vot, lupta pentru suprimarea statului și a societății civile.*

Se tipărește după textul publicat
de Institutul Marx-Engels-Lenin,
Moscova, 1932

* Aceste notițe se găsesc la pag. 23 și 22 ale caietului de însemnări al lui Marx cuprinzând cele 11 teze „1. ad Feuerbach”. — Nota Red.

Karl Marx

[Despre Feuerbach *]

Egoistul divin în opoziție cu omul egoist.

*Eroarea care a existat în timpul revoluției în ceea ce privește
statul antic.*

„Conceptul” și „substanța”.

Revoluția = originea statului modern.

Se tipărește după textul publicat
de Institutul Marx-Engels-Lenin,
Moscova, 1932

* Aceste notițe se găsesc la pag. [51] a caietului de însemnări al lui Marx, înaintea celor 11 teze „1. ad Feuerbach”. — *Nota Red.*

Karl Marx

[Din I. Feuerbach *]

Influența diviziunii muncii asupra științei.

Ce este în stat, în drept, în morală etc. *represiunea*.

[În] lege burghezii trebuie să-și dea o expresie generală, trebuie tocmai pentru că stăpinesc ca clasă **.

Științele naturii și istoria.

Nu există o istorie a politicii, a dreptului, a științei etc., o istorie a artei, a religiei etc.

— — —

De ce așază ideologii toate lucrurile cu capul în jos.

Clerici, juriști, oameni politici.

Juriști, oameni politici (oameni de stat în general), moralști, clerici.

Cu privire la această subdiviziune ideologică în cadrul unei clase, 1) *prin diviziunea muncii profesiunea devine de sine stătătoare*; fiecare consideră că profesiunea sa este cea adevărată. Despre raportul existent între profesiunea lor și realitate ei își fac iluzii în mod cu atât mai necesar cu cât acest lucru este condiționat prin însăși natura profesiei. În domeniul dreptului, al politicii etc., relațiile, oglindite în conștiință, devin noțiuni; cum ei nu depășesc aceste relații, și noțiunile acestor relații sînt în capul lor noțiuni fixe. Judecătorul, de pildă, aplică codul; de aceea pentru el legislația este adevărata forță motrice. Respect față de marfa lor; deoarece profesiunea lor are de-a face cu generalul.

* Aceste notițe se găsesc pe ultimele două pagini ale manuscrisului „I. Feuerbach”. — *Nota Red.*

** [Notă marginală a lui Marx:] „Comunității” („Gemeinwesen”), așa cum apare în statul antic, în feudalism, în monarhia absolută, acestei legături îi corespund mai ales ideile religioase (catolice).

Ideea de drept. Ideea de stat. În conștiința comună lucrurile sînt așezate cu capul în jos. — — —

Religia este din capul locului conștiința transcendenței, conștiință care se naște dintr-o necesitate reală.

Această idee trebuie exprimată în termeni mai populari. — — —

Tradiție, pentru drept, religie etc.

Indivizii au pornit întotdeauna de la ei înșiși, pornesc întotdeauna de la ei înșiși. Relațiile lor sînt relații ale procesului lor real de viață. Cum se face că aceste relații devin de sine stătătoare față de ei, că forțele proprii lor vieți se transformă în forțe care îi domină?

Într-un cuvînt: *diviziunea muncii*, a cărei treaptă depinde de dezvoltarea forței productive din momentul respectiv.

Proprietatea comunității

Proprietate funciară, feudală, modernă.

Proprietatea legată de existența stărilor sociale. Proprietate manufacturieră, capital industrial.

Se tipărește după textul publicat
de Institutul Marx-Engels-Lenin,
Moscova, 1932

Friedrich Engels

Feuerbach

a) Întreaga filozofie a lui Feuerbach se reduce la 1) filozofia naturii — adorație pasivă, ingenunchere extaziată în fața măreției și atotputerniciei naturii. 2) Antropologie, și anume α) fiziologie, unde nu se spune nimic nou față de ceea ce au spus materialiștii despre unitatea dintre trup și suflet, dar ceea ce se spune nu are un caracter atât de mecanicist ; în schimb e ceva mai transcendent. β) Psihologie, care se reduce la ditirambe înaripate pe tema iubirii, la ceva asemănător cu cultul naturii ; încolo nimic nou. 3) Morală, cerința de a corespunde noțiunii de „om”, impuissance mise en action *. Comp. § 54, pag. 81 : „Atitudinea etică și rațională a omului față de stomacul său constă în a-l trata pe acesta nu ca pe o entitate animalică, ci ca pe o entitate omenească”. § 61 : „Omul... ca ființă morală” și pologhiia despre moralitate în „Esența creștinismului”.

b) Faptul că în stadiul actual de dezvoltare oamenii își pot satisface nevoile numai în cadrul societății, că în general, chiar de la început, de când există ei, oamenii au avut nevoie unul de altul și că numai astfel și-au putut dezvolta nevoile și aptitudinile etc., faptul că au intrat în relații unii cu alții, este exprimat de Feuerbach în sensul că

„omul pentru sine, luat aparte, nu are în sine esența omului” ; „esența omului este cuprinsă numai în comunitate, în unitatea omului cu omul, unitate care însă se sprijină numai pe realitatea deosebirii dintre Eu și Tu. — Omul pentru sine este om (în sensul comun), omul împreună cu omul — unitatea dintre Eu și Tu — este Dumnezeu”

(adică om într-un sens mai înalt), § 61, 62, pag. 83.

* — neputință pusă în acțiune. — Nota Trad.

Filozofia merge pînă acolo încît prezintă drept cel mai grandios rezultat obținut de ea la capătul întregii sale cariere, faptul banal al necesității relațiilor dintre oameni, fapt care de altfel decurge din însăși deosebirea dintre sexe și fără a cărui cunoaștere nu ar fi fost posibilă zămisirea celei de-a doua generații de oameni, care a existat totuși. Și mai ales prezentarea lui sub forma misterioasă a „unității dintre Eu și Tu”. Această frază nici nu ar fi fost posibilă dacă Feuerbach nu s-ar fi gîndit la actul sexual, la actul împerecherii, la comunitatea (Gemeinschaft) dintre Eu și Tu * κατ' ἐξόχην **. Și în măsura în care comunitatea sa devine *practică*, ea se limitează la actul sexual și la realizarea unei înțelegeri asupra unor idei și probleme filozofice, la „adevărata dialectică” (§ 64), dialogul, la „zămisirea omului, atît a celui spiritual cît și a celui fizic” (pag. 67). Despre ceea ce face pe urmă acest om „zămislit” nu ni se spune decît că „zămislește” din nou, „spiritualicește” și „fizicește”, „oameni”. Feuerbach nici nu cunoaște decît raportul între *doi*,

„adevărul că nici o ființă pentru sine nu este o ființă adevărată, desăvîrșită, absolută, și că numai legătura, unitatea a două ființe de aceeași esență reprezintă adevărul și desăvîrșirea” (pag. 83, 84).

c) Începutul „Filozofiei viitorului” arată de îndată deosebirea dintre noi și el :

§ 1 : „Sarcina epocii moderne a fost de a pune realitatea la baza lui dumnezeu și de a-l umaniza, de a transforma și a dizolva teologia în antropologie”. Comp. „Negarea teologiei este *esența* epocii moderne”. „Filozofia viitorului” (pag. 23).

d) Deosebirea pe care o face Feuerbach între catolicism și protestantism în § 2 : catolicismul este „teologia” „care se ocupă de ceea ce este dumnezeu în sine însuși”, el are „o tendință speculativă și contemplativă” ; protestantismul nu e decît simplă hristologie care lasă pe dumnezeu pe seama lui, lasă filozofiei speculația și contemplația, și nu este altceva decît o diviziune a muncii, născută dintr-o nevoie corespunzătoare unei științe încă nedezvoltate. Prin această simplă

* Deoarece omul ca *atare* = cap + inimă, și cum este nevoie de doi pentru a reprezenta omul ca *atare*, în relațiile lor unul reprezintă *capul*, iar celălalt *inima* — *bărbatul* și *semeia*. Altfel nu este de înțeles de ce *doi* ar fi mai umani decît unul. Individul saint-simonist.

** — prin excelență. — *Nota Trad.*

nevoie în cadrul teologiei explică Feuerbach protestantismul, la care se adaugă apoi în mod firesc o istorie de sine stătătoare a filozofiei.

e) „Existența nu este o noțiune generală, separabilă de lucruri. Ea este una cu ceea ce există... Existența este afirmarea esenței (Position des Wesens). Ceea ce este esența mea este existența mea. Peștele există în apă, dar nu poți separa esența lui de această existență. Însăși limba identifică pe Sein (existența) cu Wesen (esența). Numai în viața omească existența se separă de esență, dar numai în cazuri anormale, nenorocite; se întâmplă ca omul să nu-și aibă esența acolo unde își are existența, dar tocmai de aceea el nu este cu adevărat, adică nu este cu sufletul acolo unde se află în realitate cu trupul. Numai acolo unde este inima ta, acolo ești Tu. Dar, cu excepția cazurilor nefirești, toate lucrurile sînt ceea ce le place să fie și acolo unde le place să fie” (pag. 47).

Frumoasă apologie a stărilor existente. Cu excepția cazurilor nefirești, a puținelor cazuri anormale, îți place să fii la vârsta de 7 ani paznic într-o mină de cărbuni, să stai 14 ore singur în întuneric, și pentru că aceasta este existența Ta, este și esența Ta; după cum îți place să fii piecer la un selector²⁰¹. Este „esența” Ta să fii subordonat unei ramuri de muncă * (comp. „Esența credinței”, pag. 11), „foame nesatisfăcută”, această [...]

f) § 48, pag. 73. „Mijlocul de a reuni fără contradicție în una și aceeași ființă determinări opuse sau contradictorii este numai timpul. Cel puțin așa se întâmplă la ființa vie. Numai astfel iese la iveală, de pildă la om, contradicția că mă stăpînește și îmi umple ființa cînd cutare determinare, cutare intenție, cînd o determinare cu totul diferită, de-a dreptul opusă”.

Feuerbach numește aceasta 1) o contradicție, 2) o reunire de contradicții, și 3) că timpul trebuie s-o facă. Ce-i drept, timpul „împlinit”, dar totuși timpul, și nu ceea ce se întâmplă în el. Această propoziție înseamnă că numai în timp este posibilă o schimbare.

Se tipărește după textul publicat de Institutul Marx-Engels-Lenin, Moscova. 1932

* Aici este dezvoltată pînă la capăt ideea a cărei expunere este întreruptă la pag. 43 a volumului de față datorită unei lacune în manuscris. — Nota Red.

Adnotări și indici

Adnotări

1 „Tezele despre Feuerbach” au fost scrise de Marx în primăvara anului 1845, la Bruxelles, și sînt cuprinse în caietul său de însemnări din 1844—1847 sub titlul „1. ad Feuerbach”. Sub titlul „Marx despre Feuerbach”, ele au fost publicate pentru prima oară de Engels în 1888, și anume ca anexă la ediția separată revăzută a lucrării sale „Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane”; tot acolo este arătat unde și cînd au fost scrise aceste teze. Editîndu-le în 1888, Engels a făcut în textul lor unele modificări de ordin redacțional, pentru a face mai accesibile cititorului aceste însemnări „care au fost scrise la repezeală și nu erau nicidecum destinate tiparului. Ele au totuși o valoare de neprețuit, fiind primul document care conține germeul genial al noii concepții despre lume” (Engels).

În volumul de față, la începutul lui, se publică textul tezelor așa cum au fost publicate de Engels în 1888, adăugîndu-se sublinierile și ghilimelele care lipseau în ediția din 1888, dar care există în manuscrisul lui Marx. La sfîrșitul volumului, în „Anexe”, se publică traducerea textului tezelor așa cum au fost formulate de Marx. Titlul „Teze despre Feuerbach” a fost dat de Institutul de marxism-leninism de pe lingă C.C. al P.C.U.S., în concordanță cu prefața lui Engels la lucrarea sa „Ludwig Feuerbach”. — 5, 575.

2 „Ideologia germană. Critica filozofiei germane contemporane în persoana reprezentanților ei Feuerbach, B. Bauer și Stirner și a socialismului german în persoana diferiților lui profeți” este o lucrare comună a lui Karl Marx și Friedrich Engels, scrisă în anii 1845—1846.

În primăvara anului 1845, Marx și Engels au hotărît să scrie împreună această carte, iar în septembrie 1845 au început să lucreze în mod asiduu la ea. Manuscrisul cuprindea circa 50 de coli de tipar și era format din două volume, dintre care primul conținea în esență formularea tezelor fundamentale ale materialismului istoric și critica concepțiilor filozofice ale lui Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer și Max Stirner, iar cel de-al doilea critica concepțiilor diferiților reprezentanți ai „adevăratului socialism”.

În linii generale, lucrarea „Ideologia germană” a fost terminată în vara anului 1846. Pînă atunci fusese scrisă cea mai mare parte a volumului I, și anume capitolele consacrate criticii concepțiilor lui Bruno Bauer și ale lui Max Stirner („Conciliul de la Leipzig”), precum și cea mai mare parte a volumului al II-lea. La prima secțiune a volumului I (critica concepțiilor lui Ludwig Feuerbach), ei au con-

tinuat să lucreze și în a doua jumătate a anului 1846, fără însă a o termina.

La începutul lunii mai 1846, cea mai mare parte a manuscrisului volumului I a fost trimisă lui Joseph Weydemeyer la Schildesche, în Westfalia. Weydemeyer urma să pregătească editarea lucrării cu sprijinul financiar promis de doi editori din partea locului: „adevarații socialiști” Julius Meyer și Rudolph Rempel. După ce însă cea mai mare parte a manuscrisului volumului al II-lea a sosit în Westfalia, într-o scrisoare adresată lui Marx la 13 iulie 1846 Meyer și Rempel refuzară să finanțeze editarea „Ideologiei germane”. În anii 1846—1847 Marx și Engels au întreprins numeroase încercări de a găsi un editor pentru lucrarea lor. Dar din cauza dificultăților pe care le-au întâmpinat din partea poliției și în urma refuzului constant din partea editorilor, care simpatizau cu reprezentanții curentelor combătute de Marx și Engels, încercările lor au rămas fără rezultat.

În timpul vieții lui Marx și Engels a fost publicat un singur capitol din această lucrare, și anume capitolul al IV-lea al volumului al II-lea, care a apărut în revista „Das Westphälische Dampfboot” (august—septembrie 1847).

Cîteva pagini din capitolul al II-lea al volumului I al „Ideologiei germane” coincid aproape textual cu o notă anonimă publicată în nr. VII al revistei „Gesellschaftsspiegel” (ianuarie 1846; rubrica „Știri și note”, pag. 6—8) și datată „Bruxelles, 20 noiembrie”.

În nr. VI al revistei „Gesellschaftsspiegel” (rubrica „Știri și note”, pag. 93—96) a fost publicată o notă anonimă care, pe alocuri, în a doua jumătate a ei, coincide aproape textual cu capitolul al V-lea al volumului al II-lea al „Ideologiei germane”.

Titlul lucrării și titlurile volumelor I și II nu s-au păstrat în manuscris. Ele au fost introduse pe baza articolului lui K. Marx „Însemnări împotriva lui Grün”, publicat în „Trier'sche Zeitung” din 9 aprilie 1847.

Stabilirea titlurilor și așezarea materialului în capitolul „Feuerbach” s-au făcut pe baza însemnărilor făcute de Marx și Engels pe marginile manuscrisului.

Împărțirea capitolului „Sfântul Max” în două părți — „1. Unicul și proprietatea sa” și „2. Comentariu apologetic” — s-a făcut pornind de la indicațiile date de autori la începutul capitolului și avînd în vedere întregul său conținut (în manuscris: „7. Comentariu apologetic”).

Capitolele al II-lea și al III-lea din volumul al II-lea al „Ideologiei germane” nu există în manuscris. — 9, 572.

- 3 *Diadohii* — generalii lui Alexandru Macedon, care după moartea acestuia au dus între ei o luptă înverșunată pentru putere. În cursul acestei lupte (sfîrșitul secolului al IV-lea — începutul secolului al III-lea î.e.n.), monarhia lui Alexandru, care nu a fost decît o uniune militar-administrativă lipsită de trăinicie, s-a destrămat, dînd naștere unui șir de state separate. — 17.
- 4 Termenul „*Verkehr*” are în „Ideologia germană” un conținut foarte larg. Acest termen cuprinde relațiile materiale și spirituale existente între indivizi, între grupuri sociale și între diverse țări. În această lucrare, Marx și Engels arată că relațiile materiale, și înainte de toate

relațiile în care intră oamenii în procesul de producție, constituie baza tuturor celorlalte relații.

În termenii „Verkehrsform“, „Verkehrsweise“ și „Verkehrsverhältnisse“, folosiți în „Ideologia germană“, își găsește expresia noțiunea „Produktionsverhältnisse“ („relații de producție“), care se cristalizează pe vremea aceea în concepția lui Marx și Engels. — 21.

5 Termenul „*Stamm*“, care în „Ideologia germană“ se traduce prin „trib“, a avut în știința istoriei pe vremea aceea — deceniul al 5-lea al secolului al XIX-lea — o semnificație mai largă decât cea de astăzi. El desemna o comunitate de oameni care descind de la unul și același strămoș și îngloba noțiunile moderne de „gintă“ („Gens“) și „trib“ („*Stamm*“). Pentru prima oară aceste noțiuni au fost definite cu precizie de Lewis Henry Morgan în lucrarea sa „*Ancient Society*“ (1877), arătându-se totodată deosebirea dintre ele. În această lucrare, care este principala sa operă, eminentul etnograf și istoric american a arătat pentru prima oară însemnătatea ginte și a celelalte fundamentale a orînduirii comunei primitive, creîndu-se astfel o bază științifică pentru întreaga istorie a comunei primitive. Generalizînd rezultatele cercetărilor întreprinse de Morgan, Engels a examinat sub toate aspectele conținutul noțiunilor „gintă“ și „trib“ în lucrarea sa „*Originea familiei, a proprietății private și a statului*“ (1884). — 22.

6 Legea agrară a tribunilor poporului roman Liciniu și Sextiu, adoptată în anul 367 î.e.n. în urma luptei dintre plebei și patricieni, interzicea cetățenilor romani să posede mai mult de 500 de jugăre de pământ (circa 125 ha) din fondul funciar al statului (ager publicus). După anul 367 î.e.n., cererile plebeilor au fost satisfăcute, dîndu-li-se pământ în teritoriile cucerite în urma campaniilor militare. — 24, 370.

7 *Empiriști* — adepți ai empirismului, doctrină filozofică care, sprijinindu-se pe experiență, consideră „datele“ senzoriale ca singura sursă a cunoașterii. Empirismul *idealist* (Berkeley, Hume, Mach, Avenarius, Bogdanov și alții), în opoziție cu empirismul *materialist* (Bacon, Hobbes, Locke, materialiștii francezi din secolul al XVIII-lea), neagă că la baza experienței se află natura (cognoscibilă). Materialismul dialectic respinge empirismul idealist și consideră că baza de plecare a empirismului materialist este în esență justă. Empirismul materialist a fost reprezentat mai cu seamă de forțele progresiste ale burgheziei în ascensiune. „Pentru a înțelege trebuie să începi să studiezi în mod empiric și să te ridici de la empiric la general“ (Lenin). — 27, 134.

8 „*Deutsch-Französische Jahrbücher*“ (Analele germano-franceze) au apărut la Paris, în limba germană, sub redacția lui Karl Marx și a lui Arnold Ruge. A apărut numai primul număr, dublu, în februarie 1844, în care s-au publicat lucrările lui Karl Marx „Contribuții la problema evreiască“ și „Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere“, precum și lucrările lui Friedrich Engels „Schiță a unei critici a economiei politice“ și „Situația Angliei. «Past and Present» by Thomas Carlyle, Londra, 1843“ (vezi ediția de față, vol. 1). Aceste lucrări marchează trecerea definitivă a lui Marx și Engels pe pozițiile materialismului și ale comunismului. Încetarea apariției acestei reviste se datorește în special divergențelor principale dintre Marx și burghezul radical Ruge.

Friedrich Engels și Karl Marx: „*Sfinta familie*, sau critica criticii critice. Împotriva lui Bruno Bauer & Co.”, Frankfurt pe Main, 1845 (vezi ediția de față, vol. 2). — 34.

- 9 Concluzia că numai o revoluție proletară înfăptuită simultan în țările capitaliste înaintate ar putea să fie o revoluție victorioasă și că deci victoria ei într-o singură țară ar fi imposibilă, concluzie care și-a găsit formularea definitivă în lucrarea lui Engels „Principiile comunismului” (1847), a fost justă pentru perioada capitalismului premonopolist.

În noile condiții istorice, V. I. Lenin, plecând de la legea inegalității dezvoltării economice și politice a capitalismului în epoca imperialismului, lege descoperită de el, a ajuns la o concluzie nouă, și anume că victoria revoluției socialiste este posibilă la început în câteva țări sau chiar într-o singură țară și că nu este posibilă victoria simultană a revoluției în toate țările sau în cea mai mare parte a lor.

Această nouă concluzie a fost formulată pentru prima oară de V. I. Lenin în articolul său „În jurul lozincii Statelor Unite ale Europei” (vezi V. I. Lenin, Opere, vol. 21, E.S.P.L.P. 1955, pag. 333—337). — 36.

- 10 „*Hallische Jahrbücher*” și „*Deutsche Jahrbücher*” — titlul prescurtat al unei reviste literare și filozofice a tinerilor hegelieni, care a apărut la Leipzig sub forma unor foi cotidiene din ianuarie 1838 până în iunie 1841, sub titlul „*Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*”, și din iulie 1841 până în ianuarie 1843, sub titlul „*Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*”. Până în iunie 1841 revista apărea sub redacția lui Arnold Ruge și Theodor Echtermeyer la Halle, iar începând din iulie 1841 sub redacția lui Arnold Ruge la Dresda. Mutarea sediului redacției din orașul prusian Halle (Saale) în Saxonia și schimbarea denumirii revistei au fost determinate de faptul că pe teritoriul Prusiei „*Hallische Jahrbücher*” era amenințată să fie interzisă. Dar, cu toate că și-a schimbat denumirea, revista a fost nevoită curînd să-și înceteze apariția. În ianuarie 1843 a fost interzisă de guvernul saxon și, printr-o decizie a Bundestagului, această interdicție a fost extinsă apoi asupra întregii Germanii. — 41.

- 11 Bruno Bauer, „*Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts*” (Istoria politicii, culturii și a iluminismului din secolul al XVIII-lea). — 42.

- 12 *Rheinlied* (Cîntul Rinului) — poezia „*Der deutsche Rhein*” (Rinul german), scrisă de poetul mic-burghez german Nicolaus Becker și larg folosită de naționaliști. Scrisă în 1840, ea a fost de mai multe ori pusă pe note în anii care au urmat. — 42.

- 13 Vezi articolul lui Ludwig Feuerbach „Despre «Esența creștinismului» în legătură cu «Unicul și proprietatea sa»”, apărut în „*Wigand's Vierteljahrsschrift*”, 1845, vol. 2.

„*Wigand's Vierteljahrsschrift*”, revistă filozofică a tinerilor hegelieni, editată în anii 1844—1845 la Leipzig de Otto Wigand. La această revistă au colaborat, printre alții, Bruno Bauer, Max Stirner și Ludwig Feuerbach. — 42.

- 14 Vezi articolul lui Bruno Bauer „Charakteristik Ludwig Feuerbachs” (Ludwig Feuerbach. Caracterizare), apărut în „Wigand's Vierteljahrsschrift”, 1845, vol. 3. — 44.
- 15 Parafrazat după „Faust” de Goethe, „Prolog im Himmel” (Prolog în cer). — 44.
- 16 *Sistemul continental* — blocada economică instituită de Napoleon I împotriva Angliei. După ce flota franceză fusese nimicită la Trafalgar de vase engleze, Napoleon încercă să înfringă Anglia prin mijloace economice. În decretul emis în acest scop la Berlin se spunea printre altele: „Insulele britanice se află sub blocadă... Comerțul cu insulele britanice și orice alte relații cu ele sînt interzise”. Acest decret a fost respectat de toți vasalii și aliații Franței. Blocada continentală a încetat după înfringerea lui Napoleon în Rusia. — 47.
- 17 *The Anti-Corn-Law League* (Liga împotriva legilor cerealelor) — ligă care lupta pentru libertatea comerțului, întemeiată în 1838 de către fabricanții Cobden și Bright din Manchester. Legile cerealelor, care îngreunau sau interziceau importul de cereale, fuseseră introduse în Anglia în interesul marilor proprietari de pământ (landlorzi). Revendicînd libertatea deplină a comerțului, liga a luptat pentru abrogarea legilor cerealelor, cu scopul de a obține astfel reducerea salariilor muncitorilor și slăbirea pozițiilor economice și politice ale aristocrației funciare. În lupta ei împotriva proprietarilor funciari, liga a încercat să folosească masele muncitorești, dar tocmai în acel timp muncitorii înaintați din Anglia pășiseră pe calea unei mișcări muncitorești de sine stătătoare, politicește cristalizată (cartismul, vezi adnotarea 94).
- Lupta dintre burghezia industrială și aristocrația funciară s-a încheiat în 1846 prin adoptarea legii cu privire la abrogarea legilor cerealelor; această lege mai prevedea menținerea temporară, pînă în 1849, a unor taxe vamale reduse asupra importului de cereale. După adoptarea legii din 1846, liga s-a dizolvat. — 51, 332, 365.
- 18 *Legile privitoare la navigație* — legi pentru reglementarea navigației, emise de Cromwell în 1651 și în mai multe rînduri modificate și completate ulterior; erau îndreptate în special împotriva comerțului de intermediere practicat de olandezi și aveau drept scop să consolideze dominația colonială a Angliei. Ele prevedeau că principalele mărfuri europene și toate mărfurile rusești și turcești care se importă în Anglia trebuie să fie transportate numai pe vase englezești sau pe vase aparținînd țării de origine; cabotajul de-a lungul coastelor Angliei era rezervat exclusiv vaselor engleze. Aceste legi au fost abrogate între anii 1793 și 1854. — 59.
- 19 *Taxele vamale diferențiale* grevează în mod diferit mărfuri de același gen după țara lor de origine; scopul acestor taxe este de a ocroti navigația, industria și comerțul țării respective. — 59.
- 20 Marx și Engels citează aici din „Lettre sur la Jalousie du Commerce” (Scrisoare despre rivalitatea care domnește în comerț) din cartea lui I. Pinto „Traité de la Circulation et du Credit” (Tratat despre circulație și credit), Amsterdam, 1771. — 60.

- 21 Marx și Engels au folosit traducerea franceză a lucrării lui Adam Smith „An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations” (Studiu asupra naturii și cauzelor avuției națiunilor). — 61.
- 22 *Amalfi* a fost în secolul al X-lea și al XI-lea un oraș comercial înfloritor. Dreptul maritim din Amalfi (Tabula Amalphytana) a fost în vigoare în toată Italia și a fost recunoscut de toate națiunile ale căror vase navigau pe marea Mediterană. — 65.
- 23 „*Marsilieza*”, „*Carmagnola*”, „*Ça ira*” — cîntece revoluționare din timpul revoluției burghize din Franța de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea. Ultimul cîntec avea următorul refren: „Ah! çà ira, çà ira, çà ira. Les aristocrates à la lanterne!”. — 72.
- 24 Jean-Jacques Rousseau, „*Du Contrat social*” (Contractul social). — 77.
- 25 *Conciliul de la Leipzig* — prin această denumire ironică Marx și Engels făceau aluzie la faptul că lucrările lui Bauer și ale lui Stirner, „părinții bisericii” criticați de ei, au fost editate de Wigand în orașul Leipzig. — 81.
- 26 „*Bătălia hunilor*” — cunoscut tablou al lui Wilhelm von Kaulbach, pictat în anii 1834—1837. Tabloul reprezintă bătălia dintre spiritele celor căzuți în luptă, bătălia care se desfășoară în văzduh deasupra cîmpului de luptă. Substratul istoric al acestui tablou îl constituie bătălia împotriva hunilor care a avut loc în anul 451 pe cîmpiile catalaunice. — 81.
- 27 „*Das Westphälische Dampfboot*”, revistă lunară, editată de „adevăratul socialist” Otto Lüning; a apărut din ianuarie 1845 pînă în decembrie 1846 la Bielefeld și din ianuarie 1847 pînă în martie 1848 la Paderborn. În cursul primului an (1845) de existență a acestei reviste a apărut anonim articolul „Sfînta familie, sau critica criticii critice, împotriva lui Bruno Bauer & Co., de F. Engels și K. Marx, Frankfurt, 1845”. — 82, 100.
- 28 Vezi articolul lui Max Stirner „*Recensenten Stirners*” (Recenzenții lui Stirner), apărut în „*Wigand's Vierteljahrsschrift*”, 1845, vol. 3. — 83.
- 29 *Santa Casa* (Casa sfîntă) — astfel era numită închisoarea închiziei la Madrid. — 83.
- 30 *Dottore Graziano* (doctorul Graziano) — personaj dintr-o comedie alegorică; tipul pseudosavantului, al pedantului. „*Dottore Graziano*” sau și „*Dottore Graziano al filozofiei germane*” — așa l-au numit pe Arnold Ruge în repetate rînduri Marx și Engels. — 83.
- 31 *Drept al doilea volum* al cărții lui B. Bauer „*Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*” (Cauza dreaptă a libertății și propria mea cauză) este taxat în mod ironic articolul lui Bruno Bauer „*Charakteristik Ludwig Feuerbachs*” (Ludwig Feuerbach. Caracterizare), apărut în „*Wigand's Vierteljahrsschrift*”, 1845, vol. 3. — 84.

- 32 Vezi articolul lui Bruno Bauer „Ludwig Feuerbach”, apărut în „Norddeutsche Blätter”, 1844, nr. IV.
„Norddeutsche Blätter” au apărut în 2 volume : primul în 1844, al doilea în 1845, sub titlul „Beitrage zum Feldzuge der Kritik” (Contribuții la campania criticii). — 84.
- 33 Este vorba de lucrările lui Ludwig Feuerbach „Geschichte der neuern Philosophie” (Istoria filozofiei moderne), „Pierre Bayle”, „Das Wesen des Christenthums” (Esența creștinismului), precum și de articolul sau „Zur Kritik der «positiven Philosophie»” (Contribuții la critica „filozofiei pozitive”), care a fost publicat anonim în „Hallische Jahrbücher” pe 1838. — 84.
- 34 *Problema Oregonului* — problema stăpînirii regiunii Oregon de pe coasta apuseană a Americii de Nord, regiune pe care S.U.A. și Marea Britanie și-o disputau reciproc. Lupta pentru stăpînirea Oregonului a luat sfîrșit în 1846 prin împărțirea acestei regiuni între S.U.A. și Anglia. Drept linie de demarcație a fost stabilită paralela 49. — 85.
- 35 Bruno Bauer, „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker” (Critica istoriei evanghelice a sinopticilor). — Sinoptici se numesc în istoria religiei autorii primelor trei evanghelii : Matei, Marcu și Luca.
B. Bauer, „Das entdeckte Christenthum” (Creștinismul dezvăluit). — 86.
- 36 Vezi articolul anonim „Ueber das Recht des Freigesprochenen, eine Ausfertigung des wider ihn ergangenen Erkenntnisses zu verlangen” (Despre dreptul celor achitați de a cere o copie după sentința de achitare), apărut în „Wigand's Vierteljahrsschrift”, 1845, vol. IV. — 88
- 37 *Caron* — personaj din mitologia greacă ; un luntraș bătrîn care conduce sufletele morților în infern, trecîndu-le cu luntrea peste riul Styx și cerînd în schimb un obol. — 90.
- 38 În acest citat din articolul lui Bruno Bauer „Charakteristik Ludwig Feuerbachs” (Ludwig Feuerbach. Caracterizare), apărut în „Wigand's Vierteljahrsschrift”, 1845, vol. 3, pag. 131, Marx și Engels au introdus într-o formă modificată cuvintele „siedenden, brausenden und zischenden” din poezia „Der Taucher” de Schiller. — 92.
- 39 Parafrazare a unei replici din scena a 2-a, actul al III-lea din traducerea germană a comediei lui Shakespeare „Cum vă place” ; cuvîntul „Gunst” (favoare) este înlocuit prin cuvîntul „Kunst” (artă). — 94
- 40 Expresia citată din „Literatur-Zeitung” nr. VI, pag. 38, a fost reprodușă în „Sfînta familie” (vezi ediția de față, vol. 2, pag. 165).
„Literatur-Zeitung” — titlul prescurtat al revistei lunare „Allgemeine Literatur-Zeitung”, pe care o edita la Charlottenburg (între decembrie 1843 și octombrie 1844) tînărul hegelian Bruno Bauer. — 97.
- 41 „Englische Tagesiragen” (Probleme de actualitate din Anglia) — titlul unui articol publicat de Faucher în „Allgemeine Literatur-Zeitung”.

Critica pe care Marx și Engels i-au făcut-o lui Faucher formează conținutul capitolului al II-lea al lucrării „Sfinta familie” (vezi ediția de față, vol. 2). — 98.

- 42 *Nauwercksche Kollision* (Coliziunea lui Nauwerck) — este vorba aici de conflictul dintre Karl Nauwerck și Facultatea de filozofie de la Berlin, conflict în legătură cu care Ernst Jungnitz a publicat în „Allgemeine Literatur-Zeitung” nr. VI un articol intitulat „Herr Nauwerck und die philosophische Facultät” (D-l Nauwerck și Facultatea de filozofie) (vezi ediția de față, vol. 2, „Sfinta familie”, cap. III). — 98.
- 43 Din articolul lui Bruno Bauer „Neueste Schriften über die Judenfrage” (Noi scrieri cu privire la problema evreiască), apărut anonim în „Allgemeine Literatur-Zeitung” nr. IV. — 99.
- 44 Din articolul lui Bruno Bauer „Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?” (Care este acum obiectul criticii?), apărut anonim în „Allgemeine Literatur-Zeitung”. — 99.
- 45 „*Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe*” — cotidian care a apărut la Colonia între 1 ianuarie 1842 și 31 martie 1843. Ziarul a fost înființat de reprezentanți ai burgheziei renane care aveau o atitudine opoziționistă față de absolutismul prusac. La acest ziar au fost invitați să colaboreze și câțiva tineri hegelieni. În aprilie 1842 Karl Marx a devenit colaborator al ziarului, iar în octombrie aceiași an redactor-șef. În „Rheinische Zeitung” (Gazeta Renană) au fost publicate și unele articole scrise de Friedrich Engels. Sub redacția lui Karl Marx, ziarul a început să ia un caracter democrat-revoluționar din ce în ce mai pronunțat. Această orientare a ziarului „Rheinische Zeitung”, a cărui popularitate sporea neconținut în Germania, a provocat îngrijorare și nemulțumire în cercurile guvernamentale, precum și o campanie furibundă de ațîțări din partea presei reacționare împotriva lui. La 19 ianuarie 1843 guvernul Prusiei a interzis apariția ziarului „Rheinische Zeitung” cu începere de la 1 aprilie 1843, iar pînă la acea dată a instituit asupra lui o cenzură deosebit de severă. Întrucît acționarii lui „Rheinische Zeitung” intenționau să impună ziarului un ton mai moderat pentru a obține astfel revocarea dispoziției guvernului, Marx a anunțat la 17 martie 1843 ieșirea lui din redacția acestui ziar (vezi ediția de față, vol. 1, pag. 223). — 100.
- 46 Cuvinte luate din drama lui Schiller „Moartea lui Wallenstein”, actul al IV-lea, scena a 12-a. — 102.
- 47 Articolul lui Bruno Bauer apărut în „Allgemeine Literatur-Zeitung” nr. I poartă titlul „Hinrichs, politische Vorlesungen” (Hinrichs, Prelegeri politice). — 103.
- 48 Citat parafrazat din Heine, „Die Bäder von Lucca” (Băile Lucca), capitolul al IV-lea. — 106.
- 49 Cartea lui Max Stirner „Der Einzige und sein Eigenthum” (Unicul și proprietatea sa) a apărut la Leipzig la sfîrșitul anului 1844, în editura lui Otto Wigand. Ediția poartă data 1845 și a apărut sub pseudonim; numele adevărat al autorului este Johann Caspar Schmidt. — 106.

- 50 Este vorba de următoarele lucrări critice îndreptate împotriva cărții lui Stirner: articolul lui Szeliga „Der Einzige und sein Eigenthum” (Unicul și proprietatea sa), apărut în revista „Norddeutsche Blätter”; articolul lui Feuerbach „Über das «Wesen des Christenthums» in Beziehung auf den «Einzigen und sein Eigenthum»” (Despre „Esența creștinismului” în legătură cu „Unicul și proprietatea sa”), apărut în „Wigand's Vierteljahrsschrift”; broșura lui Hess „Die letzten Philosophen” (Ultimii filozofi). Stirner și-a apărut cartea răspunzând acestei critici în articolul „Recensenten Stirners” (Recenziții lui Stirner), apărut în vol. 3 al revistei „Wigand's Vierteljahrsschrift”. În „Ideologia germană”, Marx și Engels au denumit în mod ironic acest articol un „comentariu apologetic” la cartea lui Stirner. — 106, 465.
- 51 Textul corespunzător din Biblie sună astfel: „Este domnul Savaot...” — 106.
- 52 *Eumenide* — figuri din mitologia greacă; zeițe ale răzbnării, considerate ca păzitoare ale dreptului, avînd menirea să răzbune crimele comise de oameni. — 110, 302.
- 52a *Beneficiul deliberării și al inventarierii* — vechi principiu al dreptului succesoral în virtutea căruia moștenitorul beneficiază de un termen de deliberare pentru a hotări dacă acceptă sau nu succesiunea. Dacă vrea ca răspunderea sa pentru datoriile testatorului să nu depășească valoarea totală a bunurilor moștenite, moștenitorul trebuie să prezinte tribunalului un inventar al acestor bunuri. — 116, 123.
- 53 *Lucrarea lui Hegel „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse”* (Enciclopedia științelor filozofice) se compune din trei părți: „A) Die Wissenschaft der Logik” (Știința logicii), „B) Die Philosophie der Natur” (Filozofia naturii) și „C) Die Philosophie des Geistes” (Filozofia spiritului). — 118.
- 54 *Jacques le bonhomme* — denumire ironică dată țăranului în Franța. — 123.
- 55 Acest cîntec pentru copii este cunoscut în genere sub numele de „Jockellied”; autorul lui nu este cunoscut. — 125.
- 56 *Sesostris* — faraon legendar în Egiptul antic. — 125, 156.
- 57 *Expediția lui Napoleon în Egipt* — expediție pe care generalul Napoleon Bonaparte a întreprins-o în 1798 în Egipt și în cursul căreia a ordonat să fie împușcați 4.000 de prizonieri de război. Această campanie a fost îndreptată împotriva Angliei, fiind menită să asigure cucerirea de teritorii în India. Din cauza rezistenței opuse de trupele engleze și de aliații lor, armata franceză a suferit o grea înfrîngere. Napoleon și-a părăsit trupele și în 1799 s-a reîntors la Paris. — 125, 156.
- 58 *Emanuel* — personaj din romanul lui Jean Paul „Hesperus oder 45 Hundsposttage”. — 128.
- 59 *Vezi „Diogenis Laertii de clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem”* (Zece cărți despre viețile, dogmele și apoftegmele filozofilor iluștri). — 129.

- 60 Din „Carmium“, oda XXII, în „Qu. Horatii Flacci opera omnia poetica“ (Qu. Horatius Flaccus, Opere poetice complete). — 130.
- 61 Vezi „Clementis Alexandrini opera graece et latine quae extant“ (Operele lui Clement Alexandrinul în limbile greacă și latină). — 132.
- 62 *Der treue Eckart* (Eckart cel credincios) — erou al legendelor germane din timpul evului mediu; tipul omului devotat și al paznicului de încredere. — 140.
- 63 *Filozofia ionică* — cea mai veche școală filozofică din Grecia. Reprezentantii ei (Thales, Anaximandru, Anaximene, Heraclit) au elaborat, în strînsă legătură cu cercetările lor în domeniul științelor naturii, o concepție spontană-materialistă și în parte naivă-dialectică despre lume, concepție care înainte de toate era îndreptată împotriva credinței în zei. — 146.
- 64 *Munca Danaidelor* — muncă zadarnică, care nu se termină niciodată. Această expresie își are originea în mitologia greacă. Fiicele lui Danaos, danaidele, au ucis în noaptea nunții pe soții care le-au fost impuși și au fost osîndite în infern să umple cu apă un butoi fără fund. — 149.
- 65 Joc de cuvinte: în pasajul citat din Biblie, cuvîntul Wesen (ființă, esență) este folosit în sensul de Anwesen (pămîntul împreună cu casa de locuit etc.). — 150.
- 66 Citatul este luat din articolul lui Ludwig Feuerbach „Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie“ (Teză preliminară pentru o reformă a filozofiei), publicat în volumul al II-lea al culegerii „Anekdotă zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik“ (Scrieri inedite în domeniul filozofiei și publicisticii germane contemporane), publicată de Arnold Ruge în Elveția (Zürich și Winterthur) în 1843. — 152.
- 67 Pînă la revoluția din 1848, fumatul pe străzile Berlinului și în Tiergarten era interzis, contravenienții fiind pasibili de amendă sau de pedepse corporale; denunțatorul primea o parte din amenda plătită de contravenienți. — 154.
- 68 *Wasserpöcken* — poreclă dată polonezilor silezieni în Germania: inițial erau porecliți astfel plutașii de pe Oder, care erau în cea mai mare parte polonezi din Silezia superioară. — 156.
- 69 Este vorba de folosirea unor arme moderne pe atunci, necunoscute chinezilor, în primul „război al opiumului“ (1838—1842), război de cotropire dus de Anglia împotriva Chinei. O dată cu acest război a început transformarea Chinei într-o țară semicolonială. — 159.
- 70 *Ecce iterum Crispinus* (iată-l iarăși pe Crispinus) — așa începe Satira a IV-a a lui Juvenal, care în prima parte îl satirizează pe Crispinus, unul dintre curtenii împăratului roman Domițian. În sens figurat aceste cuvinte înseamnă: „din nou același personaj“ sau „din nou același lucru“. — 166.

- 71 *Girondinii* — membrii partidului burgheziei industriale și comerciale, care înclina spre un compromis cu monarhia; erau denumiți astfel după deputații din fruntea fracțiunii lor, care erau din departamentul Gironde.
- Termidorienii* — membrii partidului contrarevoluționar al marii burghezii, care la 9 termidor al anului al II-lea (27 iulie 1794) l-au răsturnat pe Robespierre. — 172.
- 72 *Deux Amis de la liberté* (Doi prieteni ai libertății) — pseudonimul sub care Kerverseau și Clavelin au publicat la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, la Paris, o lucrare în mai multe volume, intitulată „Histoire de la Révolution de France” (Istoria revoluției franceze). — 172.
- 73 Este vorba aici de următoarele lucrări: Montgaillard, „Revue Chronologique de l’Histoire de France” (Expunere cronologică a istoriei Franței), și Roland de la Platière, „Appel à l’impartiale Postérité, par la Citoyenne Roland” (Apelul cetățenei Roland către posteritatea imparțială). — 172.
- 74 Montjoie, „Histoire de la Conjuraton de Maximilien Robespierre” (Istoria conjurației lui Maximilien Robespierre). — 173.
- 75 Vezi „Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia” (Operele complete ale lui Benedict Spinoza). — 173.
- 76 Dintr-un cîntec bisericesc evanghelic. — 173.
- 77 *Habits bleus* (vestoane albastre) — ostașii armatelor republicane, numiți astfel din cauza culorii uniformelor lor; într-un sens mai larg: republicanii în opoziție cu regaliștii, numiți les blancs (albii).
- Sansculottes* — denumire dată la început democraților burghezi pentru că nu purtau culottes (pantaloni scurți), ca aristocrații, ci pantalons (pantaloni lungi). Ulterior această denumire a trecut asupra părții celei mai revoluționare a maselor populare. — 173, 201.
- 78 G. Browning, „The domestic and financial Condition of Great Britain; preceded by brief sketch of her Foreign policy; and of the statistics and politics of France, Russia, Austria and Prussia” (Situția internă și financiară a Marii Britanii, precedată de o scurtă privire de ansamblu asupra politicii ei externe, precum și asupra statisticii și politicii Franței, Rusiei, Austriei și Prusiei), Londra, 1834. — 176.
- 79 Vezi Michelet, „Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel” (Istoria ultimelor sisteme filozofice din Germania de la Kant pînă la Hegel). — 176.
- 80 Vezi lucrarea lui Karl Theodor Bayrholder „Die Idee und Geschichte der philosophie” (Ideea și istoria filozofiei), apărută la Marburg în 1838. — 177.
- 81 *Stoa din Atena* — portic din Atena sub care își propovăduia învățătura filozoful Zenon din Kition (336—264 î.e.n.), întemeietorul școlii filozofice a stoicilor. — 178.

- 82 *Kupfergraben* — numele unui canal din Berlin și al unuia dintre cheiurile lui. — 179.
- 83 Din poezia „Nur in Deutschland !” (Doar în Germania !) de Hoffmann von Fallersleben. — 179.
- 84 Vezi „Luciani samosatensis opera” (Operele lui Lucian de Samosata). — 184.
- 85 „Wie der Hosenlatz des Kriegsknechts erstes Waffenstück ist” (Prohabul pantalonilor este cea dintâi armă a oșteanului) așa sună titlul cap. 8 al cărții a 3-a „Gargantua și Pantagruel” de Rabelais, în traducerea lui Gottlob Regis. — 187.
- 86 „*Tugendbund*” (Uniunea virtuții) — asociație politică secretă, înființată în 1808 în Prusia. Printre țelurile ei figurau: trezirea sentimentelor patriotice, lupta pentru eliberarea țării de sub ocupația napoleoniană și pentru instaurarea unui regim constituțional. La cererea lui Napoleon, regele Prusiei a dizolvat în 1809 această asociație. — 191.
- 87 Este vorba de revoluția care a avut loc în Franța în iulie 1830. — 191.
- 88 Louis Blanc, „*Histoire de dix ans. 1830—1840*” (Istoria deceniului 1830—1840) ; în limba germană această lucrare a apărut în traducerea lui Ludwig Buhl, în 1844—1845, la Berlin, sub titlul „*Geschichte der Zehn Jahre 1830—1840 von Louis Blanc*”. — 192.
- 89 *Fiziocrații* — adepții unei doctrine economice din secolul al XVIII-lea în Franța (Quesnay, Mercier de la Rivière, le Trosne, Turgot etc.), care, în opoziție cu sistemul mercantilist, „au mutat din sfera circulației în sfera producției propriu-zise cercetarea originii plusvalorii, punind în felul acesta bazele analizei producției capitaliste” (Marx). Fiziocrații considerau că renta funciară este unica formă de plusvaloare și de aceea afirmau că munca agricolă este singura muncă productivă. Dar această „aparentă gloriificare a proprietății funciare” se transformă în „negarea ei economică și în afirmarea producției capitaliste” (Marx), deoarece fiziocrații voiau să arunce toate impozitele asupra rentei funciare, preconizau eliberarea industriei de sub tutela statului și proclamau libera concurență. — 194, 427.
- 90 *Cercle social* — organizație întemeiată de reprezentanți ai intelectualității democratice și care și-a desfășurat activitatea la Paris în primii ani ai revoluției burgheze din Franța de la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Locul pe care organizația „Cercle social” îl ocupă în istoria ideilor comuniste este determinat prin revendicările ideologului său Claude Fauchet, care cerea : împărțirea egalitară a pământului, plafonarea marilor averi și dreptul la muncă pentru toți cetățenii apti de muncă. Critica lui Claude Fauchet împotriva egalității formale proclamate de revoluția franceză a pregătit atitudinea mult mai îndrăzneată pe care a adoptat-o în această problemă Jacques Roux, unul dintre conducătorii grupului „*Les enragés*”. — 194.
- 91 Din articolul anonim „*Preussen seit der Einsetzung Arndt's bis zur Absetzung Bauer's*” (Prusia de la numirea lui Arndt pînă la destituirea

lui Bauer), apărut în culegerea „Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz” (Douăzeci și una de coli din Elveția), care a fost scoasă în 1843 la Zürich și Winterthur de poetul Georg Herwegh. — 195.

92 *Evi! May-day* (nefasta zi de mai) — sub acest nume a intrat în istorie ziua de 1 mai 1518, cînd locuitorii Londrei s-au răscolat împotriva atotputerniciei negustorilor străini; la această răscoală au participat mai ales păturile de jos ale populației orașenești. — 198.

93 *Robert Ket* a condus în 1549 cea mai mare răscoală țărănească din răsăritul Angliei, în care țărani au luptat pentru restituirea pămînturilor comunale care le fuseseră răpite și împotriva legislației sîngeroase în vigoare. Răscoala luase proporții atît de amenințătoare, încît pentru înăbușirea ei guvernul englez a trimis o armată de mercenari însoțită de artilerie. În lupta angajată între răsculați și armată au fost uciși 3.000 de țărani; numărul celor prinși și executați a fost și mai mare. Ket însuși a fost spînzurat într-o piață din Norwich. — 198.

94 *Răscoala din 1842 din Anglia și răscoala din 1839 din Țara Galilor*. La mișcarea muncitorească engleză (mișcarea cartistă) aderaseră la începutul deceniului al 5-lea al secolului al XIX-lea și unele pături ale micii burghezii radicale, care, stînjinite în dezvoltarea lor de concurența marilor fabricanți, aveau o atitudine opoziționistă față de guvern. Prezența elementelor mic-burgeze a fost una dintre cauzele pentru care, în perioada aceea, cartiștii încă nu aveau un țel politic bine definit, iar mișcarea muncitorească era scindată. Datorită acestui fapt, muncitorii au suferit înfrîngerii grele în luptele lor.

Răscoala din 1839 din Țara Galilor a fost trădată de elemente ostile muncitorilor înainte de izbucnirea ei; această trădare i-a silit pe muncitori să pornească lupta înainte de data fixată și răscoala s-a soldat cu o înfrîngere sîngeroasă.

Anul 1842 a adus o agravare a crizei economice, care la rîndul ei a determinat o creștere a mișcării muncitorești revoluționare. Fabricanții s-au prefăcut că acceptă unele revendicări ale muncitorilor (o lună concediu anual de odihnă pentru muncitori); prin aceasta ei au izbutit să-i atragă temporar pe muncitori în lupta împotriva legilor cerealelor, a căror abrogare urma să asigure burghezii libertatea comerțului. Cînd însă muncitorii au prezentat revendicări sociale proprii, burghezia a trecut de partea trupelor guvernamentale și nu s-a opus la arestarea conducătorilor mișcării cartiste.

Această înfrîngere a dus la scindarea mișcării cartiste, care de atunci a devenit o mișcare pur muncitorească. Vorbînd despre însemnătatea mișcării cartiste, care după 1848 s-a destrămat, Lenin a arătat că „Anglia a dat lumii cartismul, cea dintîi mișcare revoluționară proletară, mișcare largă, cu adevărat de masă, închegată din punct de vedere politic...” (V. I. Lenin, Opere, vol. 29, E.S.P.L.P. 1956, pag. 293). — 199, 202.

95 *Liber-cugetători* (în original în dialectul berlinez: *Freijeister*) — aluzie la „cei liberi” („die Freien”).

„*Cei liberi*” — denumirea unui censaclu de literați tineri hegelieni berlinezi, care a existat în prima jumătate a deceniului 1840—1850 și al cărui nucleu îl formau Bruno Bauer, Edgar Bauer, Eduard Meyen, Ludwig Buhl, Max Stirner și alții. Încă în scrisorile sale din 1842,

- Marx i-a criticat pe „cei liberi”, refuzînd totodată să publice în „Gazeta Renană”, redactată de el, articolele lor pretențioase și lipsite de conținut. — 200.
- 96 Vezi articolele lui Marx : „Contribuții la problema evreiască” și „Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere”, ca și articolul lui Engels „Schiță a unei critici a economiei politice”, ediția de față, vol. 1. — 204.
- 97 *Raportul lui Bluntschli* — denumire dată cărții „Die Kommunisten in der Schweiz nach den bei Weitling vorgefundenen Papieren. Wörtlicher Abdruck des Kommissionsberichts an die H. Regierung des Standes Zürich” (Comuniștii în Elveția potrivit documentelor găsite la Weitling. Copie textuală a raportului comisiei, adresat onor guvernului cantonului Zürich), Zürich, 1843. Autorul acestei lucrări apărute anonim a fost juristul și omul politic reacionar elvețian Johann Caspar Bluntschli. — *Lorenz von Stein* a scris cartea „Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs” (Socialismul și comunismul în Franța de astăzi). — 205.
- 98 *Congregatio de propaganda fide* (Congregația pentru răspîndirea credinței) — organizație catolică întemeiată de papă pentru răspîndirea catolicismului în toate țările și pentru combaterea ereziilor. Ea a fost una dintre unele politici reacionare a papalității și a cercurilor catolice. — 209.
- 99 *Critica sub înfățișarea unui legător de cărți* — așa l-au numit în mod ironic Marx și Engels pe Carl Reichardt în „Sfînta familie”. În nr. I și II al publicației „Allgemeine Literatur-Zeitung” fusese publicat articolul lui Reichardt „Schriften über den Pauperismus” (Scrieri despre pauperism), în care a fost criticat articolul „Die Gründe des wachsenden Pauperismus” (Cauzele pauperismului în creștere) din cartea lui A. T. Wöniger „Publicistische Abhandlungen” (Studii publicistice). — 215.
- 100 Eden, „The State of the Poor : or, an history of the labouring classes in England” (Starea săracilor, sau o istorie a claselor de oameni ai muncii din Anglia). — 215.
- 101 Shakespeare, „Timon din Atena”, actul al IV-lea, scena a 3-a. — 227.
- 102 Autorul cărții „Leçons sur l'Industrie et les Finances” (Prelegeri despre industrie și finanțe) este Pereire. — 228.
- 103 *Barataria* — insulă imaginară din romanul lui Cervantes „Don Quijote”, unde Sancho Panza este numit guvernator. — 230.
- 104 *Dioscurii* — figuri din mitologia greacă, gemenii Castor și Pollux. Constelația gemeni era considerată ocrotitoarea marinarilor. — 231.
- 105 *Banqueroute cochonne* — al 32-lea dintre cele 36 de feluri de faliment descrise de Fourier. În lucrarea sa neterminată „Des trois Unités externes” (Despre cele trei unități externe), Fourier definește acest fel de faliment după cum urmează : „Banqueroute cochonne este fali-

mentul unui nătăfleacă care, în loc să procedeze după regulile generale, își ruinează nevasta, copiii, se ruinează pe sine însuși, dîndu-se singur pe mîna justiției și expunîndu-se disprețului amicilor comerțului, care respectă numai falimentele celor care își pun la adăpost avutul și se conformează marilor principii. În jargonul comercial se spune despre un falit care își ruinează soția și se ruinează pe sine însuși: «Asta-i treabă de cîrpaci, și nu de om cu scaun la cap». — 234.

- 106 *Middlemen* înseamnă în genere mijlocitor, intermediar. În Irlanda existau *arendași* intermediari (*Zwischenpächter*), sau, cum îi numește Engels, *Oberpächter* (*arendași principali*). Aceștia luau pămînt cu arendă de la proprietarii funciari, subarendîndu-l la rîndul lor, în parcele mici, cu o arendă mai mare. „Arendașul principal răspunde față de proprietarul funciar pentru plata arenzii, și de aceea sechestrăază bruma de avere a muncitorului irlandez” (Engels). În Irlanda, între proprietarii funciar și cultivatorii efectivi ai pămîntului se interpuneau adesea pînă la o duzină de arendași intermediari. — 248.
- 107 Maxima „Cunoaște-te pe tine însuți” era înscrisă la intrarea în templul lui Apollo din Delphi. — 249.
- 108 Potrivit eticii idealiste a lui Bentham, acțiunile omului sînt considerate morale atunci cînd suma bucuriilor întrece suma suferințelor. Întocmirea unor lungi liste de bucurii și de suferințe și compararea lor cu scopul de a stabili caracterul moral al unei acțiuni este denumită de Marx și Engels „Benthamsche Buchführung” (contabilitate benthamiană). Vezi cele spuse de Marx despre Bentham în „Das Kapital”, Berlin, 1957, vol. I, pag. 640 (vezi și *Karl Marx*: „Capitalul”, vol. I, E.S.P.L.P. 1957, ediția a III-a, pag. 611—612). — 260.
- 109 *Moabit* și *Köpenick* — vechi suburbii ale Berlinului, a căror alipire la Berlin a avut loc respectiv în 1861 și 1920.
Hamburger Tor — poartă la marginea de nord a Berlinului din vremea aceea; a fost dărîmată împreună cu zidul orașului între 1860 și 1880. Ea se afla pe locul unde Kleine Hamburgerstrasse se întretaie astăzi cu strada Wilhelm Pieck. — 264.
- 110 *Trepădușul Nante* (*Eckensteher Nante*) — personaj din drama lui K. von Holtei „Tragedia de la Berlin”; pornind de la această piesă, cunoscutul comic german F. Beckmann a creat o farsă populară „Der Eckensteher Nante im Verhör” (*Trepădușul Nante la interogatoriu*). Numele de Nante a devenit un nume comun pentru desemnarea flecarului glumeț și filozofant, care nu scapă nici un prilej de a plasa o glumă proastă în dialect berlinez. — 272.
- 111 *Blocksberg* — vîrfurile masivului muntos Harz din Germania centrală; potrivit unei legende populare, Blocksberg este locul unde se adună sabații vrăjitoarelor în noaptea Walpurgiei. „Blocksberg” se numesc și multe alte înălțimi din Germania; de aceste înălțimi se leagă diverse credințe populare cu privire la „necuratul”. — 283.
- 112 *Procut* — figură de tilhar din mitologia greacă; pe toți cei care îi cădeau în mînă el îi întindea pe un pat. Dacă erau mai scurți decît

patul, îi „întindea” cu ajutorul unui ciocan ; dacă erau mai lungi, le rețea picioarele.

Expresia *patul lui Procust* este folosită pentru a desemna o schemă artificială în care se caută a încadra cu tot dinadinsul un lucru oarecare. — 286.

- 113 Vezi Klopstock, „Der Messias” (Mesia). — 287.
- 114 Din articolul lui Szeliga „Eugène Sue : «Misterele Parisului»”, apărut în „Allgemeine Literatur-Zeitung” nr. VII. — 298.
- 115 „*Der Sohn der Wildniss*” (Fiul naturii sălbatice) — dramă de Friedrich Halm, care a fost jucată pentru prima oară în 1842. A apărut în librării în 1843. — 306.
- 116 *Spanso-Bocho* — una dintre cele mai cumplite pedepse corporale, folosite de colonialiști în Surinam (America de Sud). — 313.
- 117 Este vorba de răscola din 1791—1793 a sclavilor negri din insula Haiti. Răsculații, în frunte cu Toussaint-Louverture, au luptat pentru libertate, pământ și independență împotriva plantatorilor și colonizatorilor și au obținut desființarea sclaviei. — 313.
- 118 *Școala istorică a dreptului* — curent reacționar în știința istoriei și a dreptului, apărut în Germania pe la sfârșitul secolului al XVIII-lea. *Romantismul reacționar* — curent ideologic din prima jumătate a secolului al XIX-lea, înrudit cu școala istorică a dreptului. Vezi caracterizarea acestor curente în următoarele articole ale lui K. Marx : „Manifestul filozofic al școlii istorice a dreptului” și „Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului” (ediția de față, vol. 1). — 320.
- 119 Din poezia lui Chamisso „Tragische Geschichte” (Istorie tragică). — 324.
- 120 *Cele zece table* — variantă inițială a „Legii celor douăsprezece table” (Lex duodecim tabularum), care este cel mai vechi document legislativ al statului sclavagist roman. Legea a fost adoptată în urma luptei plebeilor împotriva patricienilor în perioada republicii, pe la mijlocul secolului al V-lea î.e.n. ; ea a servit ca punct de plecare pentru dezvoltarea ulterioară a dreptului privat roman. — 325.
- 121 *Stehely* — proprietarul unei cofetării din Berlin, în care prin deceniul al 5-lea al secolului trecut obișnuiau să se întâlnească cetățeni cu concepții radicale, în special literați radicali. — 332.
- 122 După „Faust” de Goethe, partea I, 2. Scenă din odaia de studiu, în care se spune : „Se moștenește pravila și legea, la fel cu o boală fără leac”. — 338.
- 123 Goethe, „Faust”, partea I, 1. Scenă din odaia de studiu, în care se spune : „Acest ceva, această lume fără slavă”. — 338.
- 124 Din poezia lui Heine „Berg-Idylle” (Idilă pe munte). — 342.

- 125 În scrierile menționate aici este vorba de următoarele titluri : Edgar Bauer, „Die liberalen Bestrebungen in Deutschland“ (Tendințele liberale în Germania) ; Schlosser, „Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts und des neunzehnten bis zum Sturz des französischen Kaiserreichs“ (Istoria secolului al XVIII-lea și al secolului al XIX-lea pînă la căderea imperiului francez) ; Moses Hess, „Die europäische Triarchie“ (Triarhia europeană) ; cuvîntarea rostită de Guizot în Camera pairilor din Franța ; Nauwerck, „Über die Theilnahme am Staate“ (Despre participarea la viața de stat). Autorul piesei „Emilia Galotti“ este Lessing. — 345.
- 126 *Leges barbarorum* (Legi ale barbarilor) — apărute în perioada dintre secolul al V-lea și secolul al IX-lea, ele reprezintă în esență cutume scrise ale diferitelor triburi germanice (franci, frizi etc.).
Consuetudines feudorum — colecție de norme de drept feudal întocmită la Bologna în ultima treime a secolului al XII-lea.
Jus talionis (legea talionului) — în dreptul sclavagist și în dreptul feudal de la începuturile evului mediu, normă juridică în virtutea căreia infracțiunea se pedepsește după principiul : „Ochi pentru ochi, dinte pentru dinte”.
Gewere — principiu fundamental al vechiului drept germanic în materie de bunuri corporale, actul final al transferului de proprietate.
Compensatio — compensație, principiu care se aplică atunci cînd două persoane posedă creanțe una asupra celeilalte și în virtutea căruia datoriile reciproce se sting pînă la concurența sumei celei mai mici dintre aceste creanțe.
Satisfactio — satisfacție sau penitență pentru un delict, de asemenea despăgubirea unui creditor prin altă prestație decît cea pe care avea dreptul s-o ceară. — 352.
- 127 *Sfînta Hermandadă* — uniune de orașe spaniole, creată pe la sfîrșitul secolului al XV-lea cu sprijinul autorităților regale, care în interesul absolutismului se străduiau să folosească burghezia în lupta împotriva marilor seniori feudali. Începînd de la mijlocul secolului al XVI-lea, forțele armate ale uniunii „Sfînta Hermandadă” au exercitat funcții polițienești. În sens ironic, figurat, expresia „Sfînta Hermandadă” a fost folosită mai tîrziu pentru a desemna poliția. — 354.
- 128 *Spandau* — azi o parte a Marelui Berlin, era pe atunci un oraș fortificat de sine stătător. Condamnații deținuți în citadela aflată pe una dintre insulele riului Havel erau puși să lucreze la construirea fortăreței. — 354.
- 129 Autorul chemării „Appel à la France contre la division des opinions” (Apel către Franța împotriva divergenței de opinii) este Lourdoueix. — 357.
- 130 *Legile din septembrie* — legi reacționare emise de guvernul francez în septembrie 1835, în urma atentatului de la 28 iulie împotriva regelui Ludovic-Filip. Prin aceste legi a fost restrînsă competența curților cu juri și au fost introduse măsuri aspre împotriva presei, prevăzîndu-se majorarea cauțiunilor pentru publicațiile periodice, precum și pedepse privative de libertate și amenzi mari pentru delicte de presă împotriva proprietății și ordinii de stat existente. — 358.

- 131 *Magna Charta* (*Magna Charta Libertatum*) — document prezentat spre aprobare regelui Ioan fără țară al Angliei de către marii seniori feudali (baroni) răsculați, care au folosit sprijinul cavalerilor și al orășenilor. Semnată la 15 iunie 1215 pe cimpia Runnymede de pe malul Tamisei, cartă îngrădește drepturile regelui, mai ales în interesul marilor seniori feudali, și conține unele concesiuni făcute cavalerilor și orașelor; principalele mase a populației, țăranilor iobagi, cartă nu le-a acordat nici un fel de drepturi. — 365.
- 132 *Avacum* — profet biblic. Cartea profetului Avacum reprezintă un amestec de concepții dintre cele mai eterogene și este expresia unei totale neputințe spirituale și a incapacității de a înțelege realitatea înconjurătoare. — 367.
- 133 Aluzie la faptul că în vara anului 1845 Stirner a încercat să-și asigure existența deschizând o lăptărie, deoarece activitatea sa scriitoricească se dovedise falimentară din punct de vedere financiar. Furnizori de lapte s-au găsit, dar nu s-au găsit și cumpărători; de aceea stocurile de lapte acrit au trebuit să fie vărsate în canal. — 371.
- 134 *Vezi Nassau William Senior*, „Three Lectures on the Rate of Wages” (Trei prelegeri despre nivelul salariului). — 373.
- 135 *Sfânta Alianță* a fost o alianță a puterilor contrarevoluționare împotriva tuturor mișcărilor progresiste din Europa. Ea a fost creată la 26 septembrie 1815, la Paris, din inițiativa țarului Alexandru I, printr-un acord intervenit între Rusia, Austria și Prusia. La această alianță au aderat majoritatea statelor europene. Anglia nu a intrat formal în Sfânta Alianță. Documentul constitutiv al acestei alianțe a fost conceput într-o formă mistică, religioasă. Statele care au aderat la Sfânta Alianță s-au angajat să-și dea sprijin reciproc pentru înăbușirea tuturor mișcărilor populare revoluționare, oriunde ar izbucni ele. Dar această alianță a fost zdruncinată de mișcarea revoluționară, care din zi în zi devenea tot mai puternică. Pe la sfârșitul deceniului al 3-lea și începutul deceniului al 4-lea al secolului trecut, ea a încetat să existe în fapt. — 374.
- 136 *Pandecte* — denumirea greacă a *Digestelor*, partea cea mai importantă a dreptului roman. *Digestele* reprezintă o culegere de extrase din lucrările juriconsulților romani; ele oglindeau interesele proprietarilor de sclavi. Au fost publicate în timpul domniei împăratului bizantin Justinian. — 377.
- 137 *Seehandlung* — „Preussische Seehandlungsgesellschaft” (Societatea prusiană pentru comerțul maritim). Fondată în 1772 ca o societate de credit comercial, ea se bucura de o serie de privilegii importante, acordate de stat. Ea pune la dispoziția guvernului împrumuturi însemnate și juca de fapt rolul de bancher și de agent de schimb al guvernului. Printr-un edict din 27 octombrie 1810, acțiunile și obligațiunile societății au fost transformate în titluri de stat și prin aceasta a fost înlăturată forma ei de organizare ca societate. Societatea prusiană pentru comerțul maritim a fost transformată ulterior în Banca de stat a Prusiei. — 389.

- 138 *Levons-nous!* (Să ne ridicăm!) — cuvinte luate din deviza hebdomadarului democrat-revoluționar „Révolutions de Paris”, al cărei text complet suna astfel: „Cei mari ni se par mari numai pentru că noi stăm în genunchi. Să ne ridicăm!”. Acest hebdomadar a apărut la Paris din iulie 1789 pînă în februarie 1794. — 395.
- 139 *Falanstere*. „Falanstere era denumirea dată coloniilor socialiste plătuite de Charles Fourier” (Engels) (vezi și adnotarea 142). — 395.
- 140 „*Hinkende Botten*” (de asemenea: „...Boten”) — așa se numeau adesea calendarele sau almanahurile populare care au început să apară pe la 1590 ca o completare la „*Neue Zeitungen*”. Acestea din urmă aduceau informații pripite și de aceea adeseori false. „*Hinkende Botten*”, dimpotrivă, rezumau retrospectiv evenimentele petrecute în cursul anului, punînd mai mult accentul pe autenticitatea informațiilor decît pe actualitatea lor. Din cauza incetinelii cu care apărea, această publicație era adesea persiflată. Ea apărea în caricaturi (gravuri în lemn) sub înfașizarea unui olog care călărește de-a-ndoaselea pe o mîrtoagă bătrînă și slabă, în timp ce un curier, călare pe un armăsar focos, trece în goană pe lîngă el. — 399.
- 141 Recviemul început de Mozart a fost terminat de Franz Xaver Süssmayer. — 410.
- 142 Este vorba de socialiștii utopiști (în special de Fourier și de discipolii săi), care erau adepții unui plan utopic pentru transformarea societății pe calea reformelor, printr-o așa-zisă „organizare a muncii”, pe care ei o opuneau anarhiei în producție din societatea capitalistă. — 410.
- 143 *Vodevil* — cîntec satiric popular despre un eveniment la ordinea zilei, cîntat pe o melodie cunoscută. — 410.
- 144 Căutarea paternității este interzisă — din articolul 340 al „Codului Napolen”. — 416.
- 145 Din cîntecul de nuntă din opera „*Freischütz*” de Carl Maria von Weber; libretul a fost scris de Franz Kind. — 416.
- 146 *Willenhall* — orașel în comitatul Staffordshire din Anglia, centru de industrie siderurgică. — 418.
- 147 Aluzie la faptul că Max Stirner și-a dedicat cartea soției sale, Marie Dähnhardt. „*Fantoma din titlul cărții sale*” este o formulă folosită chiar de Stirner. În cartea sa „*Unicul și proprietatea sa*”, Stirner folosește această expresie în legătură cu Bettina von Arnim, acolo unde vorbește despre lucrarea ei „*Dies Buch gehört dem König*” (Această carte este destinată regelui). — 418.
- 148 Vezi Godwin, „*Enquiry Concerning Political Justice, and its Influence on Morals and Happiness*” (Studiu asupra dreptății politice și a influenței ei asupra moralei și fericirii). — 420.
- 149 Este vorba de unul dintre cele mai importante puncte din declarația drepturilor omului și ale cetățeanului („*Déclaration des droits de*

- l'homme et du citoyen") din 1793, scrisă de Robespierre și adoptată de Convenție în perioada dictaturii revoluționar-democratice a iacobinilor. Articolul 75, articolul final al declarației, glăsuia: „Atunci cînd guvernul încalcă drepturile poporului, insurecția este dreptul cel mai sfînt și datoria absolută și indiscutabilă a întregului popor și a fiecăruia dintre elementele sale în parte. — 420.
- 150 Vezi Ricardo, „On the Principles of Political Economy and Taxation” (Despre principiile economiei politice și a impunerii fiscale). — 421
- 151 Vezi poezia „Sonettenkranz an A. W. von Schlegel” (Pentru A. W. von Schlegel) în „Cartea cîntecelor”. — 424.
- 152 *Uniunea vamală a statelor germane* — uniune economică-politică a statelor germane sub conducerea Prusiei, creată cu scopul de a suprima frontierele vamale dintre statele germane și de a reglementa de comun acord chestiunile legate de politica vamală. Ea a fost creată la 1 ianuarie 1834 printr-un acord intervenit între Prusia și alte state membre ale Uniunii germane. Austria și alte cîteva state mici nu au aderat la Uniunea vamală. — 429.
- 153 Din „Faust” de Goethe, partea I, scena „În fața porții orașului”. — 434.
- 154 *Humanus* — personaj dintr-o poezie neterminată a lui Goethe, intitulată „Die Geheimnisse” (Misterele). — 434.
- 155 Vezi Fourier, „Théorie de l'Unité universelle” (Teoria unității universale). Această lucrare a apărut în vol. 2—5 ale Operelor complete ale lui Ch. Fourier și reprezintă o prelucrare ulterioară a lucrării „Traité de l'Association domestique-agricole”. — 435, 539.
- 156 *Școala cirenaică* — a fost întemeiată de filozoful grec Aristip (pe la 400 î.e.n.) în orașul său natal Cirena. Aristip considera că bunul cel mai de preț este plăcerea senzuală și cea spirituală (hedonismul), care însă trebuie să fie stăpînită de libertatea interioară. — 436.
- 157 *Dialectul aramaic* — dialectul vorbit de aramieni, populații semite care prin secolul al II-lea î.e.n. s-au stabilit în nordul Siriei. La începutul erei noastre, acest dialect era vorbit în toată Palestina; începînd din secolul al VII-lea, locul lui a fost luat de limba arabă. — 446.
- 158 Din „Faust” de Goethe, partea I, scena a III-a. — 455.
- 159 Citat din Meister Kuonrat von Wurzeburc, „Die guldin Smitte”, versul 143. *Lebermeer* — mare legendară în care vapoarele nu pot naviga din cauză că se împotmolesc în apa viscoasă. — 470.
- 160 Din piesa lui Calderon „La puente de Mantible” (Podul din Mantible), actul I. — 471.
- 161 Vezi Oelckers, „Die Bewegung des Socialismus und Communismus” (Mișcarea socialistă și comunistă). — 478.

- 162 *Torii* — partid constituit abia după restaurarea Stuartilor, care în 1660 au revenit pe tronul Angliei. Torii erau exponenții intereselor nobilimii funciare și, pe plan politic, se manifestau ca partizani ai monarhiei absolute; prin urmare, dintre partidele existente atunci în Anglia, torii au contribuit cel mai puțin la obținerea Constituției. Aceasta din urmă corespundea mai degrabă intereselor burgheziei în ascensiune, a cărei victorie în revoluție a fost asigurată de participarea masivă și hotărâtoare a maselor populare. — 478.
- 163 *Jungdeutsche Belletristen* — mișcarea literară „*Tinăra Germanie*”, un grup de scriitori și critici cu tendințe liberale care a apărut în deceniul al 4-lea al secolului al XIX-lea în Germania și a fost un timp sub influența lui Heine și Börne. Oglindind în operele lor beletristice și publicistice starea de spirit opoziționistă a micii burghezii, scriitorii care făceau parte din grupul „*Tinăra Germanie*” (Gutzkow, Laube, Wienbarg, Mundt și alții) au militat pentru libertatea conștiinței și a presei. Concepțiile membrilor grupului „*Tinăra Germanie*” se caracterizau prin lipsă de maturitate ideologică și prin faptul că nu aveau un țel politic precis; curînd, cei mai mulți dintre ei au devenit liberali burghezi. După 1848 grupul acesta s-a destrămat. — 479.
- 164 „*Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform*” (Analele renane pentru reforma socială) au fost editate de H. Püttmann. Au apărut numai două volume, primul în august 1845, la Darmstadt, iar al doilea la sfîrșitul anului 1846, în mica localitate Belle-Vue de pe malul lacului Constanța, la granița germano-elvețiană. În străduința lor de a câștiga puncte de sprijin pentru răspîndirea ideilor comuniste în Germania, Marx și Engels au socotit necesar să folosească în acest scop sus-amintita revistă. În primul volum au apărut cuvîntările rostite de Engels la adunările ținute la Elberfeld în zilele de 8 și 15 februarie 1845 („Două cuvîntări rostite la Elberfeld”), iar în volumul al doilea „Sărbătoarea națiunilor la Londra” (vezi ediția de față, vol. 2, pag. 563—585 și 640—652). Orientarea generală a analelor era determinată însă de participarea reprezentanților „adevăratului socialism”. — 481.
- 165 Este vorba de un articol al lui Hermann Semmig. — 481.
- 166 Vezi articolul lui Moses Hess „Ueber die Noth in unserer Gesellschaft und deren Abhülfe” ((Despre mizeria existentă în societatea noastră și despre înlăturarea ei), apărut în „*Deutsches Bürgerbuch für 1845*”, pag. 22—48.
„*Deutsches Bürgerbuch für 1845*” — anale apărute la Darmstadt în decembrie 1844, editate de H. Püttmann. Orientarea generală a acestor anale a fost determinată de colaborarea reprezentanților „adevăratului socialism”. „*Deutsches Bürgerbuch für 1846*” a apărut la Mannheim în vara anului 1846. — 482.
- 167 Citat parafrazat din „*Intermezzo liric*” de Heine, poezia a 50-a. — 483.
- 168 *Levellarii* (egalitariștii) — așa se numea în timpul revoluției engleze o grupare politică alcătuită din meseriași și țărani, care aveau o mare influență în rîndurile soldaților din armata lui Cromwell. Ei procla-

- mau că oamenii sînt liberi și egali din naștere și cereau dreptul de vot universal, desființarea monarhiei și restituirea către țărani a terenurilor „împrejmuite”. Ei erau totodată apărători hotărîți ai proprietății private și susțineau că muncitorii și slujitorii, fiind lipsiți de orice proprietate, nu se pot bucura de votul universal. Ca urmare a acestei atitudini a levellerilor și ca urmare a suferințelor îndurate de popor din cauza mizeriei, a foametei și a ruinei generale, din partidul levellerilor s-au desprins *adevărații levelleri* sau *diggerii* (săpătorii). Aceștia proclamau că poporul muncitor trebuie să lucreze pămînturile comunale fără a plăti vreo arendă. În unele sate ei au ocupat cu de la sine putere pămînturile necultivate și s-au apucat să le sape în vederea însămînțării. Izgoniți de pe aceste pămînturi de soldații lui Cromwell, ei nu au opus nici o rezistență, deoarece, încrezători în puterea cuvîntului, voiau să folosească în această luptă numai mijloace pașnice. — 484.
- 169 Vezi Chastellux, „De la Félicité publique” (Despre fericirea publică). — 484.
- 170 *Cabet*, „*Voyage en Icarie, roman philosophique et social*” (Călătorie în Icaria, roman filozofic și social), ediția a doua, Paris, 1842. Prima ediție a cărții a apărut în 1840, în două volume, sub titlul: „*Voyage et Aventures de Lord William Carisdall en Icarie*” (Călătoria și aventurile lordului William Carisdall în Icaria). — 484.
- 171 *Le système de la nature* — acest pasaj cuprinde o aluzie la lucrarea „*Le système de la Nature*” a materialistului francez Paul-Henri-Dietrich d'Holbach, care din motive conspirative a pus pe această lucrare numele lui G. B. Mirabaud, secretar al Academiei franceze, care decedase în 1760. — 484.
- 172 Din poezia lui Heine „*Verkehrte Welt*” din ciclul „*Zeitgedichte*” (Versurile timpului). — 484.
- 173 *Humaniora* — totalitatea disciplinelor școlare a căror predare are drept scop studiul culturii clasice antice; umaniștii din timpul Renașterii și discipolii lor considerau aceste discipline drept baza culturii și educației umaniste. — 491.
- 174 Din poezia lui Heine „*Germania — o poveste de iarnă*”, cap. VII. — 494.
- 175 Este vorba de un articol al lui Rudolph Mathäi. — 495.
- 176 Refrenul unui cîntec german pentru copii. — 502.
- 177 Este vorba de culegerea „*Neue Anekdotä*” (Noi scrieri inedite), apărută la Darmstadt pe la sfîrșitul lunii mai 1845. Această culegere cuprindea articole de ziar interzise de cenzură, scrise de Moses Hess, Karl Grün, Otto Lüning și de alții, în cea mai mare parte în prima jumătate a anului 1844. Curînd după apariția acestui volum, Marx și Engels au făcut, după cum reiese dintr-o scrisoare adresată lui Hess, o serie de aspre observații critice cu privire la conținutul volumului. — 509.

- 178 *Radamante* — figură din mitologia greacă, tipul judecătorului neînduplecat. — 511.
- 179 Citat modificat din „Flautul fermecat” de Mozart, actul II, aria lui Sarastro. — 513.
- 180 Vezi Moses Hess, „Socialismus und Communismus” (Socialism și comunism). — 514.
- 181 Lermnier, „Philosophie du Droit” (Filozofia dreptului). — 514.
- 182 *Hôtel de Ville* — primărie; aici este vorba de primăria din Paris. *Palais Bourbon* — clădire situată pe Quai d’Orsay la Paris și în care își ține ședințele Camera deputaților din Franța. Până la revoluție, palatul acesta a aparținut Bourbonilor, iar în 1790 a fost declarat proprietate națională. În timpul restaurației, Camera deputaților a început să-și țină aici ședințele. — 515.
- 183 *Reybaud*, „Études sur les réformateurs ou socialistes modernes”. — 519.
- 184 Vezi articolul „À un Catholique. Sur la vie et le caractère de Saint-Simon” (Unui catolic. Despre viața și caracterul lui Saint-Simon), apărut în numărul menționat al publicației „L’Organisateur”. „L’Organisateur” — cotidian editat de saint-simoniști; a apărut în anii 1829—1831 la Paris. — 519.
- 185 Această lucrare a lui Saint-Simon a fost scrisă în 1802 și a fost publicată anonim la Paris în 1803. — 524.
- 186 Prima ediție a acestei lucrări a lui Saint-Simon a apărut în 1823—1824 la Paris, sub titlul „Catéchisme des industriels” (Catehismul industriașilor), în trei fascicole. — 527.
- 187 *Feudalii, sau clasa nobilimii*, înseamnă la Saint-Simon vechea nobilime feudală.
Clasa de mijloc, sau clasa intermediară, spunea Saint-Simon, era formată, înainte de revoluția din 1789, din consilierii juridici ai guvernului, din militarii de proveniență burgheză și din proprietarii funciari burghezi care nu făceau decît să-și arendeze pământurile și să încaseze renta cuvenită. Această clasă intermediară a folosit în 1789 lupta maselor populare, pentru a îndrepta revoluția pe făgașul intereselor ei. După revoluție, ea și-a instaurat dominația asupra poporului și a statului și a încetat să fie folositoare societății.
Din *clasa industriașilor*, spunea el, fac parte toți cei care produc bunuri materiale sau pun pe alții să le producă, ca și cei care se ocupă cu punerea în circulație a acestor bunuri. Ei alcătuiesc trei mari grupe: țărani, fabricanții și negustorii. Clasa industriașilor este cea mai însemnată clasă a societății; ea singură furnizează cele necesare societății și de aceea ar trebui să ocupe primul loc în societate și să conducă și treburile statului.
Vezi în legătură cu aceasta: Saint-Simon, „Catéchisme politique des industriels” (Catehismul politic al industriașilor). — 528.

- 188 „*Le Producteur*” — revistă; primul organ de presă al școlii saint-simoniste; a apărut la Paris în anii 1825—1826. — 534.
- 189 „*Le Globe*” — cotidian; a apărut la Paris între 1824 și 1832. De la 18 ianuarie 1831 a fost organul școlii saint-simoniste. — 534.
- 190 Vezi articolul lui Karl Rosenkranz „Ludwig Tieck und die roman-tische Schule” (Ludwig Tieck și școala romantică), apărut în „*Hallische Jahrbücher*”, 1838, nr. 155—158 și 160—163. — 536.
- 191 *Ménilmontant* — pe atunci o suburbie a Parisului, azi arondismentul al 20-lea al acestui oraș. În această suburbie a încercat Enfantin, „părintele suprem” al școlii saint-simoniste, să întemeieze în 1832 o comună de muncă. — 537.
- 192 Este vorba de lucrarea: B. P. Enfantin, „*Économie politique et Poli-tique*” (Economie politică și politică), publicată în volum la Paris în 1831; inițial apăruse sub forma unei serii de articole publicate în ziarul „*Le Globe*” în cursul anului 1831. — 537.
- 193 „*Le Livre nouveau*” (Cartea nouă) — lucrare manuscrisă în care este expusă doctrina saint-simoniștilor. Ea a fost întocmită în 1832 la ședințele grupului de conducători ai școlii saint-simoniste, în frunte cu Enfantin. Potrivit intenției autorilor acestei cărți, ea urma să devină „noua biblie” a religiei saint-simoniste. Date în legătură cu lucrarea „*Le Livre nouveau*” și extrase din ea se găsesc în cartea lui Reybaud: „*Études sur les réformateurs ou socialistes modernes*”. — 537.
- 194 Prima ediție a operei lui Fourier „*Théorie des quatres mouvements et des destinées générales*” (Teoria celor patru mișcări și a destinelor generale) a apărut anonim în 1808 la Lyon. Pentru a evita dificultăți din partea poliției franceze, a fost indicat ca loc de apariție orașul Leipzig. — 538.
- 195 Vezi Churoa, „*Kritische Darstellung der Socialtheorie Fourier's*” (Prezentare critică a teoriei sociale a lui Fourier). — 539.
- 196 Vezi epigrama „*Filozofii*” de Schiller. — 552.
- 197 „*Vorwärts!*” — ziar german; a apărut la Paris, de două ori pe săp-tămînă, în perioada ianuarie-decembrie 1844. La acest ziar au colabo-rat Marx și Engels. Sub influența lui Marx, care din vara anului 1844 a participat îndeaproape la redactarea ziarului, acesta a început să capete caracterul unei publicații comuniste; în coloanele lui erau aspru criticate rînduiriile reacționare din Prusia. La cererea guver-nului prusian, guvernul Guizot a dispus, în ianuarie 1845, expulzarea lui Marx și a altor colaboratori ai ziarului; ca urmare a acestui fapt „*Vorwärts!*” și-a încetat apariția.
În nr. 72 și 73 a apărut articolul „*Extrase din Codul naturii al lui Morelly*”, iar în nr. 87 articolul „*Frederic Wilhelm al IV-lea și Mo-relli*”. — 558.
- 198 Vezi articolul lui Karl Grün „*Feuerbach und die Socialisten*” (Feuer-bach și socialiștii), apărut în „*Deutsches Bürgerbuch für 1845*”, ca

și „Politik und Socialismus“ (Politică și socialism), apărut în „Rheinische Jahrbücher“, 1845, pag. 98—144. — 559.

- 199 „Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. Verkündigung“ (Lumea nouă sau împărăția spiritului pe pământ. Bunavestire), Geneva, 1845. În această lucrare au fost publicate prelegerile ținute de G. Kuhlmann în comunele înființate de Weitling în Elveția. Vezi caracterizarea acestei cărți în articolul lui Engels: „Zur Geschichte des Urchristentums“ (Istoria creștinismului primitiv) (1894).

Textul cap. V din volumul al doilea al „Ideologiei germane“ („V. Doctorul Georg Kuhlmann din Holstein, sau profeția adevăratului socialism“) a fost scris de mîna lui Weydemeyer și are la sfîrșit mențiunea „M. Hess“. Acest capitol a fost scris, probabil, de Hess, transcris de Weydemeyer și definitiv redactat de Marx și Engels. — 563.

- 200 Citat din lucrarea lui Fourier „Théorie des quatre mouvements et des destinées générales“ (Teoria celor patru mișcări și a destinelor generale). Aici este vorba, pe de o parte, de tendința oamenilor de a realiza anumite aptitudini profesionale, iar pe de altă parte de legile divine care ar guverna lumea. — 568.

- 201 *Piecer la un selfactor* — față care supraveghează mașina și reînnoadă firele rupte. — 585.

Indice bibliografic

inclusiv lucrările menționate de Marx și Engels

La lucrările citate de Marx și Engels au fost indicate, în măsura în care acest lucru a putut fi stabilit, edițiile presupuse că ar fi fost folosite de ei. În unele cazuri, în special acolo unde izvoarele bibliografice nu sînt precizate, au fost indicate ediții mai noi. Unele izvoare nu au putut fi găsite.

I. Opere și articole

ale unor autori cunoscuți și anonimi

Alexis, W[illibald] [Wilhelm Häring], „Cabanis”. Roman în 6 volume, Berlin, 1832. — 345.

„*Amadis din Gallia*”, Amsterdam, 1750. — 353.

„*Anekdotă zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*” (Scrieri inedite din domeniul filozofiei și publicisticii germane moderne) de Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Friedrich Köppen, Karl Nauwerck, Arnold Ruge și alții nenumiți; editată de Arnold Ruge, 2 volume, Zürich și Winterthur, 1843. — 152, 187, 345.

„*Appel à la France contre la division des oppinions*” (Apel către Franța împotriva divergenței de opinii), vezi [Lourdoueix, Henri de].

Aristotel, „*Metaphysik*” (Metafizica), tradusă și comentată de Eugen Rolfes, Leipzig, 1904. — 132.

„*Aristoteles über die menschliche Seele*” (Aristotel despre sufletul omenesc), tradusă și comentată de M. W. Voigt, Leipzig, 1803. — 132.

Aindt, Ernst Moritz, „*Erinnerungen aus dem äusseren Leben*”, Leipzig, 1840. — 363.

Arnim, Bettina von, „*Dies Buch gehört dem König*” (Această carte este destinată regelui), vol. 1—2, Berlin, 1843. — 345.

„*À un Catholique. Sur la vie et le caractère de Saint-Simon*” (Unui catolic. Despre viața și caracterul lui Saint-Simon), în „*L'Organisateur*” nr. 40 din 19 mai 1830. — 519.

„*Auszüge aus Morelly's Code de la nature*” (Extrase din Codul naturii al lui Morelly), în „*Vorwärts!*”, revistă germană care apărea la Paris, nr. 72 și 73, 1844. — 558.

- [*Bacon, Francis*] *Francisci Baconi Baronis de Verulamio*, „De dignitate et augmentis scientiarum” (Despre demnitate și propășirea științelor), Wirceburgi, 1779. — 166.
- „The Essays or Councils, Civil and Moral” (Eseuri sau sfaturi, civile și morale), Londra, 1625. — 156.
- „Novum Organum” (Noul organon), Londra, 1620. — 156.
- [*Bauer, Bruno*] „Charakteristik Ludwig Feuerbachs” (Ludwig Feuerbach, Caracterizare), în „Wigand's Vierteljahrsschrift”, vol. 3, 1845. — 44, 46, 71—72, 81, 84, 85, 87—105, 379, 473, 474.
- „Das entdeckte Christenthum. Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des neunzehnten” (Creștinismul dezvăluit. O evocare a secolului al XVIII-lea și o contribuție la criza din secolul al XIX-lea), Zürich și Winterthur, 1843. — 86.
- „Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts” (Istoria politicii, culturii și iluminismului din secolul al XVIII-lea), vol. 1—2, Charlottenburg 1843—1845. — 42.
- (anonim) „Hinrichs, politische Vorlesungen” (Hinrichs, Prelegeri politice), vol. I, în „Allgemeine Literatur-Zeitung” nr. I, 1843. — 103—104.
- „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker” (Critica istoriei evanghelice a sinopticilor), vol. 1, Leipzig, 1841. — 86, 99—100.
- (anonim) „Ludwig Feuerbach”, în „Norddeutsche Blätter für Kritik, Literatur und Unterhaltung” nr. IV, 1844. — 84.
- „Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit” (Cauza dreaptă a libertății și propria mea cauză), Zürich și Winterthur, 1842. — 84, 88—89.
- (anonim) „Neueste Schriften über die Judenfrage” (Noi scrieri cu privire la problema evreiască), în „Allgemeine Literatur-Zeitung” nr. I, 1843; nr. IV, 1844. — 99, 103.
- (anonim) „Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?” (Care este acum obiectul criticii?), în „Allgemeine Literatur-Zeitung” nr. VIII, 1844. — 99.
- Bauer, Bruno și Edgar Bauer*, „Denkwürdigkeiten zur Geschichte der neueren Zeit seit der Französischen Revolution” (Memorii în legătură cu istoria epocii moderne după revoluția franceză), elaborată după izvoare și memorii originale și publicată la Charlottenburg, 1843—1844. — 194, 205, 345.
- Bauer, Edgar*, „Bailly und die ersten Tage der Französischen Revolution” (Bailly și primele zile ale revoluției franceze), Charlottenburg, 1843. (Bruno și Edgar Bauer, „Denkwürdigkeiten zur Geschichte der neueren Zeit seit der Französischen Revolution” (Memorii în legătură cu istoria epocii moderne după revoluția franceză [vol. 4])). — 345.
- „Die liberalen Bestrebungen in Deutschland” (Tendințele liberale în Germania) nr. 1—2, Zürich și Winterthur, 1843. — 345.
- Bayrholfer, Karl Theodor*, „Die Idee und Geschichte der Philosophie (Ideea și istoria filozofiei), Marburg, 1838. — 177.

- Beaulieu, C[laude]-F[rançois]*, „Essais historiques sur les Causes et les Effets de la Révolution de France” (Eseuri istorice asupra cauzelor și efectelor revoluției franceze), Paris, 1801—1803. — 172.
- Becker, August*, „Die Volksphilosophie unserer Tage”, Neumünster, 1843. — 330, 345.
- (anonim) Vorwort (Introducere) zu: [Kuhlmann, Georg] „Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. Verkündigung” (Lumea nouă. Împărăția spiritului pe pământ. Buna vestire), Geneva, 1845. — 563, 564, 565, 569.
- Becker, Nicolaus*, „Der deutsche Rhein” (Rinul german), în „Gedichte von Nicolaus Becker” (Poezii de Nicolaus Becker), Colonia, 1841. — 42.
- Blanc, Louis*, „Histoire de dix ans. 1830—1840” (Istoria deceniului 1830—1840), vol. 1—5, Paris, 1841—1844. — 192, 345.
- [*Bluntschli, Johann Caspar*] „Die Kommunisten in der Schweiz nach den bei Weitling vorgefundenen Papieren. Wörtlicher Abdruck des Kommissionsberichts an die H. Regierung des Standes Zürich” (Comuniștii în Elveția, potrivit documentelor găsite la Weitling. Copie textuală a raportului comisiei, adresat onor. guvernului cantonului Zürich), Zürich, 1843. — 204, 212, 330, 345.
- Bossuet, Jacques-Bénigne* „Politique tirée des propres Paroles de l'Écriture-Sainte” (Politică dedusă din cuvintele sfintei scripturi), Bruxelles, 1710. — 552.
- Brissot [Jacques-Pierre]*, „Mémoires de Brissot... sur ses Contemporains, et la Révolution Française”. Publiés par son fils; avec des Notes et des Éclaircissements historiques par M. F. de Montrou (Memoriile lui Brissot... despre contemporanii săi și despre revoluția franceză. Publicate de fiul său; cu note și explicații istorice de M. F. de Montrou), vol. 1—2, Paris, 1830. — 194.
- Buhl, Ludwig*, „Geschichte der zehn Jahre 1830—1840 von Louis Blanc” (Istoria deceniului 1830—1840, de Louis Blanc), tradusă din limba franceză, vol. 1—5, Berlin, 1844—1845. — 192.
- Cabet [Etienne]*, „Ma Ligne droite ou le vrai Chemin du Salut pour le Peuple” (Linia mea dreaptă, sau adevăratul drum pentru salvarea poporului), Paris, 1841. — 485.
- „Réfutation des Doctrines de l'Atelier” (Combaterea teoriilor „Atelierului”), Paris, 1842. — 222—224.
- „Voyage en Icarie, roman philosophique et social” (Călătorie în Icaria, roman filozofic și social), Paris, 1842. — 484, 549.
- Calderón, Pedro de la Barca*, „La puente de Mantible”, în „Las comedias de D. Pedro Calderón de la Barca”, cotejadas con las mejores ediciones hasta ahora publicadas, corregidas y dadas á luz por Juan Jorge Keil (Podul de la Mantible, în „Comediile lui D. Pedro Calderón de la Barca, comparate cu cele mai bune ediții apărute până în prezent, corectate și editate de Juan Jorge Keil), Leipzig, 1827—1830. — 471—472.
- ~
Camões, Luis de, „Lusiada” [Berlin, 1810]. — 448.

- Carriere, Moriz*, „Der Kölner Dom als freie deutsche Kirche. Gedanken über Nationalität, Kunst und Religion beim Wiederbeginn des Baues“ (Domul din Colonia ca biserică germană liberă. Reflexii asupra naționalității, artei și religiei cu ocazia reconstruirii lui), Stuttgart, 1843. — 345.
- Cervantes Saavedra, Miguèl de*, „Vida y hechos del ingenioso hidalgo Don Quixote de la Mancha“ (Viața și faptele iscusitului hidalgo Don Quijote de la Mancha), En Haia, 1744. — 201, 230—232, 236, 237, 270, 271, 274, 284, 312, 351, 354, 382, 383, 418, 453, 454, 456, 463, 464, 465, 471.
- Chamisso, Adalbert von*, „Tragische Geschichte“ (Istorie tragică), în „Adalbert von Chamisso's Werke“ (Operele lui Adalbert von Chamisso), vol. 3, ed. a 2-a, Leipzig, 1842. — 324.
- [*Chastellux, François Jean de*] „De la Félicité publique. Ou Considérations sur le sort des hommes dans les différentes Epoques de l'histoire“ (Despre fericirea generală, sau considerații asupra soartei oamenilor în diferitele epoci ale istoriei), Amsterdam, 1772. — 484.
- Chevalier, Michel*, „Cours d'Économie politique fait au Collège de France“ (Curs de economie politică ținut la Collège de France), Bruxelles, 1845. — 537.
- „Lettres sur l'Amérique du Nord“ (Scrisori despre America de Nord), Paris, 1836. — 307.
- Churoa, A. L. von* [August Ludwig von Rochau], „Kritische Darstellung der Socialtheorie Fourier's“ (Prezentare critică a teoriei sociale a lui Fourier), Braunschweig, 1840. — 539.
- [*Clement Alexandrinul*] „Clementis Alexandrini opera graece et latine quae extant“ (Operele lui Clement Alexandrinul în limbile greacă și latină), Colonia, 1688. — 132.
- „Code Napoléon“ (Codul Napoleon), Paris și Leipzig 1808. — 136, 349, 376, 556.
- Comte, Charles* „Traité de Législation ou Exposition des Lois générales, suivant lesquelles les Peuples prospèrent, dépérissent, ou restent stationnaires“ (Tratat despre legislație, sau expunere asupra legilor generale potrivit cărora popoarele prosperă, pier sau rămân pe loc), Bruxelles, 1837. — 313.
- Constant-Rebecque, Benjamin de*, „De l'Esprit de Conquête et de l'Usurpation dans leurs Rapports avec la Civilisation européenne“ (Despre spiritul cuceririlor și al uzurpării și legătura lor cu civilizația europeană), fără indicarea locului de apariție, 1814 — 357.
- „Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. 1793“ (Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului. 1793), în P. J. B. Buchez și P. C. Roux, „Histoire parlementaire de la Révolution française ou Journal des Assemblées Nationales, depuis 1789 jusqu'en 1815...“ (Istoria parlamentară a revoluției franceze, sau jurnalul Adunărilor naționale între 1789 și 1815...), vol. 31, Paris, 1837. — 420.
- Destutt de Tracy, Antoine-Louis-Claude, le comte*, „Éléments d'Idéologie, IV-e et V-e parties. Traité de la Volonté et de ses Effets“ (Elemente

- de ideologie, partea a IV-a și a V-a. Tratat asupra voinței și a efectelor ei), Paris, 1826. — 224, 225.
- Deux Amis de la Liberté*, vezi [*Kerverseau, Fr. Marie și G. Clavelin*].
- „*Dictionnaire de l'Académie Française*” (Dicționarul Academiei franceze), vol. 1—2, Bruxelles, 1835. — 310.
- [*Diogene Laerțiu*] „*Diogenis Laertii de clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem*” (Zece cărți despre viațile, dogmele și apotezmele filozofilor iluștri), Paris, 1850. — 129, 130.
- Eden, Frederic-Morton*, „*The State of the Poor: or, an history of the labouring classes in England*” (Starea săracilor, sau o istorie a clasei de oameni ai muncii din Anglia), vol. 1—3, Londra, 1797. — 215.
- „*Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*” (Douăzeci și una de coli din Elveția), editate de Georg Herwegh, ed. a 2-a, Glarus, 1844. — 195, 345, 482, 490, 509, 514, 517, 559.
- „*Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers, par une Société des Gens de Lettres*” (Enciclopedie, sau dicționar cuprinzând expresii teoretice din domeniul științei, artei și meșeriilor, întocmit de o asociație de literați), Paris, 1751. — 554.
- [*Enfantin, Barthélemy-Prospér*] „*Économie politique et Politique. Article extraits du Globe*” (Economie politică și politică. Articol extras din „*Globe*”), Paris, 1831. — 536—537.
- Engels, Friedrich*, „*Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie*” (Schită a unei critici a economiei politice), în „*Deutsch-Französische Jahrbücher*”, Paris, 1844. — 204.
- Engels, Friedrich und Karl Marx*, „*Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik gegen Bruno Bauer und Consorten*” (Sfânta familie sau critica criticii critice, împotriva lui Bruno Bauer & Co.), Frankfurt pe Main, 1845. — 34, 85, 86, 89, 90, 95—102, 140, 207, 269, 271, 415, 505, 560.
- Ewald, Johann Ludwig*, „*Der gute Jüngling, gute Gatte und Vater, oder Mittel, um es zu werden. Ein Gegenstück zu der Kunst, ein gutes Mädchen zu werden*” (Tînărul cumsecade, soțul cumsecade și tatăl de familie cumsecade, sau care sînt mijloacele pentru a dobîndi aceste calități. O paralelă la arta de a deveni o fată cumsecade), vol. 1—2, Frankfurt pe Main, 1804. — 110.
- Faucher, Julius*, „*Englische Tagesfragen*” (Probleme de actualitate din Anglia), apărut în „*Allgemeine Literatur-Zeitung*”, nr. VII și VIII, 1844. — 98.
- „*De la Félicité...*” (Despre fericire), vezi [*Chastellux, François Jean de*].
- Feuerbach, Ludwig*, „*Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie*” (Istoria filozofiei moderne. Expunere, dezvoltare și critică a filozofiei lui Leibniz), Ansbach, 1837. — 84.
- „*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*” (Principiile filozofiei viitorului), Zürich și Winterthur, 1843. — 43, 88, 187, 470.

- (anonim) „Zur Kritik der «positiven Philosophie»" (Contribuții la critica „Filozofiei pozitive"), în „Hallische Jahrbücher", anul I, nr. 289—293, 1838. — 84.
- „Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit" (Contribuție la istoria filozofiei și a omenirii), Ansbach, 1838. — 84.
- „Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie" (Teze preliminare cu privire la o reformă a filozofiei), în „Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik" (Inedite din domeniul filozofiei și publicisticii germane contemporane), vol. 2, 1843. — 152, 187.
- „Das Wesen des Christenthums" (Esența creștinismului), Leipzig, 1841. — 5, 84—85, 92, 235, 515.
- (anonim) „Ueber das «Wesen des Christenthums» in Beziehung auf den «Einigen und sein Eigenthum»" (Despre „Esența creștinismului" în legătură cu „Unicul și proprietatea sa"), în „Wigand's Vierteljahrsschrift", vol. 2, 1845. — 42, 84, 92, 93, 465.
- „Das Wesen des Glaubens im Sinne Luther's. Ein Beitrag zum «Wesen des Christenthums»" (Esența credinței așa cum a înțeles-o Luther. O contribuție la „Esența creștinismului"), Leipzig, 1844. — 585.
- Fiévée, Joseph*, „Correspondance politique et administrative", commencée au Mois de Mai 1814, et dédiée à M. le Comte de Blacas d'Aulps (Corespondență politică și administrativă, începută în luna mai 1814 și dedicată d-lui conte de Blacas d'Aulps), Paris, 1816. — 357.
- Fourier, Ch[arles]*, „La Fausse Industrie" (Falsa industrie), Paris, 1836. — 201.
- (anonim) „Section ébauchée des Trois Unités Externes" (Conceptul secțiunii despre cele trei unități externe), în „La Phalange", anul 14, seria 1, in-8, vol. 1, Paris, 1845. — 234.
- „Théorie de l'Unité universelle" (Teoria unității universale), în Opere complete ale lui Ch. Fourier, ed. a 2-a, vol. 1—5, Paris, 1841. — 435.
- „Théories des quatre mouvements et des destinées générales" (Teoria celor patru mișcări și a destinelor generale), Paris, 1841. — 538.
- „Traité de l'Association domestique-agricole" Paris, Londra, 1822. — 539.
- „*Friedrich Wilhelm al IV-lea und Morelli*" (Frederic Wilhelm al IV-lea și Morelli), în „Vorwärts!", ziar german care apărea la Paris, nr. 87, 1844. — 558.
- Gellert, Christian Fürchtegott*, „Fabeln und Erzählungen" (Fabule și povestiri), partea 1, Leipzig, 1748; partea a doua, ediția a doua, Leipzig, 1751. — 398.
- Godwin, William*, „Enquiry Concerning Political Justice, and its Influence on Morals and Happiness" (Studiu asupra dreptății politice și a influenței ei asupra moralei și fericirii), ed. a doua, vol. 1—2, Londra 1796. — 420, 431.
- Goethe, Johann Wolfgang von*, „Faust. Der Tragödie erster Teil" (Faust. Prima parte a tragediei), în „Goethes Werke..." (Operele lui Goethe...), editate de Karl Heinemann, ediție critică adnotată, vol. 1—30, Leipzig

- și Viena : Institutul bibliografic, fără data apariției, vol. 5. — 44, 338, 434, 455.
- „Die Geheimnisse" (Misterele), în „Goethes Werke...", vol. 2. — 434.
- Grün, Karl*, „Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien, Briefe und Studien" (Mișcarea socială în Franța și Belgia. Scrisori și studii), Darmstadt, 1845. — 511—562.
- „Feuerbach und die Socialisten" (Feuerbach și socialiștii), apărut în publicația „Deutsches Bürgerbuch für 1845", editată de H. Püttmann, Darmstadt, 1845. — 513, 559.
- „«Geschichte der Gesellschaft» von Theodor Mundt" („Istoria societății" de Theodor Mundt) în „Neue Anekdoten", editate de Karl Grün, Darmstadt, 1845. — 511, 518.
- „Politik und Socialismus" (Politică și socialism), în „Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform", vol. 1, 1845. — 542—543, 559.
- Guizot, François-Pierre-Guillaume*, „Histoire de la Civilisation en France, depuis la Chute de l'Empire romain jusqu'en 1789" (Istoria civilizației în Franța de la căderea imperiului roman până în 1789), Paris, 1840. — 215.
- Rede in der Pairskammer am 25. April 1844 (Cuvintare rostită în Camera pairilor la 25 aprilie 1844), în „Moniteur Universel" nr. 117 din 26 aprilie 1844. — 345.
- Halm, Friedrich* [Elegius Franz Joseph von Münch-Bellinghausen], „Der Sohn der Wildniss" (Fiul naturii sălbatice). Poem dramatic în 5 acte, Viena, 1843. — 306.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich*, „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse" (Enciclopedia științelor filozofice), Heidelberg, 1817. — 28, 118, 136, 240.
- „Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse" (Elemente de filozofie a dreptului, sau principii de drept natural și drept de stat), editată de Eduard Gans, în „Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke", ediție completă, scoasă de un grup de prieteni ai celui dispărut, vol. 8, Berlin, 1833. — 202.
- „Phänomenologie des Geistes" (Fenomenologia spiritului), editată de Johann Schulze, ediția citată, vol. 2, Berlin, 1832. — 86, 101, 123, 127, 146, 149, 188, 266, 427, 514.
- „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie" (Prelegeri de istorie a filozofiei), editate de Carl Ludwig Michelet, în „Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke", ediția a doua, îmbunătățită, partea a III-a, vol. 15, Berlin, 1844. — 137, 144, 161, 164, 165—168.
- „Vorlesungen über die Naturphilosophie als der Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zweiter Teil" (Prelegeri de filozofie a naturii ca enciclopedie a științelor filozofice. Partea a doua), editate de Carl Ludwig Michelet, ediția citată, vol. 7, secțiunea 1, Berlin, 1842. — 118.
- „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte" (Prelegeri de filozofie a istoriei), editate de Eduard Gans, ediția citată, vol. 9, Berlin, 1837. — 50, 132, 156, 157, 159, 162, 168, 171,

- „Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Nebst einer Schrift über die Beweise vom Daseyn Gottes" (Prelegeri de filozofie a religiei, însoțită de o lucrare despre dovezile referitoare la existența lui Dumnezeu), editate de Philipp Marheineke, ediția a doua, îmbunătățită, partea a doua, ediția citată, vol. 12, Berlin, 1840. — 164, 167, 168.
- „Wissenschaft der Logik" (Știința logicii), editată de Leopold von Henning, partea 1, secțiunea 1—2, partea a 2-a, ediția citată, vol. 3—5, Berlin, 1833—1834. — 141, 240, 267, 268, 284, 346, 514.
- „Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Br. Bauer und Consorten" (Sfânta familie, sau critica criticii critice, împotriva lui Br. Bauer & Co.) de F. Engels și K. Marx, Frankfurt, 1845, în „Das Westphälische Dampfboot", anul 1, Bielefeld, 1845. — 82, 100—103.
- Heine, Heinrich*, „Die Bäder von Lucca" (Băile Lucca), în „Heinrich Heine's sämtliche Werke", *Heinrich Heine*, Opere complete, vol. 1—18, Hamburg, 1867—1868. — 106.
- „Berg-Idylle" (Idilă pe munte), poezia a 3-a, ediția citată, vol. 15. — 342.
- „Deutschland, Ein Wintermärchen" (Germania, o poveste de iarnă), cap. VII, ediția citată, vol. 17. — 494.
- „Lyrisches Intermezzo" (Intermezzo liric), poezia a 50-a, ediția citată, vol. 15. — 483.
- „Sonettenkranz an A. W. von Schlegel" (Pentru A. W. von Schlegel), ediția citată, vol. 2. — 424.
- „Verkehrte Welt", ed. cit., vol. 17. — 491.
- Hess, Moses*, „Über die sozialistische Bewegung in Deutschland" (Despre mișcarea socialistă din Germania), în „Neue Anekdoten", editate de Karl Grün, Darmstadt, 1845. — 514, 517, 542.
- „Ueber die Noth in unserer Gesellschaft und deren Abhülfe" (Despre mizeria existentă în societatea noastră și despre înlăturarea ei), în „Deutsches Bürgerbuch für 1845", publicație editată de H. Püttmann, Darmstadt, 1845. — 482—483, 514, 517.
- „Die letzten Philosophen" (Ultimii filozofi), Darmstadt, 1845. — 103—105, 233, 262.
- „Philosophie der That" (Filozofia acțiunii). Apărută în „Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz", culegere editată de Georg Herwegh, ed. a 2-a, Glarus, 1844. — 490, 491, 517.
- „Socialismus und Communismus" (Socialism și comunism), culegerea citată. — 514, 517, 559.
- „Die europäische Triarchie" (Triarhia europeană), Leipzig, 1841. — 345.
- Hinrichs, H[ermann] F[riedrich] W[ilhelm]* „Politische Vorlesungen" (Prelegeri politice), vol. 1—2, Halle, 1843. — 345.
- Hoffmann von Fallersleben, August Heinrich*, „Nur in Deutschland!" (Doar în Germania!), poezie, în „Hoffmann's von Fallersleben Gesammelte Werke", editate de Heinrich Gerstenberg, vol. 3, Berlin, 1890. — 179.

- [*Holbach, Paul-Henri-Dietrich d'*] „Système de la Nature, ou des Loix du Monde Physique et du Monde Moral”. (Sistemul naturii, sau despre legile lumii fizice și ale lumii morale), par M. Mirabaud, P. 1—2, Londra, 1770. — 484.
- [*Horatius Flaccus, Quintus*] „Carmium”, Oda XXII, în „Qu. Horatii Flacci opera omnia poetica”, editio nova [Qu. Horatius Flaccus, Opere poetice complete, ediție nouă], Halae, 1802. — 130.
- Jean Paul*, „Hesperus oder 45 Hundposttage. Eine Lebensbeschreibung”, în „Jean Paul's sämmtliche Werke”, vol. 5, Berlin, 1841. — 128.
- [*Jockellied*] „Niemand kommt nach Haus” (Nimeni nu vine acasă), în „Deutsches Kinderlied und Kinderspiel”, editat de Franz Magnus Böhme, Leipzig, 1897. — 124—125.
- [*Jungnitz, Ernst*], „Herr Nauwerck und die philosophische Facultät” (D-l Nauwerck și Facultatea de filozofie), în „Allgemeine Literatur-Zeitung” nr. VI, 1844. — 98.
- [*Juvenal*] „Decimi Junii Juvenalis Satirae” (Satirele lui Decimus Junius Juvenal), traducere comentată, Berlin și Leipzig, 1777. — 166.
- Kant, Immanuel*, „Critik der practischen Vernunft” (Critica rațiunii practice), Riga, 1788. — 189, 190—191.
- [*Kerverseau, Fr. Marie, et. G. Clavelin*] „Histoire de la Révolution de France”. Précédée de l'exposé rapide des Administrations successives qui ont déterminé cette Révolution mémorable. Nouvelle Édition, revue, corrigée et augmentée; par deux Amis de la Liberté (Istoria revoluției franceze. Precedată de o succintă expunere asupra guvernărilor succesive care au determinat această revoluție memorabilă. Ediție nouă, revăzută, corectată și completată; elaborată de doi amici ai libertății), Paris, 1792. — 172.
- Klopstock, Friedrich Gottlieb*, „Der Messias” (Mesia), vol. 1—4, Viena, 1775 și 1783. — 286—287, 318.
- „*Konrads von Würzburg Goldene Schmiede*” (Fierăria de aur a lui Konrad de Würzburg), editată de Wilhelm Grimm, Berlin, 1840. — 470.
- [*Kuhlmann, Georg*] „Die Neue Welt oder das Reich des Geistes auf Erden. Verkündigung” (Lumea nouă. Împărăția spiritului pe pământ. Buna-vestire), Geneva, 1845. — 392, 409, 563—572.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm*, „Principia Philosophiae, Seu Theses in gratiam Principis Eugenii” (Principii de filozofie sau teze dedicate principelui Eugen), în „Gothofredi Guillelmi Leibnitii, Opera Omnia”, Nunc primum collecta, in Classes distributa, praefationibus & indicibus exornata, studio Ludovici Dutens. Tomus Secundus (Operele complete ale lui Gottfried Wilhelm Leibniz, adunate acum pentru prima oară, clasificate și prevăzute cu prefețe și indici de către Ludwig Dutens, vol. 2), Geneva, 1768. — 463.
- Lerminier, Eugène*, „Philosophie du Droit” (Filozofia dreptului), Bruxelles, 1832. — 514.
- Lessing, Gotthold Ephraim*, „Emilia Galotti”, tragedie în 5 acte, în „Lessings Werke”, cu o biografie de Julius Petersen și cu o introducere

- de Waldemar Oehlke și Eduard Stemplinger, vol. 2, Berlin, Bong, fără dată. — 345.
- Levasseur (de la Sarthe), R[ené]*, „Mémoires” (Memorii), vol. 1—4, Paris, 1829—1831. — 172.
- [Linguet, Simon-Nicolas-Henri]* „Théorie des lois civiles, ou principes fondamentaux de la société” (Teoria legilor civile, sau principiile fundamentale ale societății), vol. 1—2, Londra, 1767. — 194.
- [Lourdoux, Henri de]* „Appel à la France contre la division des opinions. Extrait de la «Gazette de France»” (Apel către Franța împotriva divergenței de opinii. Din „Gazette de France”), Paris, 1831. — 357.
- Louvet de Couvray [Jean-Baptiste]*, „Mémoires” (Memorii), Paris, 1823. — 172.
- [Lucian]* „Luciani samosatensis opera” ex recensione Guillelmi Dindorfii. Graece et latine cum indicibus (Operele lui Lucian de Samosata, revăzute de Wilhelm Dindorf. Cu indici în limba greacă și în limba latină), Paris, 1840. — 182.
- Marx, Karl*, „Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie. Einleitung” (Contribuții la critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere), în „Deutsch-Französische Jahrbücher”, Paris, 1844. — 204, 233.
- „Zur Judenfrage” (Contribuții la problema evreiască), în „Deutsch-Französische Jahrbücher”. — 34, 193, 204, 233, 246, 543.
- Matthäi, Rudolph*, „Socialistische Bausteine” (Pietre de temelie ale socialismului), în „Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform”, vol. I, Darmstadt, 1845. — 495—510.
- Michelet, Carl Ludwig*, „Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel” (Istoria ultimelor sisteme filozofice din Germania de la Kant până la Hegel), vol. 1—2, Berlin, 1837—1838. — 176, 177.
- Monteil, Amans-Alexis*, „Histoire des Français des divers États aux cinq derniers siècles” (Istoria francezilor din diferitele stări în cursul ultimelor cinci secole), vol. 1—10, Paris, 1827—1842. — 215, 353.
- [Montgaillard, Guillaume-Honoré]* „Revue Chronologique de l'Histoire de France, depuis la première Convocation des Notables jusqu'au Départ des Troupes étrangères. 1787—1818” (Expunere cronologică a istoriei Franței de la prima convocare a notabilităților până la retragerea trupelor străine. 1787—1818), Paris, 1820. — 172.
- Montjoie, Félix-Louis-Christophe*, „Histoire de la Conjuración de Maximilien Robespierre” (Istoria conspirației lui Maximilien Robespierre), Paris, 1795. — 173.
- Morelly*, „Code de la Nature”... avec l'Analyse raisonnée du Système social de Morelly (Codul naturii... prevăzut cu o analiză argumentată a sistemului social al lui Morelly), făcută de Villegardelle, Paris, 1841. — 558—559.
- M. R. *[Hippolyte Régnier d'Estourbet]*, „Histoire du Clergé de France pendant la Révolution” (Istoria clerului din Franța în timpul revoluției), Paris, 1828. — 172.

- Mundt, Theodor*, „Die Geschichte der Gesellschaft in ihren neueren Entwicklungen und Problemen“ (Istoria societății sub prisma noii ei dezvoltări și a noilor ei probleme), Berlin, 1844. — 511.
- Nauwerck, Karl*, „Über die Theilnahme am Staate“ (Despre participarea la viața de stat), Leipzig, 1844. — 345.
- „*Neue Anekdoten*“ (Noi scrieri inedite), editate de Karl Grün, Darmstadt, 1845. — 509, 511, 514, 517, 518.
- Nougaret, P[ierre]-J[ean]-B[aptiste]*, „Histoire des Prisons de Paris et des Départements ; contenant des Mémoires rares et précieux“. Le tout pour servir à l'Histoire de la Révolution Française : Notamment à la tyrannie de Robespierre, et de ses Agents et Complices. Ouvrage dédié à tous ceux qui ont été détenus comme suspects. Rédigé et publié par P. J. B. Nougaret (Istoria închisorilor din Paris și din departamente, cuprinzând însemnări rare și prețioase. Contribuție la istoria revoluției franceze și în special la istoria tiraniei lui Robespierre, a agenților și complicilor săi. Lucrare dedicată tuturor celor care au fost deținuți ca suspecți. Redactată și publicată de P. J. B. Nougaret), vol. 1—4, Paris, 1797. — 172.
- Oelckers, Theodor*, „Die Bewegung des Socialismus und Communismus“ (Mișcarea socialistă și comunistă), Leipzig, 1844. — 478.
- Pereire, J.*, „Leçons sur l'Industrie et les Finances“ (Prelegeri despre industrie și finanțe), Paris, 1832. — 228—229.
- Pfister J. C.*, „Geschichte der Teutschen“ (Istoria germanilor), vol. 1—5, Hamburg, 1829—1835 („Geschichte der europäischen Staaten“, editată de A. H. L. Heeren și F. A. Ukert). — 237.
- [*Pinto, Isaac*] „Lettre sur la Jalousie du Commerce“ (Scrisoare despre rivalitatea care domnește în comerț), în [Pinto, Isaac] „Traité de la Circulation et du Crédit“ (Tratat despre circulație și credit), Amsterdam, 1771. — 60, 374.
- „*Preussen seit der Einsetzung Arndt's bis zur Absetzung Bauer's*“ (Prusia de la numirea lui Arndt pînă la destituirea lui Bauer), în „Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz“, culegere editată de Georg Herwegh, ed. a 2-a, Glarus, 1844. — 195.
- Proudhon, Pierre-Joseph*, „De la Création de l'Ordre dans l'Humanité, ou Principes d'Organisation politique“ (Despre crearea unei ordini în societatea omenească, sau principii de organizare politică), Paris, Besançon, 1843. — 345, 560.
- „Qu'est-ce que la propriété ? Ou recherches sur le principe du droit et du gouvernement“. Premier mémoire (Ce este proprietatea ? Sau cercetări cu privire la principiul dreptului și al guvernării. Prima expunere), Paris, 1841. — 345, 443.
- Rabelais, François*, „Gargantua und Pantagruel“, aus dem Franz. verdeutsch, mit Einl. und Anm., den Varianten des zweyten Buchs von 1533, auch einem noch unbekanntem Gargantua hrsg. durch Gottlob Regis („Gargantua și Pantagruel“, tradus din franceză cu introd. și adn., variantele celei de-a doua cărți din 1533 și un Gargantua necunoscut încă, edit. de Gottlob Regis), Leipzig, 1832. — 187.

- „*Über das Recht des Freigesprochenen, eine Ausfertigung des wider ihn ergangenen Erkenntnisses zu verlangen*. Königsberg, Voigt“ (Despre dreptul celor achitați de a cere o copie după sentința de achitare), în „Wigand's Vierteljahrsschrift“, vol. 4, 1845. — 88.
- Reichardt, Carl, „Schriften über den Pauperismus. «Publicistische Abhandlungen»: von Wöniger, Doctor beider Rechte und der Philosophie. 1843, Berlin bei Hermes“ (Scrieri despre pauperism. Articole de Wöniger, doctor în drept și filozofie. 1843, Berlin, ed. Hermes), în „Allgemeine Literatur-Zeitung“ nr. I, 1843. — 215, 229.
- Reybaud, Louis, „Études sur les réformateurs ou socialistes modernes“, Bruxelles, 1843. — 518—523, 524—525, 527, 531—538.
- Ricardo, David, „On the Principles of Political Economy and Taxation“ (Despre principiile economiei politice și ale impunerii fiscale), fără indicarea locului de apariție, 1817. — 421.
- Roland [de la Platière, Jeanne-Manon], „Appel à l'impartiale Postérité, par la Citoyenne Roland, ...ou Recueil des Écrits quelle a rédigés, pendant sa détention, aux prisons de l'Abbaye et de Sainte-Pélagie“ (Apelul cetățenei Roland către posteritatea imparțială... sau culegere de scrieri pe care le-a redactat în timpul detențiunii ei în închisorile l'Abbaye și Sainte-Pélagie), Paris, 1795. — 172.
- Rosenkranz, Karl, „Ludwig Tieck und die romantische Schule“ (Ludwig Tieck și școala romantică), în „Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst“, anul 1, nr. 155—158, nr. 160—163, 1838. — 536.
- Rousseau, Jean-Jacques, „Du Contract social; ou principes du droit politique“ (Despre contractul social, sau principii de drept politic), Amsterdam, 1762. — 553, 554.
- „Économie ou Oeconomie (Morale & Politique)“ (Economie (morală și politică)), în „Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers“, Paris, 1751. — 554.
- Rutenberg, Adolf, „Bibliothek politischer Reden aus dem 18. und 19. Jahrhundert“ (Culegere de discursuri politice din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea), vol. 1—6, Berlin 1843—1844. — 345.
- Saint-Simon [Claude-Henri de], „Catéchisme politique des industriels“ (Catehismul politic al industriașilor), în „Oeuvres de Saint-Simon“, Paris, 1841. — 522—523, 528—530.
- „Nouveau christianisme, dialogues entre un novateur et un conservateur“ (Noul creștinism, dialog între un conservator și un adept al inovațiilor), idem. — 523, 525, 531—534.
- „Doctrine de Saint-Simon. Exposition. Première Année. 1829“ (Doctrina lui Saint-Simon. Expunere. Anul I, 1829), Bruxelles, 1831. — 533.
- „L'industrie, ou discussions politiques, morales et philosophiques“ (Industria, sau discuții politice, morale și filozofice), Paris, 1817. — 528.
- „Lettres d'un Habitant de Genève à ses Contemporains“ (Scrisorile unui locuitor din Geneva către contemporanii săi), în „Oeuvres de Saint-Simon“, Paris, 1841. — 524—527.

- „Oeuvres...” Publié en 1832 par Olinde Rodrigues (Opere, publicate în 1832 de Olinde Rodrigues), Paris, 1841. — 519, 521, 527.
- „Vie de Saint-Simon écrite par lui-même” (Viața lui Saint-Simon scrisă de el însuși), idem. — 519—522.
- Schiller, Friedrich von*, „Die Philosophen” (Filozofii), în „Friedrich von Schiller's sämtliche Werke”, vol. 1—12, Stuttgart și Tübingen, 1812—1815, vol. 1. — 522—555.
- „Die Räuber” (Hoții), idem, vol. 1. — 515.
- „Der Taucher”, idem, vol. 1. — 92.
- „Wallenstein's Tod” (Moartea lui Wallenstein), dramă în 5 acte, idem, vol. 1. — 102.
- Schlosser, Friedrich Christoph*, „Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts und des neunzehnten bis zum Sturz des französischen Kaiserreichs”. Mit besonderer Rücksicht auf geistige Bildung (Istoria secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea până la căderea imperiului francez. Cu o privire de ansamblu asupra culturii spirituale), vol. 1—6, Heidelberg, 1836—1848. — 345.
- Semmig, Hermann*, „Communismus, Socialismus, Humanismus” (Comunism, socialism, umanism), în „Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform”, vol. 1, Darmstadt, 1845. — 481—495.
- Senior, Nassau William*, „Three Lectures on the Rate of Wages, delivered before the University of Oxford, in Easter term 1830” (Trei prelegeri despre nivelul salariului, ținute la Universitatea din Oxford în primăvara anului 1830), Londra, 1831. — 373.
- Shakespeare, William*, „Timon von Athen” (Timon din Atena), în „Shakespeare's dramatische Werke” nach der Übers. von August Schlegel und Ludwig Tieck, 2. aufs neue durchges. Aufl. (Operele dramatice ale lui Shakespeare, după trad. lui August Schlegel și Ludwig Tieck, ed. a 2-a, revăzută), vol. 1—12, Berlin 1876—1877, vol. 10. — 227.
- „Was ihr wollt” (Cum vă place), idem ; vol. 5. — 94.
- Sismondi, J[ean]-C[harles]-L[éonard]*, *Simonde de*, „Nouveaux Principes d'Économie politique ou de la Richesse dans ses Rapports avec la Population” (Noi principii de economie politică, sau despre avuție și raportul ei față de populație), ed. a 2-a, Paris, 1827. — 67, 196, 537—538.
- Smith, Adam*, „Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations. Traduction nouvelle, avec des notes et observations ; par Germain Garnier”. Tomes I—IV (Studii despre natura și cauzele avuției națiunilor. Traducere nouă cu adnotări și observații ; de Germain Garnier. Vol. I—IV), Paris, 1802. — 61.
- Sofocle*, „Antigona”, în greacă și în germană de Karl Heinrich Jördens, Berlin, 1782. — 126.
- Spinoza, Baruch (Benedictus)*, „Benedicti de Spinoza opera quae supersunt omnia”. Iterum ebenda curavit, praefationes, vitam auctoris, nec non notitias, quae ad historiam scriptorum pertinent addidit Henr. Eberh. Gottlob Paulus (Operele complete ale lui Benedictus de Spi-

noza. Cu o prefață și cu o biografie a autorului, precum și cu observații privind istoricul scrierilor. Editate de Henr. Eberh. Gottlob Paulus), Jenae, 1802. — 173, 328.

Stein, Lorenz von, „Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte“ (Socialismul și comunismul Franței de azi. Contribuție la istoria contemporană), Leipzig, 1842. — 204, 478, 518—540, 567.

Stirner, Max [Johann Caspar Schmidt], „Der Einzige und sein Eigenthum“ (Unicul și proprietatea sa), Leipzig, 1845. — 73, 77, 106—474.

— (anonim) „Recensenten Stirners“ (Recenzenții lui Stirner), în „Wigand's Vierteljahrsschrift“ vol. 3, 1845. — 82, 93—95, 106, 133, 140—141, 148—151, 159, 167, 177, 192—193, 194, 199—200, 201, 220, 231, 234, 246, 248, 251—252, 257, 269—270, 280—281, 301, 303, 349, 385, 387—388, 397, 399, 434, 435, 445, 455—456, 462, 465—472.

Szełiqa „«Der Einzige und sein Eigenthum». Von Max Stirner. Kritik von Szełiqa“ (Critica lucrării lui Max Stirner „Unicul și proprietatea sa“), în „Norddeutsche Blätter für Kritik, Literatur und Unterhaltung“ nr. IX, 1845. — 269—270, 380.

— „Eugene Sue : Mistererele Parisului. Critică“, în „Allgemeine Literatur-Zeitung“ nr. VII, 1844. — 297.

Villegardelle, vezi *Morelly*.

[*Virgilius, Publius Maro*] „Virgils Eklogen“, aufs neue verdeutscht von Karl Heinrich Jördens (Eglogele lui Virgiliu, traduse din nou în germană de Karl Heinrich Jördens), Berlin și Stralsund, 1782. — 443.

Watts, John, „The Facts and Fictions of political Economists: being a Review of the Principles of the Science, separating the true from the false“ (Fapte și ficțiuni ale economiștilor; privire generală asupra principiilor științei, pentru a deosebi ceea ce este adevărat de ceea ce este fals), Manchester, 1842. — 206.

Weilling, Wilhelm, „Garantien der Harmonie und Freiheit“ (Garanțiile armoniei și ale libertății), Vivis, 1842. — 201, 484.

— „Die Menschheit, wie sie ist und wie sie sein sollte“ (Omenirea cum este și cum ar trebui să fie), München, 1895. — 484.

Wöniger, August Theodor, „Publicistische Abhandlungen“ (Articole), ed. a 2-a, Berlin, 1843. — 215, 229.

II. Periodice

„*Allgemeine Literatur-Zeitung*“. Revistă lunară, editată de Bruno Bauer, vol. I—II, Charlottenburg, 1843—1844. — 96, 98, 100, 103—104, 215, 228, 268, 297.

„*Beiträge zum Feldzuge der Kritik*“, vezi „*Norddeutsche Blätter...*“.

„*Bürgerbuch*“, vezi „*Deutsches Bürgerbuch...*“.

„*Charivari*“, Paris. — 156.

„*Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*“, Leipzig, 1841—1843 — 41, 100.

- „*Deutsches Bürgerbuch für 1845*”, editată de H. Püttmann, Darmstadt, 1845. — 482, 483, 509, 513, 514, 517, 559.
- „*Deutsch-Französische Jahrbücher*”, editate de Arnold Ruge și Karl Marx, nr. 1 și 2, Paris, 1844. — 34, 193, 199, 204, 233, 246, 345, 543.
- „*Le Drapeau blanc*”, Paris. — 357.
- „*L'Égalitaire*”. Journal de l'organisation sociale, Paris, 1840. — 200.
- „*La Fraternité*”. Journal moral et politique, Paris. — 211.
- „*La Gazette de France*”, Paris. — 34.
- „*Le Globe*”. Journal de la Doctrine de Saint-Simon, Paris, 1831. — 534—535, 537.
- „*Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*”, an. 1, 1838. — 42, 84, 536.
- „*Historisch-politische Zeitschrift*”, edit. de Leopold Ranke, vol. 1, Hamburg 1832 ; vol. 2, Berlin 1833—1836. — 305.
- „*Journal d'instruction sociale*” ; par les citoyens Condorcet, Sieyès et Duhamel, 1793. — 557.
- „*Königlich privilegierte Berlinische Zeitung von Staats-und gelehrten Sachen*”, Berlin. — 338, 345, 385.
- „*Landkalender für das Grossherzogthum Hessen auf das Jahr der gnadenreichen Geburt Jesu Christi 1841*”, Darmstadt, 1840. — 399—400.
- „*Le Moniteur universel*”, Paris. — 346.
- „*Norddeutsche Blätter für Kritik, Literatur und Unterhaltung*” (Edit. sub titlul :) „*Beiträge zum Feldzuge der Kritik*”. Norddeutsche Blätter für 1844 și 1845, vol. 1—2, Berlin, 1846. — 84, 269, 380.
- „*L'Organisateur*”, Paris. — 519, 534.
- „*La Phalange*”. Revue de la Science Sociale, 14^{ème} année, 1re série in-8, vol. 1, Paris, 1845. — 234.
- „*Le Populaire*”. — 485.
- „*Le Producteur*”. Journal philosophique de l'Industrie, de la Science et des Beaux Arts, 1825—1826. — 534.
- „*Révolutions de Paris*”. Dédiées à la Nation et au District des Petits-Augustins, Paris 1789—1794. — 394.
- „*Revue des deux Mondes*”, Paris. — 537.
- „*Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform*”, edit. de Hermann Püttmann împreună cu o serie de colaboratori, vol. 1, Darmstadt, 1845. — 481—509, 517, 543—544, 559.
- „*Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe*”, Köln, 1842—1843. — 100.
- „*Die Stimme des Volks*”, revistă comunistă germană apărând la Paris, Paris. — 201, 211.
- „*Vorwärts!*” revistă germană apărând la Paris, Paris 1844. — 558.

„Vossische Zeitung“, vezi „Königlich privilegierte Berlinische Zeitung von Staats- und gelehrten Sachen“.

„Das Westphälische Dampfboot“. Scriere lunară, Bielefeld și Paderborn, 1845—1847. — 82—102.

„Wigand's Vierteljahrsschrift“, vol. 2—4, Leipzig, 1845. — 42, 44, 81, 83, 85—106, 133, 148—151, 159, 167, 177, 192, 194, 199, 202, 220, 232, 233, 246, 248, 251—254, 257, 267, 270, 281, 301, 303, 348, 379, 386, 387, 388, 397, 433, 434, 445, 456, 462, 465—474.

Indice de nume

A

- Abd el Kader, Sidi el Hadji Uld Mahiddin* (1808—1883) — conducător al luptei de eliberare națională a poporului algerian între 1832 și 1847. — 156.
- Abigail* — personaj din Vechiul testament. — 150.
- Adam* — personaj din Vechiul testament. — 544.
- Aikin, John* (1747—1822) — medic, istoric și publicist englez. — 60.
- Alexandru cel Mare* (356—323 î.e.n.) — comandant de oști și bărbat de stat al antichității; începînd din anul 336 î.e.n. rege al Macedoniei. — 365, 447.
- Alexis, Willibald* (pseudonimul lui *Georg Wilhelm Häring*) (1798—1871) — autor de romane istorice, printre care romanul „Cabanis”; fondatorul unei săli de lectură, al unei librării și al unei edituri la Berlin. — 345.
- Al Hussein, Abu Ali Ben Abdallah Ibn (Ebn) Sina* (lat. *Avicenna*) (980—1037) — învățat din evul mediu, filozof, medic și poet de naționalitate tadjică. — 156.
- Amadis de Gallia* — eroul unui roman cavaleresc medieval. — 353.
- Amon* — personaj din Vechiul testament. — 96.
- Antigona* — personaj din mitologia greacă, fiica lui Oedip; eroina unei tragedii a lui Sofocle. — 126, 127.
- Arago, Dominique-François* (1786—1853) — astronom, fizician și matematician francez; om politic burghez. — 142.
- Argenson, Marc-René de Voyer, marchiz de* (1771—1842) — om politic francez; a luat parte la revoluția franceză și la mișcarea republicană din Franța de pe vremea Restaurației și a monarhiei din iulie; adept al lui Babeuf. — 536.
- Aristotel* (384—322 î.e.n.) — printre „filozofii greci din antichitate... mintea cea mai universală”, care „încă pe atunci cercetase formele esențiale ale gândirii dialectice” (Engels). A oscilat între materialism și idealism; ideolog al proprietarilor de sclavi. — 128—131, 132—133, 484, 540.
- Arndt, Ernst Moritz* (1769—1860) — scriitor, istoric și filolog german; a participat activ la lupta de eliberare a poporului german împotriva dominației lui Napoleon; membru în Adunarea națională de la Frankfurt (centrul de dreapta), adept al monarhiei constituționale. — 363.
- Arnim, Bettina von* (1785—1859) — scriitoare germană din școala romantică; în perioada 1840—1850, adeptă a ideilor liberale. — 345.
- August, Caius Iulius Cezar Octavian* (63 î.e.n.—14 e.n.) — împărat roman (27 î.e.n.—14 e.n.). — 44.
- Avicenna*, vezi *Al Hussein*.

B.

- Babeuf, François-Noël (Gracchus)** (1760—1797) — revoluționar francez, comunist utopist, organizator al conspirației „celor egali”. — 204, 222, 333, 484.
- Bacon, Francis, viconte de Saint Albans și baron de Verulam (Baco de Verulam)** (1561—1626) — filozof, cercetător al naturii și istoric englez. „Adevăratul părinte al materialismului englez și al întregii științe experimentale moderne este Bacon” (Marx). — 165, 166, 513.
- Bailly, Jean Sylvain** (1736—1793) — astronom francez, om politic din timpul revoluției franceze, unul dintre conducătorii burgheziei liberale constituționale; executat în 1793. — 194.
- Barère de Vieuzac, Bertrand** (1755—1841) — jurist francez, om politic din timpul revoluției franceze, deputat al Convenției, iacobin; mai tirziu a participat activ la lovitura de stat contrarevoluționară de la 9 termidor. — 172, 536.
- Barmby, John Goodwin** (1820—1881) — preot englez, socialist creștin. — 484.
- Bauer, Bruno** (1809—1882) — filozof idealist german, unul din cei mai de seamă reprezentanți ai curentului tinerilor hegelieni, radical burghez; după 1866 național-liberal. — 13, 28, 34, 38, 41—44, 46, 72, 81—105, 128, 158, 194, 205, 210, 235, 236, 260, 261, 345, 367, 379, 393, 395, 452—453, 461, 463, 469, 473, 474.
- Bauer, Edgar** (1820—1886) — publicist german, tinăr hegelian, fratele lui B. Bauer. — 345.
- Bayle, Pierre** (1647—1706) — filozof francez, adept al scepticismului; critic al dogmatismului religios. — 84.
- Bayrholfer, Karl Theodor** (1812—1888) — profesor de filozofie, la început hegelian; între 1839 și 1840 s-a îndepărtat de hegelianism și a militat pentru mișcarea germano-catolică. — 177.
- Bazard, Saint-Amand** (1791—1832) — om politic francez, republican, din 1825 pînă în 1831 a fost împreună cu Enfantin, principalul purtător de cuvînt al saint-simonismului. — 511, 531, 534—537.
- Beaulieu, Claude-François** (1754—1827) — istoric și publicist francez, regalist. — 172.
- Becker, August** (1814—1871) — publicist german, colaborator la „Rheinische Zeitung” și la „Vorwärts!” care apărea la Paris, adept al lui Weitling; după arestarea acestuia (1842) a condus în Elveția mișcarea comunistă a meseriașilor. — 330, 345, 563—565, 570.
- Becker, Nicolaus** (1809—1845) — poet, autorul „Cîntecului Rinului”. — 42.
- Bentham, Jeremy** (1748—1832) — sociolog englez burghez, teoretician al utilitarismului. — 208, 242, 427, 430, 432.
- Bessel, Friedrich Wilhelm** (1784—1846) — astronom german. — 410.
- Bettina**, vezi *Arnim, Bettina von*.
- Billaud-Varenne, Jean-Nicolas** (1756—1819) — jurist francez, om politic din timpul revoluției franceze; iacobin de frunte, a contribuit însă la răsturnarea lui Danton și Robespierre; în 1795 deportat în Guiana. — 536.
- Blanc, Louis** (1811—1882) — socialist mic-burghez, ziarist și istoric francez; în 1848 membru al guvernului provizoriu din Franța; a propovăduit împăcarea claselor și pactizarea cu burghezia. — 192, 345, 516, 519, 536.
- Bluntschli, Johann Caspar** (1808—1881) — jurist și om politic reac-

- ționar elvețian. — 212, 222, 330, 345.
- Bodin (Bodinus), Jean* (1530—1596) — sociolog burghez francez, ideolog al absolutismului. — 328.
- Boisguillebert, Pierre Le Pesant, sieur de* (1646—1714) — economist francez, precursor al fiziocraților; a pus bazele economiei politice clasice burgheze în Franța. — 193.
- Bonald, Louis-Gabriel-Ambroise, viconte de* (1754—1840) — om politic și publicist francez, monarhist; unul dintre ideologii reacțiunii aristocratice și clericale în perioada Restaurației. — 357.
- Bonifacius (Bonifatius)* (aprox. 680 — aprox. 755) — organizator clerical de la începutul evului mediu, misionar al papei pe lângă triburile germanice, mai târziu episcop. — 248.
- Bossuet, Jacques-Bénigne* (1627—1704) — scriitor, teolog și om politic clerical francez, ideolog al reacțiunii catolice și al absolutismului. — 552, 553.
- Bouillé, François-Claude-Amour, marchiz de* (aprox. 1740—1800) — militar francez în timpul lui Ludovic al XVI-lea; a apărut posesiunile coloniale franceze din America împotriva englezilor. — 519.
- Brisot, Jacques-Pierre* (1754—1793) — om politic din timpul revoluției franceze; la începutul revoluției membru al clubului iacobinilor, mai târziu conducător și teoretician al girondinilor. — 194.
- Browning G.* — autorul lucrării „The domestic and financial Condition of Great Britain” (Situția politică și financiară a Marii Britanii). — 176.
- Bruno, sfântul, vezi Bauer, Bruno.*
- Buche, Philippe-Joseph-Benjamin* (1796—1865) — om politic și istoric francez, republican burghez; unul dintre ideologii socialismului catolic, discipol al lui Saint-Simon; în 1848 președinte al guvernului provizoriu. — 222—224.
- Buhl, Ludwig Heinrich Franz* (1814 — aprox. 1882) — publicist german, tânăr hegelian. — 192.
- Buonarroti, Filippo Michele* (1761—1837) — revoluționar italian, a luat parte la mișcarea revoluționară din Franța de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea; comunist utopist, tovarăș de luptă al lui Babeuf. Cartea lui Buonarroti „Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf” (Conspirația pentru egalitate, așa-numita conspirație a lui Babeuf) (1828) a dus la renașterea tradițiilor babuviste în mișcarea muncitorească revoluționară. — 536.

C

Cabarrus, François, conte de (1752—1810) — ministru de finanțe în Spania sub Joseph Bonaparte. — 521.

Cabet, Étienne (1788—1856) — jurist și publicist francez, comunist utopist, autorul romanului utopic „Voyage en Icarie” (Călătorie în Icaria). — 222—224, 484, 485, 516, 559.

Cain — personaj din Vechiul testament. — 91.

Calderon, Pedro de la Barca (1600—1681) — poet și dramaturg spaniol. — 471—472.

Camões (Camoens), Luis Vaz de (1524—1580) — poet portughez din vremea Renașterii. — 448.

Capet — dinastie regală franceză. — 137.

Carnot, Lazare-Nicolas (1753—1823) — matematician francez, om politic și specialist în probleme militare, republican burghez; în timpul revoluției franceze iacobin,

- mai tirziu participant la lovitura de stat contrarevoluționară de la 9 termidor; în 1795 membru al Directoratului; în 1815, după restaurarea Bourbonilor a fost exilat din Franța. — 536.
- Carol cel Mare* (aprox. 742—814) — din anul 768 rege al francilor; din anul 800 împărat roman. — 216, 523.
- Carol al X-lea* (1757—1836) — rege al Franței (1824—1830). — 320, 557.
- Carriere (Carrière), Moriz* (1817—1895) — filozof idealist german, profesor de estetică. — 345.
- Cartesius*, vezi *Descartes, René*.
- Cezar, Caius Iulius* (aprox. 100—44 i.e.n.) — comandant de oști și bărbat de stat roman. — 465.
- Cato, Marcus Porcius uticensis (Cato cel Tânăr)* (95—46 i.e.n.) — filozof și bărbat de stat roman, republican, stoic, după victoria lui Cezar și-a luat viața. — 536.
- Cervantes Saavedra, Miguel de* (1547—1616) — scriitor realist spaniol. — 201, 232, 236, 237, 271, 274, 284, 312, 351, 354, 383, 418, 443, 454, 464, 465, 472.
- Chamisso, Adalbert von* (1781—1838) — poet german de origine franceză. — 324.
- Charles X*, vezi *Carol al X-lea*.
- Chastellux, François-Jean, marchiz de* (1734—1788) — publicist și militar francez; a luat parte la războiul american de independență și a întreținut legături cu Voltaire și cu enciclopediștii. — 484.
- Cherbuliez, Antoine-Elisée* (1797—1869) — economist elvețian, adept al lui Sismondi; a îmbinat teoria acestuia cu elemente ale teoriei lui Ricardo. — 67.
- Chevalier, Michel* (1806—1879) — inginer francez, economist și publicist; în deceniul al 4-lea adept al lui Saint-Simon, mai tirziu reprezentant al tendințelor liber-schimbiste ale burgheziei. — 307, 404, 529, 537.
- Child, Sir Josiah* (1630—1699) — economist englez, mercantilist, bancher și comerciant. — 193.
- Chouroa (Churoa)*, vezi *Rochau, August Ludwig von*.
- Clavelin, G.* — împreună cu Kerverseau autor al lucrării „Histoire de la Révolution de France... par deux amis de la liberté”. — 172.
- Clement Alexandrinul, Titus Flavius* (aprox. 150 — aprox. 215) — teolog creștin, filozof idealist. — 132.
- Cobbett, William* (aprox. 1762—1835) — om politic și publicist englez de origine țărănească, reprezentant de seamă al radicalismului mic-burghez; a luptat pentru democratizarea rînduielilor politice din Anglia. — 488.
- Cobden, Richard* (1804—1865) — fabricant din Manchester, liberal, adept al libertății comerțului, unul dintre întemeietorii ligii împotriva legilor cerealelor. — 466.
- Comte, François-Charles* (1782—1837) — publicist liberal francez, economist vulgar. — 313.
- Condé, Louis-Joseph de Bourbon, principe de* (1736—1818) — senior feudal francez; în fruntea unui corp de armată format din emigranți a luptat împotriva republicii franceze. — 557.
- Condorcet, Marie-Jean-Antoine-Nicolas, marchiz de* (1743—1794) — sociolog francez, iluminist; în timpul revoluției franceze s-a alăturat girondinilor. — 556, 557.
- Confucius (Kun-țzi)* (551—478 i.e.n.) — filozof și bărbat de stat chinez. — 550.
- Constant-Rebeque, Henri-Benjamin de* (1767—1830) — om politic liberal, publicist și scriitor fran-

- cez; s-a ocupat cu probleme ale dreptului de stat. — 357.
- Cooper, Thomas* (1759—1840) — savant și om politic american, iluminist burghez, reprezentant de seamă al economiei politice burghize în S.U.A. — 409, 514.
- Core* — personaj din Vechiul testament. — 91.
- Courier de Méré, Paul-Louis* (1772—1825) — filolog și publicist francez, democrat burghez; a luat atitudine împotriva reacțiunii aristocratice și clericale din Franța. — 488.
- Cresus* — rege al Lidiei (550—546 i.e.n.). — 365.
- Crispinus* (în jurul anului 100) — unul dintre curtenii împăratului roman Domițian. — 166, 221.
- Croitoreasa castă berlineză, cusătoreasa liberă*, vezi *Dähnhardt, Marie Wilhelmine*.
- D**
- Dähnhardt, Marie Wilhelmine* (1818—1902) — făcea parte din cercul berlinez al „celor liberi”; între 1843 și 1847 a fost căsătorită cu Johann Caspar Schmidt (Max Stirner), care i-a închinat cartea sa „Unic și proprietatea sa”, cu dedicația „dragei mele Marie Dähnhardt”. — 173, 186, 199, 284, 303, 315, 378, 383, 415, 418, 464.
- Dalton, John* (1766—1844) — chimist și fizician englez; a pus bazele teoriei atomiste în chimie. — 131.
- Danton, Georges-Jacques* (1759—1794) — avocat la Paris; om politic în timpul revoluției franceze, conducătorul aripii drepte a iacobinilor. — 347.
- Democrit din Abdera* (aprox. 460—370 i.e.n.) — mare filozof materialist din Grecia antică; unul dintre întemeietorii teoriei atomiste. — 131.
- Descartes (Cartesius), René* (1596—1650) — filozof francez, matematician și cercetător al naturii. — 166.
- Desmoulins, Lucie-Simplice-Camille-Benoit* (1760—1794) — avocat la Paris; a luat parte la revoluția franceză; prieten cu Danton. — 512.
- Destutt de Tracy, Antoine-Louis-Claude*, conte (1754—1836) — economist vulgar francez, filozof senzualist; adept al monarhiei constituționale. — 224, 225, 228.
- Deux amis de la liberté* (Doi prieteni ai libertății) — pseudonimul lui *Clavelin* și *Kerverseau*. —
- Diogene Laertius* (secolul al III-lea) — filozof și istoric din Grecia antică. — 128—130.
- Don Quijote (Quixote)* — personaj din romanul cu același nume al lui Cervantes; vezi și *Szeliga*.
- Dottore Graziano*, vezi *Ruge, Arnold*.
- Duchâtel, Charles-Marie-Tanneguy*, conte (1803—1867) — bărbat de stat francez, orleanist, în 1839 și între 1840 și 1848 ministru de interne; malthusian. — 372.
- Dulcinea din Toboso* — personaj din „Don Quijote” de Cervantes, vezi *Dähnhardt, Marie Wilhelmine*.
- Dunoyer, Barthélemy-Charles-Pierre-Joseph* (1786—1862) — economist vulgar și om politic burghez francez. — 466.
- Dupin, André-Marie-Jacques* (1783—1865) — avocat și om politic francez, orleanist; în 1849 președinte al adunării legislative, în 1857 a trecut la bonapartiști. — 535.
- Duvergier de Hauranne, Prosper* (1798—1881) — om politic liberal și publicist francez. — 156.
- E**
- Eden, Sir Frederic Morton* (1766—1809) — economist burghez en-

- glez, discipol al lui Adam Smith. — 215.
- Edmonds, Thomas Rowe** (1803—1899) — economist englez; socialist utopist care a tras concluzii socialiste din teoria lui Ricardo. — 484.
- Eduard al VI-lea** (1537—1553) — rege al Angliei (1547—1553). — 198.
- Eichhorn, Johann Albrecht Friedrich** (1779—1856) — bărbat de stat prusian, ministru al cultelor (1840—1848). — 381.
- Emanuel** — personaj din „Hesperus oder 45 Hundsposttage” de Jean Paul. — 128.
- Encke, Johann Franz** (1791—1865) — astronom german. — 410.
- Enfantin, Barthélemy-Prospér** (și *Père Enfantin*) (1796—1864) — socialist utopist francez, unul dintre discipolii cei mai apropiați ai lui Saint-Simon; a condus împreună cu Bazard școala saint-simonistă. — 156, 511, 528, 535—537.
- Engels, Friedrich** (1820—1895).
- Epicur** (aprox. 341 — aprox. 270 î.e.n.) — filozof materialist din Grecia antică; ateu. — 129—132.
- Ewald, Johann Ludwig** (1747—1822) — teolog german, profesor de morală. — 110.
- F**
- Faraoni** — așa se numeau regii din Egiptul antic. — 424.
- Faucher Julius (Jules)** (1820—1878) — economist vulgar și scriitor german, tânăr hegelian, adept al libertății comerțului în Germania. — 102.
- Faucher, Claude** (1744—1793) — episcop francez, unul dintre ideologii asociației „Cercle social” (vezi adnotarea 90); în 1793 a fost executat împreună cu girondinii. — 194.
- Feuerbach, Ludwig Andreas** (1804—1872). — 5—7, 13, 17, 18, 42—47, 76, 82, 84—96, 97, 103—106, 119, 124, 125, 127, 136, 152, 187, 231—235, 253, 257, 286, 345, 380, 395, 465—466, 467, 469, 483, 492, 515, 517, 561.
- Fichte, Johann Gottlieb** (1762—1814). — 85, 94, 265.
- Fiévée, Joseph** (1767—1839) — om politic regalist și ziarist francez. — 357.
- Fourier, François-Marie-Charles** (1772—1837) — socialist utopist francez. — 201, 257, 435, 484, 485, 507, 511, 517, 538—548.
- Francke, August Hermann** (1663—1727) — teolog evanghelic, pietist, întemeietorul fundațiilor Francke din Halle (1695) (școli, orfelinate etc.). — 248.
- Francisc I** (1494—1547) — rege al Franței (1515—1547). — 274, 344.
- Frederic Wilhelm al IV-lea** (1795—1861) — rege al Prusiei (1840—1861). — 271, 338, 349, 354, 378.
- G**
- Gellert, Christian Fürchtegott** (1715—1769) — scriitor și fabulist german. — 398.
- Gines de Passamonte** — personaj din „Don Quijote” de Cervantes. — 356.
- Godwin, William** (1756—1836) — scriitor și publicist englez mic-burghez, raționalist; unul dintre întemeietorii anarhismului. — 420, 431.
- Goethe, Johann Wolfgang von** (1749—1832). — 44, 338, 339, 434, 455.
- Greaves, James Pierrepont** (1777—1842) — pedagog englez; a întocmit diferite proiecte privind organizarea muncii muncitorilor agricoli. — 434.

- Grigore al VII-lea (Hildebrand)* (aprox. 1020—1085) — papă roman (1073—1085). — 172.
- Grotius, Hugo (Huigh de Groot)* (1583—1645) — profesor de drept de stat din Țările de Jos, jurist, unul dintre întemeietorii dreptului internațional burghez modern. — 552.
- Grün, Karl* (1817—1887) — publicist mic-burghez; în deceniul al 5-lea unul dintre principalii reprezentanți ai „adevăraturii socialism”. — 511—561.
- Guizot, François-Pierre-Guillaume* (1787—1874) — istoric și bărbat de stat francez; din 1840 pînă în 1848 a dirijat politica externă și internă a Franței, reprezentînd interesele mării burghezii financiare; monarhist. — 137, 215, 316, 419, 514, 515, 549.
- H**
- Haide, Ernst von der* — pseudonimul lui *Grün, Karl*. — 514.
- Halm, Friedrich* (pseudonimul lui *Elegius Franz Josef, Reichsfreiherr von Münch-Bellinghausen*) (1806—1871) — scriitor austriac din școala romantică. — 306.
- Hampden, John* (1595—1643) — om politic englez, membru în „parlamentul lung”, conducătorul opoziției puritane din timpul revoluției burgheze. — 193.
- Hanibal* (aprox. 247—183 î.e.n.) — comandant de oști și bărbat de stat cartaginez. — 156.
- Harney, George Julian* (1817—1897) — militant de vază al mișcării muncitorești engleze, conducătorul aripii stîngi a cartiștilor; redactorul principalului organ al cartiștilor „The Northern Star”; prieten al lui Marx și Engels. — 484.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich* (1770—1831). — 13, 14, 17—19, 28, 40, 41, 50, 85, 88, 94, 101, 111, 118, 119, 123, 127, 132, 136, 137, 141, 144 —146, 149, 151, 156, 157, 159, 161—172, 176—181, 185, 187, 188, 192, 197, 202, 203, 231, 233, 240, 254—255, 266—269, 272, 278, 279, 310, 325, 331, 333, 336, 344, 359, 365, 427, 428, 454, 479, 481—482, 484, 497, 506, 512, 514, 515, 517, 540, 560.
- Heine, Heinrich* (1797—1856). — 342, 424, 483, 491, 494, 513, 538.
- Henric al VIII-lea* (1491—1547) — rege al Angliei (1509—1547). — 57.
- Henric al LXXII-lea* (1797—1853) — principe al micului stătuț german Reuss-Lobenstein-Ebersdorf. — 271.
- Helvétius, Claude-Adrien* (1715—1771) — filozof francez, reprezentant al materialismului mecanicist; ateu, unul dintre ideologii burgheziei revoluționare franceze. — 242, 427—430.
- Heraclit (Herakleitos din Efes)* (aprox. 540—aprox. 480 î.e.n.) — filozof grec din antichitate, unul dintre întemeietorii dialecticii. — 129.
- Herschel, Sir John Frederick William* (1792—1871) — astronom englez. — 410.
- Herwegh, Georg Friedrich* (1817—1875) — poet revoluționar german. — 490.
- Hess, Moses* (1812—1875) — publicist german, cofondator și colaborator al „Gazetei Renane”; pe la mijlocul deceniului al 5-lea unul dintre principalii reprezentanți ai „adevăraturii socialism”; mai tirziu lassalleian. — 83, 102—103, 104, 106, 233, 266, 345, 348, 434, 435, 467, 470, 483, 490—492, 514, 517—518, 542, 559.
- Hinrichs, Hermann Friedrich Wilhelm* (1794—1861) — profesor german de filozofie, vechi hegelian. — 102, 103, 345.

Hobbes, Thomas (1588—1679) — filozof englez, reprezentant al materialismului mecanicist. — 328, 336, 427, 430, 431, 497, 552.

Hobson, Joshua — ziarist englez, cartist; editorul lui „The Northern Star”. — 206, 484.

Hoffmann von Fallersleben, August Heinrich (1798—1874) — poet și filozof german. — 179.

Holbach, Paul Heinrich Dietrich, baron de (1723—1789) — filozof francez, reprezentant al materialismului mecanicist; ateu; ideolog al burgheziei revoluționare franceze. — 428—431, 484.

Holyoake, George James (1817—1906) — publicist englez și fruntaș al mișcării cooperatiste; în deceniul al 4-lea și al 5-lea owenist și cartist. — 484.

Horațiu (Horatius), Quintus Flaccus (65—8 î.e.n.) — poet roman, autor de ode și satire. — 130.

Hume, David, (1711—1776) — filozof, istoric și economist; idealist subiectivist englez, agnostic. — 165, 431.

I

Ibn (Ebn) Sina, vezi *Al Hussein*.

Inocențiu al III-lea (aprox. 1161—1216) — papă roman (1198—1216).

J

Jacques le bonhomme, vezi *Stirner, Max*.

Jean Paul (pseudonimul lui *Johann Paul Friedrich Richter*) (1763—1825) — scriitor satiric mic-burghez. — 128, 191.

Jungnitz, Ernst (m. 1848) — publicist german, tânăr hegelian. — 98.

Jussieu, Antoine Laurent de (1748—1836) — botanist francez. — 484.

Jussieu, Bernard de (1699—1776) — unchiul celui de mai sus, botanist francez. — 484.

Juvenal, Decimus Junius (ultima jumătate a secolului I și prima jumătate a secolului al II-lea) — poet satiric roman. — 166, 221.

K

Kant, Immanuel (1724—1804). — 189—192, 516.

Kats, Iacob (1804—1886) — muncitor belgian, literat, militant al mișcării muncitorești; s-a aflat sub influența socialiștilor utopiști. — 516.

Kaulbach, Wilhelm von (1805—1874) — pictor german. — 81.

Kerverseau, Fr. Marie — împreună cu Clavelin autor al lucrării „Histoire de la Révolution de France... par deux amis de la liberté”. — 172.

Kel (Kett), Robert (executat în 1549) — conducătorul răscoalei țărănești din 1549 din Anglia. — 198.

Klopstock, Friedrich Gottlieb (1724—1803) — poet german, unul dintre primii reprezentanți ai iluminismului burghez din Germania. — 286, 318.

Konrad von Würzburg (m. 1287) — poet german din evul mediu. — 470.

Körner, Karl Theodor (1791—1813) — poet și dramaturg german din școala romantică; a căzut în războiul de eliberare împotriva lui Napoleon. — 248.

Krummacker, Friedrich Wilhelm (1796—1868) — pastor calvinist german, conducătorul pietiștilor din Wuppertal. — 234.

Kuhlmann, Georg (n. 1812) — șarlatan, care se dădea drept „profet”; a propovăduit într-o formă religioasă „adevăratul socialism” printre meseriașii germani și adepții lui Weitling din Elveția; mai târziu s-a dovedit a fi agent provocator în slujba guvernului austriac. — 392, 409, 563—572.

L

- Lafayette (La Fayette), Marie-Joseph-Paul, marșal de* (1757—1834) — bărbat de stat și general francez, a luat parte la războiul american de independență; în timpul revoluției franceze comandant al Gărzii naționale; în 1830 a participat la aducerea pe tron a lui Ludovic-Filip. — 194.
- Lamartine, Alphonse-Marie-Louis de* (1790—1869) — poet, istoric și om politic francez; în deceniul al 5-lea unul dintre conducătorii republicanilor moderați; în 1848 ministru de externe în guvernul provizoriu. — 549.
- Lamennais (La Mennais), Félicité-Robert de* (1782—1854) — abate francez, publicist; unul dintre ideologii socialismului creștin. — 566, 567.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm Freiherr von* (1646—1716) — matematician și filozof idealist german. — 173, 463.
- Leonardo da Vinci* (1452—1519) — mare pictor, om de știință multilateral și arhitect italian din timpul Renașterii. — 410.
- Lerminier, Jean-Louis-Eugène* (1803—1857) — jurist francez, publicist liberal; de la sfârșitul deceniului al 4-lea conservator. — 514.
- Leroux, Pierre* (1797—1871) — publicist francez, socialist utopist, adept al lui Saint-Simon. — 229.
- Lessing, Gotthold Ephraim* (1729—1781). — 516.
- Levasseur (de la Sarthe) René* (1747—1834) — medic, a luat parte la revoluția franceză; iacobin. — 172, 536.
- Liciniu (Caius Licinius Stolo)* (în jurul anului 350 î.e.n.) — bărbat de stat roman din prima jumătate a secolului al IV-lea î.e.n.; în calitate de tribun al poporului a emis, împreună cu Sextius, o serie de legi în interesul plebeilor. — 24.
- Licurg* — legiuitor legendar al Sparței; după cum se spune, a trăit în secolul al IX-lea î.e.n. — 550.
- Linguet, Simon-Nicolas-Henri* (1736—1794) — avocat francez, publicist, istoric și economist; a criticat teoria fiziocraților. — 194.
- Linné, Carl von* (1707—1778) — suedez, cercetător al naturii, fondatorul unui sistem de clasificare a plantelor și animalelor. — 484.
- Locke John* (1632—1704) — filozof senzualist englez, economist burghez. — 427, 431, 551.
- Lourdoueix, Jacques-Honoré Lelarge, baron de* (1787—1860) — publicist francez, redactor la „Gazette de France”. — 358.
- Louvet de Couvray, Jean-Baptiste* (1760—1797) — scriitor francez, a luat parte la revoluția franceză; girondin. — 172.
- Lucian (Lukian[os])* (aprox. 120—aprox. 180) — scriitor satiric din Grecia antică. — 153, 182.
- Lucrețiu, Carus Titus* (aprox. 95—aprox. 55 î.e.n.) — filozof și poet roman; materialist, ateu. — 128, 132.
- Ludovic al XIV-lea* (1638—1715) — rege al Franței (1643—1715). — 523.
- Ludovic al XVI-lea* (1754—1793) — rege al Franței (1774—1792); dețronat în 1792 de revoluție, executat în 1793. — 137, 543, 555.
- Ludovic al XVIII-lea* (1755—1824) — rege al Franței (1814 și 1815—1824); frate al lui Ludovic al XVI-lea; între 1791—1814 în emigrație, adus pe tronul Franței în 1814 de către aliați (Sfânta Alianță), alungat în 1815 în cursul celor 100 de zile. — 557.
- Ludovic-Filip (Louis-Philippe)* (1773—1850) — rege al francezilor

- (1830—1848) ; ca duce de Orleans, a fost adus pe tronul Franței, în urma revoluției din iulie 1830, de către burghezia financiară franceză. — 515.
- Luther, Martin* (1483—1546) — 132, 137—138, 164, 531.

M

- Mably, Gabriel-Bonnot de* (1709—1785) — sociolog francez, reprezentant al comunismului utopic egalitar. — 194, 553.
- Machiavelli, Niccolò* (1469—1527) — om politic italian, istoric și scriitor ; ideolog al burgheziei italiene în perioada apariției relațiilor capitaliste. — 328.
- MacCulloch (M'Culloch), John Ramsay* (1789—1864) — economist burghez englez, apologet al orânduirii capitaliste ; a vulgarizat teoriile lui Ricardo. — 379.
- Maistre, Joseph-Marie, conte de* (1753—1821) — scriitor francez, monarhist, ideolog al reacțiunii aristocratice și clericale, dușman înverșunat al revoluției franceze. — 357.
- Malambruno*, personaj din „Don Quijote” de Cervantes. — 383.
- Malthus, Thomas Robert* (1766—1834) — preot și economist englez ; autorul teoriei reacționare despre suprapopulație, menită să justifice mizeria celor ce muncesc. — 372, 379.
- Malvoglio (Malvolio)* — personaj din „Cum vă place” de Shakespeare. — 94.
- Mambrin* — personaj din „Don Quijote” de Cervantes. — 236.
- Marat, Jean Paul* (1744—1793) — publicist francez ; în timpul revoluției franceze unul dintre cei mai consecvenți conducători ai clubului iacobinilor ; a editat „L'Ami du peuple”. — 194.
- Maritornes* — personaj din „Don Quijote” de Cervantes, vezi și
- Dähnhardt, Marie Wilhelmine. Marx, Karl* (1818—1883).
- Matthäi, Rudolph* — publicist german, „adevărat socialist”. — 495—509.
- Mauguin, François* (1785—1854) — avocat francez, membru al parlamentului, atât al Adunării constituante cât și al Adunării legislative. — 535.
- Max, sfântul*, vezi *Stirner, Max*.
- Mercier de la Rivière, Paul-Pierre* (1720—1793) — economist francez, fiziocrat ; „își dă seama în mod vag că cel puțin în industrie plusvaloarea ... are oarecare legătură cu muncitorii industriali înșiși” (Marx). — 194.
- Merlin* — personaj din „Don Quijote” de Cervantes. — 201.
- Metternich, Clemens Wenzel Lothar, principe de* (1773—1859) — bărbat de stat și diplomat austriac, ministru de externe (1809—1821) și cancelar (1821—1848) ; unul dintre organizatorii Sfintei Alianțe. — 320.
- Michelet, Karl Ludwig* (1801—1893) — filozof idealist german, hegelian, profesor la Universitatea din Berlin ; a colaborat la editarea operelor lui Hegel. — 110, 112, 176, 177.
- Mill, James* (1773—1836) — economist și filozof burghez englez. — 430.
- Minos* — rege și legiuitor legendar din Creta. — 550.
- Mirabeau, Honoré-Gabriel-Victor Riqueti, conte de* (1749—1791) — om politic din timpul revoluției franceze, apărător al intereselor marii burghezii și ale nobilimii îmburghezite. — 556.
- Mohamed (Mehemed) Ali* (1769—1849) — guvernator ereditar al Egiptului (1805—1849) ; a realizat o serie de reforme progresiste. — 156.

- Monteil, Amans-Alexis* (1769—1850) — istoric burghez francez. — 215, 353.
- Montesquieu, Charles de Secondat, baron de La Brède et de* (1689—1755) — sociolog burghez francez, economist și scriitor; reprezentant al iluminismului burghez din sec. al XVIII-lea, teoretician al monarhiei constituționale. — 288, 549, 553.
- Montgaillard, Guillaume-Honoré Rognes* (1772—1825) — abate și istoric francez. — 172.
- Montjoie, Félix-Christophe-Louis Ventre de La Touloubre* (1746—1816) — publicist regalist francez. — 173.
- Moor, Karl* — personaj din „Hoții” de Schiller. — 552.
- More (Morus), Sir Thomas* (1478—1535) — om politic englez (lord-cancelar) scriitor umanist, reprezentant al comunismului utopic. — 484.
- Morelly* (secolul al XVIII-lea) — reprezentant al comunismului utopic egalitar în Franța. — 558.
- Morgan, John Minter* (1782—1854) — scriitor englez, adept al lui Owen. — 484.
- Mozart, Wolfgang Amadeus* (1756—1791). — 409, 513.
- M. R.* — pseudonimul lui *Régnier d'Estourbet*.
- Mundt, Theodor* (1808—1861) — scriitor german, reprezentant al tinerii Germanii; mai tirziu profesor de literatură și istorie la Breslau și Berlin. — 511.
- împărat al francezilor (1804—1814 și 1815). — 47, 81, 125, 127, 156, 191, 278, 365, 399.
- Nauwerck (Nauwerk), Karl* (1810—1891) — publicist și om politic; colaborator la „Hallische Jahrbücher”, „Deutsche Jahrbücher”, „Anekdota” și „Rheinische Zeitung”; aparține cercului „celor liberi” („die Freien”) din Berlin; membru al Adunării naționale de la Frankfurt (extrema stîngă). — 98, 345.
- Newton, Sir Isaac* (1642—1727) — fizician englez, astronom și matematician, întemeietorul mecanicii. — 61, 525—527.
- Noe* — personaj din Vechiul testament. — 512.
- Nougaret, Pierre-Jean-Baptiste* (1742—1823) — publicist și istoric francez. — 172.

O

- O'Connell, Daniel* (1775—1847) — avocat și om politic irlandez, conducătorul aripii drepte, liberale a mișcării naționale de eliberare a poporului irlandez (Repeal-Association). — 248, 290, 559.
- Oelckers, Hermann Theodor* (1816—1869) — scriitor democrat german. — 478.

Otto Copilul, vezi, *Otto I.*

- Otto I* (1815—1867) — rege al Greciei (1832—1862). — 365.
- Owen, Robert* (1771—1858) — socialist utopist englez. — 211, 409, 484, 485.

P

- Peltier, Jean-Gabriel* (1765—1825) — publicist regalist francez. — 173.
- Pereire, Isaac* (1806—1880) — împreună cu fratele său Jacques-Émile (1800—1875) adepți ai lui

N

- Nabal* — personaj din Vechiul testament. — 150.
- Napoleon I Bonaparte* (1769—1821)

- Saint-Simon ; la început mici sam-sari, mai tirziu bancheri. — 228.
- Pericle* (aprox. 493—429 i.e.n.) — bărbat de stat atenian ; conducător al democrației ateniene în perioada de maximă înflorire economică și culturală — 127.
- Persiani, Fanny* (1812—1867) — cîntăreață italiană. — 461.
- Petty, Sir William* (1623—1687) — economist și statistician englez, fondatorul economiei clasice burghoze din Anglia. — 193.
- Pfeifel, Gottlieb Konrad* (1736—1809) — fabulist german. — 302.
- Pfister, Johann Christian* (1772—1835) — clericalist și istoric burghez german. — 237.
- Phaeton* — fiul unui zeu în mitologia greacă. — 383.
- Philippson (Dessau), Ludwig* (1811—1889) — rabin liberal ; a scris în-protiva lui Bruno Bauer. — 103.
- Pilat din Pont* (secolul I) — procurator roman în Iudeea (26—36). — 109, 127, 133.
- Pinto, Isaac* (1715—1787) — speculant de bursă olandez ; autor de lucrări de economie politică. — 60, 374.
- Pitagora* (aprox. 580—aprox. 496 i.e.n.) — matematician din Grecia antică, filozof idealist, ideolog al aristocrației sclavagiste. — 550.
- Platon (Plato)* (aprox. 427—aprox. 347 i.e.n.) — filozof idealist grec, ideolog al societății sclavagiste. — 133, 167.
- Plutarh* (aprox. 46 —aprox. 125) — scriitor moralist și filozof idealist grec. — 132.
- Polnice* — personaj din „Antigona” de Sofocle. — 127.
- Poseidon* — zeul mării în mitologia greacă. — 110.
- Proudhon, Pierre-Joseph* (1809—1865) — publicist francez, ideolog al micii burghezii ; unul dintre întemeietorii teoretici ai anarhismului. — 173, 211, 221, 365, 377, 395, 443, 511, 516—518, 540, 547, 560—561, 568.
- Pufendorf, Samuel Freiherr von* (1632—1694) — jurist și istoric german, reprezentant al teoriei burgheze a „dreptului natural”. — 552, 553.
- Püttmann, Hermann* (1811—1894) — poet și ziarist radical german ; pe la mijlocul deceniului al 5-lea „adevărat socialist”. — 482.

R

- Rabelais, François* (aprox. 1494—1553) — scriitor umanist francez din epoca Renașterii. — 187.
- Raffaello (Rafaelo Santi)* (1483—1520) — pictor realist italian din epoca Renașterii. — 407, 409.
- Ranke, Leopold* (1795—1886) — înobilat în 1865 ; istoric german, ideolog al iuncherimii prusace. — 305.
- Regele Dan*, vezi *O'Connell, Daniel*.
- Régnier d'Estourbet, Hippolyte* (pseudonim M. R.) (1804—1832) — scriitor și istoric francez. — 172.
- Reichardt, Carl Ernst* — maestru le-gător din Berlin, adept al lui Bruno Bauer, colaborator la „Allgemeine Literatur-Zeitung”. — 215, 229.
- Reybaud, Marie-Roch-Louis* (1799—1879) — scriitor francez, publicist și economist liberal. — 519—523, 524, 527, 531—538, 548, 561.
- Ricardo, David* (1778—1823) — economist englez, reprezentant al economiei politice burgheze. — 421.
- Robespierre, Maximilien-Marie-Isidor de* (1758—1794) — om politic din timpul revoluției franceze,

- conducătorul iacobinilor ; între 1793 și 1794 șeful guvernului revoluționar. — 171—173, 241, 248, 347, 422, 512.
- Rochau, August Ludwig von* (pseudonim *Churoa*) (1810—1873) — publicist și istoric liberal german. — 539.
- Rodrigues, Benjamin-Olinde* (1794—1851) — financiar și publicist francez, discipol al lui Saint-Simon, unul dintre întemeietorii și conducătorii școlii saint-simoniste. — 519, 526.
- Rohmer, Friedrich* (1814—1856) — autor de lucrări filozofice și politice. — 568.
- Roland de la Platière, Jeanne-Manon* (1754—1793) — scriitoare franceză ; a luat parte la revoluția franceză ; girondină. — 172.
- Rosenkranz, Johann Karl Friedrich* (1805—1879) — filozof german, autorul unor lucrări de istorie a literaturii ; hegelian, profesor la Königsberg. — 536.
- Rotteck, Karl Wenzeslaus Rodecker von* (1775—1840) — istoric și om politic liberal. — 365.
- Rousseau, Jean-Jacques* (1712—1778) — iluminist francez, democrat, ideolog al micii burghezii. — 77, 343, 419, 420, 553, 554.
- Ruge, Arnold* (1802—1880) — publicist german, tânăr hegelian ; în 1844 a editat împreună cu Marx „Deutsch-Französische Jahrbücher” ; democrat mic-burghez, după 1866 național-liberal. — 83, 120, 233, 246.
- Rumford*, vezi *Thompson, Sir Benjamin*.
- Rutenberg, Adolf* (1808—1869) — publicist german, tânăr hegelian ; după 1866 național-liberal. — 345.
- S**
- Saint-Just, Louis-Antoine-Léon de* (1767—1794) — om politic din timpul revoluției franceze, iacobin de frunte, unul dintre cei mai apropiați prieteni ai lui Robespierre. — 171—173, 241, 347, 422.
- Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy, conte de* (1760—1825) — socialist utopist francez. — 488, 498, 500, 501, 507, 511, 517—538, 567.
- Sancho Panza* — personaj din „Don Quijote” de Cervantes ; vezi și *Stirner, Max*.
- Sand, George* (pseudonim sub care și-a publicat scrierile *Amandine-Lucie-Aurore Dupin, baroneasă Dudevant*) (1804—1876) — scriitoare franceză, autoarea mai multor romane cu teme sociale, reprezentanta curentului umanitar în romantism. — 173.
- Sarran (Sarrans), Jean Raimond-Pascal* (1780—1844) — publicist regalist francez. — 357.
- Say, Jean-Baptiste* (1767—1832) — economist vulgar francez „care încearcă să-și ascundă searbăda sa superficialitate prin aceea că prezintă ideile neisprăvite și gafele lui Adam Smith sub forma unor fraze absolut generale” (Marx). — 548.
- Schelling, Friedrich Wilhelm, Joseph von* (1775—1854) — filozof german, reprezentant al idealismului german de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea. — 123, 187, 517.
- Schiller, Friedrich von* (1759—1805). — 92, 515, 552—554.
- Schlegel, August Wilhelm von* (1767—1845) — poet german, traducător și istoric al literaturii ; cunoscut prin traducerea operelor lui Shakespeare. — 424.
- Schlosser, Friedrich Christoph* (1776—1861) — istoric burghez german ; liberal. — 345.

- Schmidt, Johann Caspar*, vezi *Stirner, Max*.
- Semmig, Friedrich Hermann* (1820—1897) — scriitor german, pe la mijlocul deceniului al 5-lea „adevărat socialist”. — 481—495.
- Senior, Nassau William* (1790—1864) — economist vulgar englez, unul dintre „economistii purtători de cuvânt oficiali ai burgheziei” (Marx). — 373.
- Sesostris* (în egipteană : *Senwosret*) — regi legendari ai Egiptului. — 156.
- Shakespeare, William* (1564—1616). — 94, 227.
- Sieyès, Emmanuel-Joseph* (1748—1836) — abate francez; a luat parte la revoluția franceză, reprezentant al marii burghezii. — 549, 556.
- Sigismund I* (aprox. 1361—1437) — împărat german (1411—1437). — 274.
- Sismondi, Jean-Charles-Léonard Simonde de* (1773—1842) — economist și istoric elvețian; a criticat capitalismul „din punctul de vedere al mic-burghezului” (Lenin). — 67, 68, 196, 538.
- Smith, Adam* (1723—1790) — economist englez, reprezentant al economiei politice clasice burgheze. — 61, 409, 556.
- Socrate* (aprox. 469—aprox. 399 i.e.n.) — filozof idealist grec, ideolog al aristocrației sclavagiste. — 127, 128, 137.
- Sofocle* (aprox. 497—aprox. 406 i.e.n.) — dramaturg grec. — 126.
- Solomon* (aprox. 970—930 i.e.n.) — rege al Izraelului. — 367, 381.
- Southwell, Charles* (1814—1860) — socialist utopist englez, adept al lui Owen; fondatorul ziarului ateist „The Oracle of Reason”. — 484.
- Spartacus* (căzut în anul 71 i.e.n.) — gladiator roman, conducătorul celei mai însemnate răscoală a sclavilor din Roma antică (73—71 î.e.n.). — 216.
- Spence, Thomas* (1750—1814) — socialist utopist englez; a militat pentru desființarea proprietății private asupra pământului și pentru instaurarea unui socialism agrar. — 484.
- Spinoza, Baruch (Benedictus)* (1632—1677) — filozof materialist, olandez, ateu. — 85, 94, 173, 328.
- Stehely* — proprietarul unei cofetării în Gendarmenmarkt (astăzi piața Academiei) din Berlin, care servea literaților berlinezi ca punct de întâlnire și „celor liberi” („die Freien”) ca local pentru întruniri. — 332.
- Stein, Heinrich Friedrich Karl, Reichsfreiherr von und zum* (1757—1831) — bărbat de stat prusian; a contribuit la introducerea unor reforme burgheze moderate care aveau ca scop consolidarea statului prusian. — 364.
- Stein, Lorenz von* (1815—1890) — hegelian, profesor de filozofie și drept de stat la Universitatea din Kiel; agent secret al guvernului prusian. — 205, 478, 511, 518—523, 524—539, 560, 561, 567.
- Stirner, Max* (pseudonimul lui *Johann Caspar Schmidt*) (1806—1856) — filozof german, tânăr hegelian, unul dintre ideologii individualismului și anarhismului burghez; autorul cărții „Unicul și proprietatea sa”. — 13, 19, 37—43, 46, 50, 73, 78, 82—83, 84, 87—90, 93—95, 102—474, 487, 491.
- Stratton, Charles Sherwood* (1838—1883) — vestit pitic american, care scria sub pseudonimul „General Tom Thumb (Generalul Degețel)”. — 105.
- Strauss, David Friedrich* (1808—1874) — filozof și publicist german, tânăr hegelian; după 1866 național-liberal. — 17, 19, 169.

- Sue, Eugène* (1804—1857) — scriitor francez, autorul unor romane sentimentale mic-burgheze cu teme sociale. — 298.
- Süssmayer, Franz Xaver* (1766—1803) — compozitor austriac. — 409—410.
- Szeliga* (pseudonimul lui *Franz Szeliga Zychlin von Zychlinsky*) (1816—1900) — ofițer prusian, tinăr hegelian; colaborator la „Allgemeine Literatur-Zeitung” și „Norddeutsche Blätter”. — 106, 109—111, 140—144, 146, 147, 152, 164, 185—187, 220, 236, 269—271, 277, 287, 298, 323, 353—356, 380, 383, 402, 415, 416, 468—471.
- T
- Tertullian* (us) *Quintus Septimius Florens* (aprox. 160—aprox. 220) — teolog din primele timpuri ale creștinismului, obscurantist. — 156.
- Teste, Charles* (m. 1848) — comunist utopist francez, adept al lui Babeuf; a participat la mișcarea republicană din timpul monarhiei din iulie. — 536.
- Temistocle* (aprox. 525—aprox. 460 i.e.n.) — bărbat de stat și comandant de oști grec din epoca războaielor greco-persane; reprezentantul curentului radical-democrat din Atena. — 365.
- Thompson, Sir Benjamin, Count of Rumford* (1753—1814) — ofițer englez de origine americană, aventurier; a fost pentru un timp în serviciul guvernului bavarez; a înființat case de muncă pentru cerșetori; autorul unor rețete de mincări pentru săraci preparate din surogate ieftine. — 232, 272.
- Thompson, William* (aprox. 1785—1833) — economist irlandez; a tras concluzii socialiste din teoriile lui Ricardo; adept al lui Owen. — 484.
- Timon din Phlius* (aprox. 320—aprox. 230 i.e.n.) — filozof grec, sceptic. — 127, 133.
- Tițian* (*Tiziano Vecellio*) (1477—1576) — pictor realist italian din epoca Renașterii. — 410.
- Tom Thumb*, vezi *Stratton, Charles Sherwood*.
- Toralva* — personaj din „Don Quijote” de Cervantes; vezi *Dähnhardt, Marie Wilhelmine*.
- Traian, Marcus Ulpius* (aprox. 53—117) — împărat roman (98—117). — 447.
- Turgot, Anne-Robert-Jacques, baron de L'Aulne* (1727—1781) — economist și bărbat de stat francez, fiziocrat, elev al lui Quesnay; controlor general al finanțelor (1774—1776). — 543, 553—556.
- Tyler, Wat* (m. 1381) — conducător al răscoalei țărănești din Anglia de la 1381. — 198.
- U
- Unicul*, vezi *Stirner, Max*.
- Ursula*, sfânta. — 285.
- V
- Vauguyon, Paul-François, duce de la* (1746—1828) — bărbat de stat francez, ambasador în Olanda (1770) și în Spania (1784—1790). — 520.
- Venedey, Jakob* (1805—1871) — publicist și om politic radical german, după revoluția din 1848—1849 liberal. — 42.
- Vernet, Horace* (1789—1863) — pictor francez cunoscut în special prin tablouri în care sînt înfățișate scene de luptă. — 410.
- Villegardelle, François* (1810—1856) — publicist francez, adept al lui Fourier, mai tirziu comunist utopist. — 558.

Vincke, Friedrich Ludwig Wilhelm Philipp Freiherr von (1774—1844) — bărbat de stat prusian. — 364.

Virgiliu (Publius Vergilius Maro) (70—19 î.e.n.) — poet roman. — 443.

Vişnu — zeititate hindusă. — 466.

Voltaire, François-Marie Arouet de (1694—1778) — filozof deist, istoric și scriitor satiric francez; reprezentant al iluminismului burghez din secolul al XVIII-lea. — 555.

W

Wade, John (1788—1875) — publicist, economist și istoric englez. — 196.

Washington, George (1732—1799) — general american în războiul de independență și primul președinte al Statelor Unite ale Americii de Nord (1789—1796). — 519.

Watts, John (1818—1887) — socialist utopist englez, adept al lui

Owen; mai tirziu liberal burghez. — 206, 484.

Weitling, Wilhelm Christian (1808—1871) — de profesiune croitor; unul dintre teoreticienii comunismului utopic egalitar. — 201, 222, 484.

Wigand, Otto (1795—1870) — editor și librar german, proprietarul unei firme din Leipzig care a editat operele unor scriitori radicali. — 106.

Wöniger (Woeniger), August Theodor — scriitor burghez german. — 229.

Z

Zenon (426—491) — împărat bizantin (474—491) — 198.

Zenon din Kition (aprox. 336—264 î.e.n.) — filozof grec, fondatorul stoicismului. — 129.

Zeus — zeu grec. — 97.

Zarathustra (Zoroastru) — întemeietor de religie din Iranul antic. — 550.

CUPRINS

Pag.

Prefață	V
KARL MARX. Teze despre Feuerbach	5
KARL MARX. FRIEDRICH ENGELS. Ideologia germană. Critica filozofiei germane contemporane în persoana reprezentanților ei Feuerbach, B. Bauer și Stirner și a socialismului german în persoana diferiților lui profeți	9
Vol. I. Critica filozofiei germane contemporane în per- soana reprezentanților ei Feuerbach, B. Bauer și Stirner	11
Prefață	13
I. Feuerbach. Opoziția dintre concepția materialistă și cea idealistă [introducere]	17
A) Ideologia în general, cea germană în special	18
1. Istorie	23
2. Despre producerea conștiinței	37
B) Baza reală a ideologiei	51
1. Relațiile și forța productivă	51
2. Raportul dintre stat și proprietate și dintre drept și pro- prietate	63
3. Unelte de producție apărute pe cale naturală și create de civilizație și formele de proprietate	66
C) Comunism. Producerea formei de relații	72
Conciiliul de la Leipzig	81
II. Sfântul Bruno	84
1. „Campania” împotriva lui Feuerbach	84
2. Considerațiile sfântului Bruno despre lupta dintre Feuerbach și Stirner	93
3. Sfântul Bruno contra autorilor „Sfintei familii”	95
4. Necrolog pentru „M. Hess”	102

III. Sfintul Max	106
1. Unicul și proprietatea sa	107
Vechiul testament : Omul	109
1. Cartea Facerii, adică Viața Omului	103
2. Economia Vechiului testament	119
3. Anticii	125
4. Modernii	134
A) Spiritul (istoria pură a spiritelor)	138
B) Posedații (istoria impură a spiritelor)	143
a) Năluca	148
b) Trăsneala	152
C) Impura istorie impură a spiritelor	155
a) Negri și mongoli	155
b) Catholicism și protestantism	163
D) Ierarhia	166
5. „Stirner“ cel satisfăcut de construcția sa	180
6. Cei liberi	188
A) Liberalismul politic	188
B) Comunismul	199
C) Liberalismul umanitar	229
Noul testament : „Eu“	238
1. Economia Noului testament	238
2. Fenomenologia egoistului împăcat cu el însuși, sau teoria justificării	240
3. Apocalipsul lui Ioan teologul, sau „Logica noii înțelepciuni“	271
4. Propriul	304
5. Proprietarul	320
A) Forța mea	320
I. Dreptul	321
A) Canonizarea în general	321
B) Însușire prin antiteză simplă	325
C) Însușire prin antiteză compusă	328
II. Legea	335
III. Infracțiunea	345
A) Canonizarea simplă a infracțiunii și a pedepsei	346

B) Insușirea infracțiunii și a pedepsei prin antiteză . . .	349
C) Infracțiunea în înțelesul obișnuit și în înțelesul neo- bișnuit al cuvintului	353
5. Societatea ca societate burgheză	359
II. Răzvrătirea	391
III. Asociația	404
1. Proprietatea funciară	405
2. Organizarea muncii	407
3. Banii	412
4. Statul	416
5. Răzvrătirea	420
6. Religia și filozofia Asociației	421
A. Proprietatea	421
B. Avera	425
C. Morală, relații, teoria exploatarei	426
D. Religia	433
E. Adaos la teoria Asociației	434
C. Autodesfătarea mea	436
6. Cântarea cântărilor lui Solomon sau Unicul	447
2. Comentariu apologetic	465
Închiderea Conciliului de la Leipzig	473
Vol. II. Critica socialismului german în persoana diferi- ților lui profeți	475
Adevăratul socialism	477
I. „Rheinische Jahrbücher“ sau Filozofia „adevăratului socialism“	481
A) „Comunism, Socialism, Umanism“	481
B) „Pietre de temelie ale socialismului“	495
Prima piatră de temelie	498
A doua piatră de temelie	502
A treia piatră de temelie	506
IV. Karl Grün : „Mișcarea socială în Franța și în Belgia“ (Darmstadt, 1845) sau Istoriografia „adevăratului so- cialism“	511
Saint-simonism	516
1. „Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains“	524

2. „Catéchisme politique des industriels”	527
3. „Nouveau christianisme”	531
4. Școala saint-simonistă	532
Fourierism	538
„Mărginitul Papa Cabet” și D-l Grün	548
Proudhon	560
V. „Doctorul Georg Kuhlmann din Holstein” sau Profeția „adevăratului socialism”	563

Anexe

Karl Marx. Teze despre Feuerbach	575
Marx despre atitudinea sa față de Hegel și față de Feuerbach . . .	578
Karl Marx. Societatea civilă și revoluția comunistă	579
Karl Marx. Despre Feuerbach	580
Karl Marx. Din I. Feuerbach	581
Friedrich Engels. Feuerbach	583

Adnotări și indici

Adnotări	589
Indice bibliografic	614
Indice de nume	630

Ilustrații

Facsimilul tezei a 11-a despre Feuerbach	3
Prima pagină a manuscrisului lucrării „Ideologia germană”. Prefață .	15

*Dal la cules 03.07.58. Bun de tipar 04.09.58. Tiraj
12.250. Hirtie velină mată de 65 gr./m². 600×920/16.
Coli editoriale 42,10. Coli tipar 41,375. A. 01433/58.
Indice de clasificare pentru biblioteci 3 C 1-R.*

Tiparul executat sub com. nr. 3468/80.988 de Com-
binatul Poligrafic Casa Scintei „I. V. STALIN”,
Piata Scintei nr. 1, București — R.P.R.

