

MIHAI RALEA

MIHAI RALEA

CELE DOUĂ FRANȚE



EDITURA DE STAT PENTRU LITERATURA ȘI ARTA

*c. 133571*

La redactarea capitolelor „Filozofia idealistă franceză contemporană“, „Marile figuri ale literaturii progresiste franceze“, „Comuna din Paris“ și „ideea de pace în Franța și J. Jaurès“, am fost ajutat de tov. D. I. Suchianu, căruia îi aduc aici mulțumiri.

## INTRODUCERE

Ori de cîte ori Franța, mergînd ferm pe linia temperamentului său tradițional, afirmă printr-un gest în același timp democratic și național aspirația sa continuă către suveranitate și independență, reacțiunea din lumea întreagă, într-un consens unanim, anunță din nou starea de decadență în care se găsește Franța. Unele din cercurile presei new-yorkeze nu încetează de a o socoti „*marele bolnav al occidentului*”.

Povestea descompunerii biologice și etnice a poporului francez e veche. O parte din tabăra reacționară, cea mai ortodoxă, o situează încă de la revoluția burgheză din 1789, de cînd regalitatea și noblețea „legitimă” care (așa se pretinde), au „creat Franța”, sînt înlăturate de la conducerea treburilor publice. Alții, mai concilianți, se mulțumesc să dateze decăderea de la războaiele lui Napoleon, care ar fi decimat o bună parte a tineretului francez. Alții au fixat-o îndată după instaurarea Republicii a treia, alții cu ocazia afacerii Dreyfus, iar cei mai mulți au crezut că găsesc o confirmare a pesimismului lor de paraponisiți în înfrîngerea momentană a Franței de către hitlerism în 1940. Toate curente și nuanțele se găsesc unite într-o dulce unanimitate, și cele ale reacțiunii franceze, și cele de peste ocean din S.U.A., cînd recunosc, chipurile, fără îndoială posibilă, că ultimele evenimente politice sînt un exemplu crucial și evident al declinului națiunii franceze. Cînd doi reacționari se întilnesc pe stradă, primul lor cuvînt, în loc de bună ziua, e: „Ai văzut în ce hal a ajuns Franța?” Urmează

o înduioşare asupra tragediei acestui mare popor, cu o istorie glorioasă milenară, care se prăbuşeşte în neant. Iar cei care „citesc“, pomenesc pe faimosul cioclu german cu numele de O. Spengler, care, profetic şi sprijinit pe nişte argumente bizare, întortocheate şi fără verificare istorică, anunţase decăderea occidentului. Această ilustră Pitia contemporană s-a grăbit să ajute, mai tirziu, la gloria lui Hitler, în care, probabil, vedea altceva decît un occidental. Lugubrelor preziceri ale filozofului german li s-a opus bineînţeles mai întîi Franţa, ca un exemplu tipic. Despre Germania şi alte ţări, s-a păstrat, evident, o tăcere cum se zice: elocventă. Germania, luînd o serie de aparenţe drept realitate, înţelegînd greşit jocul parlamentar politic din Franţa, ca şi unele manifestări „imorale“ pariziene, a mizat, încă din timpul afacerii Dreyfus, pe destrămarea definitivă a vecinei sale din stînga Rinului, care trebuie, cu un mic efort, să-i cadă în braţe ca victimă istovită. După cum se ştie, decepţiile au fost mari. Cînd părea prăbuşită în propria ei cenuşă, Franţa s-a ridicat ca şi în alte dăţi, într-un suprem efort, şi şi-a regăsit, ca în toate momentele mari, sănătatea şi echilibrul.

De altfel, lamentările asupra amurgului francez sînt foarte vechi. Înainte de revoluţia burgheză, Voltaire, Diderot şi enciclopediştii, inspiraţi de corupţia adîncă a domniei lui Ludovic al XV-lea şi dorind o renovare de structură, o prefacere progresistă urgentă, voiau dispariţia vechii Franţe, anunţau sfîrşitul civilizaţiei franceze dacă o transformare radicală nu intervine. Poziţia lor, fireşte, nu e aceea a reacţionarilor. Mai înainte cu un secol, cînd începuse faimoasa „ceartă între vechi şi noi“, se făceau profeţii similare. Aceaşi impresie desigur a apărut în străinătate şi pe timpul „Ligii“ şi al „Frondei“, cînd războaiele religioase secătuiseră o bună parte din energia poporului francez. Şi totuşi Franţa a trăit şi a dat după aceea lumii pilda unui popor viguros, care ştie să se reînnoiască.

Explicaţia acestor preziceri pesimiste e simplă. O clasă învinsă, suprimată de pe arena istoriei, tînde să identifice destinul ei cu pieirea generală a întregii societăţi. Măsurile severe impuse de triumful ideilor noi stîrnesc lamentaţii, imprecăţii şi blesteme la cei deposezaţi de privilegiu. Tacit ne povesteşte că, atunci cînd sclavagismul antic a căpătat împlînziri şi limite, patriciatul roman a conchis sfîrşitul lumii „civilizate“. Constatările despre sfîrşitul apropiat al naţiunii franceze au fost

formulate de noblețea feudală încă din secolul al XVIII-lea în fața ascensiunii burgheziei, încă înainte de revoluția din 1789, iar ulterior, găsim idei analoge la scriitorii legitimiști, la retrograzii obscuranțiști de tipul Joseph de Maistre sau De Bonald și la urmașii lor din zilele noastre, Maurice Barrès sau Charles Maurras. Același lucru se petrece azi cu scriitorii apărători ai conservatismului burghez. În fața ridicării impetuoaase a clasei muncitoare franceze cu partidul său comunist, stipendiații marilor bănci, acei ai faimosului „Comité des forges“, ai clerului reacționar catolic, ai celor „două sute de familii“ care exploatează Franța, anunță din nou (pentru a câte-a oară?) apusul Franței ca mare putere. Ceea ce e nou acum e faptul că la corul publiciștilor și scriitorilor francezi în solda marilor bănci și trusturi se adaugă ziarele americane. Coloanele marilor cotidiene de peste ocean au angajat o puzderie de sociologi de circumstanță care, cu statistici, cu exemple istorice, cu invective și insulte, anunță în fiecare dimineață cititorilor lor inevitabilul sfârșit al Franței.

Argumentul principal al acestor energumeni e luat, chipurile, din divizarea sfișietoare, din luptele acerbe interne, din ciocnirile nesfârșite între partizanii progresiști și cei conservatori în lumea politică și intelectuală a Franței. Lipsa de unitate, un dualism de prăpastie ar împărți această țară în două tabere ireconciliabile, pregătind o luptă civilă care va stoarce ultima energie din poporul francez, lăsându-l istovit în fața concurențelor și adversarilor din străinătate. Tema principală se imprimă într-o formulă: „cele două Franțe“, care nu vor mai putea constitui vreodată o unitate coerentă și încheată în jurul marilor interese naționale.

Că există în Franța o vigoasă adversitate între nou și vechi, între interesele populare și cele privilegiate ale citorva exploatatori; că această luptă e mai expresivă, de un temperament mai deschis și mai clară decât în alte țări capitaliste, faptul e de netăgăduit. Dar care e semnificația, sensul adânc al acestor contradicții? Care e rezultatul final al acestor ciocniri? E oare legitim, drept concluzie finală, pesimismul simplist sau tendențios? Vom încerca în această lucrare să lămurim câteva din aceste aspecte.

\*

Franța, după o diagnoză a multora din scriitorii ei mai importanți, e o „țară răspîntie“ („un pays carrefour“). Aceasta

înseamnă că în structura lui psihică, poporul francez închide o serie de aspecte contradictorii. Francezii iubesc lupta și ciocnirea de idei. Unul din cei mai reprezentativi moralisti ai lor a spus că „*adversitatea face pe om*“. Gustul pentru controversă, pentru critică, pentru polemică e adânc sădit în concepția de viață a intelectualului francez. Dovadă nu numai luptele intestinale pentru credințe religioase ori politice, dar chiar pentru idei abstracte: justiție, libertate, națiune. Franța a trăit, încă de la începutul istoriei sale, într-un permanent dualism. Vom vedea mai departe care e explicația acestui fapt. Nu e însă mai puțin adevărat că puține popoare cultivă mai intens spiritul de negație și contradicție — sursă a oricărui progres — ca poporul francez. În „secolul luminilor“, unul din cele mai specifice momente franceze, gradul atins de spiritul critic a fost extrem de înalt. Un gânditor idealist și reacționar german ca Hegel a putut exclama că în acest veac în Franța, „*lumea era așezată cu capul în jos și cu picioarele în sus*“. „*Bărbații iluștri care au pregătit în Franța spiritele pentru revoluția ce avea să vină, au avut ei înșiși o atitudine cit se poate de revoluționară. Ei n-au recunoscut nici o autoritate existentă. Religia, concepția asupra naturii, ordinea de stat, societatea, toate au fost supuse celei mai necruțătoare critici; toate trebuiau să-și justifice existența în fața scaunului de judecată al rațiunii sau să renunțe de a exista. Rațiunea a devenit etalonul unic, aplicat tuturor lucrurilor.*“<sup>1</sup>

Curajul și lipsa de prejudecăți a burgheziei prerevoluționare ca și a intelectualilor cinstiți legați de popor au fost considerate ca o condiție indispensabilă a multor intelectuali francezi. Spiritul de negație și critică a constituit o vreme ambianța obligatorie a gânditorilor burgheziei în faza ei progresistă. De aceea aspectele contradictorii abundă în viața culturală și politică franceză. Așa, de pildă, în faza ascensiunii burgheze, lupta pentru libertate de tip individualist n-a împiedicat ca în unele momente să se afirme un puternic spirit colectiv. Oamenii complet deosebiți ca păreri, ca educație și formație ideologică, și-au dat mâna și au conlucrat. Așa a fost în timpul revoluției burgheze din 1789, când acea „*adunare (convențiunea) unde rivalitățile rodeau atâtea caractere subalterne a manifestat în apărarea pa-*

---

<sup>1</sup> Engels, Primul concept al introducerii la „Anti-Dühring“, în K. Marx-F. Engels: Despre artă și literatură, E.P.L.P., 1953, p. 228.

triei un mare suflet colectiv făcut din sacrificiu, constanță și credință”<sup>1</sup>. Așa a fost în timpul afacerii Dreyfus, cînd Clemenceau și Jaurès, care se detestau personal, cînd Zola și adversarii săi literari s-au unit cu toții pentru o cauză comună. Așa a fost acea „union sacrée” din timpul războiului din 1914, așa a fost lupta de rezistență în maquis din 1941—1945, cînd oameni din partide adverse s-au unit spre a lupta contra invaziei hitleriste.

Alături de contradicția spiritului individualist și a celui colectiv, trebuie să remarcăm în istoria politică și culturală franceză opoziția între spiritul de noutate și cel de conservare a ceea ce e vechi. Încă din secolul al XVII-lea izbucnește pasionata discuție intitulată: „Lupta între antici și moderni” („Querelle des anciens et des modernes”) în care majoritatea scriitorilor francezi din acea vreme și cei din veacul următor iau poziție de partizanat. Unii susțin, într-un spirit conservator obscur și îndărătnic, ideea că tot ce a fost mai bun în istoria lumii a fost spus și epuizat de lumea antică. Adversarii lor, însuflețiți de un spirit progresist și dialectic, susțin că lumea e perfectibilă, că ea se transformă mereu în sensul progresului și că inovațiile moderne sînt întru totul superioare concepțiilor lumii vechi. Lupta între vechi și nou a fost mereu reprezentată în literatura și cultura franceză. Ideile retrograde ale unui De Bonnard, care susține fixitatea lumii contra oricărui progres, ale unui Maurras care nega mersul către îmbunătățire a condiției umane, au fost combătute în decursul secolului al XIX-lea de majoritatea scriitorilor și gînditorilor francezi, de la Auguste Comte, Saint-Simon, Renan și pînă la Jaurès. Mulți cercetători străini au crezut că temperamentul francez poate fi caracterizat drept conservator. Un cercetător german care a scris o carte asupra Franței, E. Curtius, a insistat în mod greșit asupra cultului francezilor pentru trecut și tradiție, asupra „avarității” franceze, asupra ororii de risc, care ar fi congenitale caracterului francez, făcut din calcul, prudență și chiar mizoneism, oroare de noutate. Dar a judeca așa, înseamnă a ignora întreaga istorie a Franței. Nicăieri reforma religioasă, protestantismul, n-a provocat lupte mai înfiorătoare, mai aprige ca în timpul „Ligii” în Franța. Revoluția burgheză, sprijinită nu numai de „starea a treia” dar și de popor, a introdus, după concepția unor Saint-Just, Robespierre

<sup>1</sup> Albert Sorel: *L'Europe et la révolution française*, t. IV, p. 450.



și Babeuf, reforme de o noutate decisivă. Iar cei care au pregătit această revoluție, Diderot, Voltaire, Helvetius, au dat dovadă — cum remarcă Engels — de un spirit cu totul revoluționar. Luptătorii radicali din secolul al XIX-lea, un Blanqui, un Barbès, un Raspail au dat dovadă de un curaj și de un spirit novator cu totul deosebit. De altfel, a judeca poporul francez ca animat de un spirit conservator, ar fi să trecem cu vederea una din trăsăturile esențiale ale firii sale: *Radicalismul*. Radicalismul nu e numai un curent ori o ideologie politică: este o stare de spirit, o caracteristică psihologică. Manifestarea sa politică cea mai caracteristică a fost iacobinismul. Dar alături de politică, găsim în cultura franceză un spirit radical aplicat și în alte diferite domenii. Il găsim la Descartes, unul din fondatorii spiritului științific modern, cum a observat K. Marx. Il găsim în dibuirile curajoase, deși nu totdeauna fericite, de a înnoi în întregime literatura sau arta: de la realism la suprarealism, de la cubism la alte școli formaliste în artele plastice, respinse, firește, de gustul public, totuși încercate. Mulți din cei care susțin decadența franceză se sprijină pe acest „spirit de aventură“ și pe această îndrăzneală provocatoare pe care-l are în Franța spiritul de noutate.

Lupta între nou și vechi ia și altă înfățișare în istoria acestei țări. Este de pildă *opозиția între catolic și laic*, care s-a identificat adesea cu lupta între republican și regalist. Lupta contra clericalismului a fost una din temele fundamentale ale democrației burgheze în Franța. De la Waldeck-Rousseau la Combes și Briand, separația bisericii de stat, formă ultimă a ideii galicane, a salvat Franța de imixtiunea prea directă a papalității în treburile interne ale țării. Dar această luptă a cerut o energie și o perseverență extraordinară, pe care spiritele cele mai înaintate ale radicalismului burghez n-au încetat să le ofere. În special, victoria decisivă a fost obținută în ordinea școlară, unde iezuiții și alte ordine monacale sau clericale dominau educația tineretului. Școala laică, fondată pe raționalism, a reușit să formeze o serie de cadre, în special în învățământul primar unde institutorii au devenit adeseori principalii stegari ai luptei pentru dreptatea socială. Evident, lumea catolică nu s-a resemnat ușor și lupta a fost deosebit de violentă. Chiar și azi, în lumea satelor franceze, dualismul preot-învățător e încă foarte ascuțit. Anticlericalismul a fost una din revendicările cele mai importante ale

frontului republican care a rămas fidel revoluției burgheze. Georges Clemenceau a fost acel care a spus că revoluția din 1789 e un bloc, pe care ori îl acceptăm în întregime, ori îl respingem. Și frontul republican a căutat să-i mențină toate cuceririle, să-i respecte toate principiile. În revoluția din 1789, burghezia s-a sprijinit în bună parte pe popor. Cel puțin, în atitudinea unor Saint-Just, Robespierre și Babeuf, ea a avut — după interpretarea justă a unor istorici ai revoluției ca Jaurès, Mathiez sau Soboul — un larg caracter social. Revoluția a fost acceptată, în parte, atât de adepții ideii de concentrare largă democratică sub auspiciile republicanilor, cât și de partidele muncitorești, formînd un front comun al stîngii franceze. Opoziția regalistă la ideea republicană fiind foarte slabă, ea s-a transformat, alături de alte elemente reacționare burgheze, în reprezentanta „naționalismului integral” al lui Charles Maurras și al lui Léon Daudet, pamfletari violenți și abjecți, șantajști triviali, care au terminat cariera lor de scandaluri, denunțuri și înscenări în timpul ocupației germane, ca trădători, adepți ai lui Hitler și ai supunerii oarbe la hoardele invadatoare naziste. Ei își ofereau siguranței vișiisto-hitleriste serviciile de spioni și denunțatori ai tuturor martirilor — cei mai mulți din ei comuniști — care înțelegeau să facă o opoziție eroică și crîncenă cotropitorilor. Frontul de stînga al democrației a reușit citeodată să înjghebe alianțe momentane apărînd principiile democratice. Așa a fost în timpul afacerii Dreyfus, apoi în 1936 sub formă de front popular. Un ultim exemplu de colaborare s-a dat la investitura guvernului Mendès-France pentru încheierea armistițiului în Indochina sau la votul contra armatei europene cerut de imperialiștii americani, cînd adevărații patrioți francezi au votat alături de partidul comunist. Astfel, contradicțiile din sînul poporului francez indică două directive opuse care se înfruntă în lupta de clasă, cu ideologiile și partizanii lor.

★

Faptul că aceste contradicții, prezente în orice țară capitalistă, se manifestă în Franța cu mai multă evidență, nu denotă în nici un caz decadență, ci din contra, puternica vitalitate a unui popor sănătos în care forțele de avangardă ale

proletariatului, ale intelectualilor cinstiți și ale micii burghezii progresiste știu să reacționeze, să lupte pentru a cuceri ziua de mâine. Biologii știu prea bine că numai organismele viguroase fac febră. Un proverb francez spune fals că popoarele fericite n-au istorie. Just ar fi să se spună că popoarele mediocre, cu o slabă conștiință de clasă, n-au istorie. Franța, care a dat atît de des exemplul luptei îndîrjite pentru patrie și pentru libertate, nu poate accepta un asemenea program de fericire. Efervescența vieții franceze, făcută din critică, negație și luptă, cere alte perspective istorice. Marx și Engels au indicat în repetate rînduri caracteristicile progresiste ale poporului francez, combativitatea, spiritul lucid și clar, vioiciunea veseliei, dar și seriozitatea în momentele cruciale.

Contradicțiile din viața socială a Franței găsesc o explicație amplă în faptul că, în toată istoria ei, *lupta de clasă a fost mai violentă*, mai categorică decît în alte țări, ceea ce a dat poporului francez un caracter revoluționar, ca trăsătură principală a caracterului său național. „Astfel, scrie istoricul sovietic A. Lublinskaia, *încă din perioada care a precedat formația națiunii, s-au elaborat tradițiile luptei de clasă, care au jucat după aceea un rol așa de considerabil în istoria poporului francez și au făcut din pasiunea revoluționară o însușire a caracterului național.*”<sup>1</sup>

În adevăr, regimul feudal s-a dezvoltat acolo mai repede și mai complet ca în alte țări și a înglobat în formele iobăgiei toată țărănimea. Asprimea exploatării a provocat lupta de clasă. Răscoalele de țărani și orășeni au devenit un fenomen curent în cursul Evului Mediu. După cum au arătat Marx și Engels, în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, mai mult ca în orice țară, lupta de clasă a fost dusă pînă la capăt. „*Țăranii care s-au revoltat în 1358 nu se mulțumeau de a incendia, de «a stîrpi nobilii de pe fața pămîntului» ; ei s-au ciocnit în mod întrepid cu dușmanii lor de clasă în luptă deschisă. Mișcarea comunelor în orașele franceze a luat adeseori un caracter revoluționar. În secolul al XV-lea, pe timpul războiului de 100 de ani, patriotismul poporului francez s-a manifestat cu strălucire. Mișcarea partizană ca și lupta eroică a poporului francez contra invadatorilor străini a fost o demonstrație exemplară de con-*

---

<sup>1</sup> A. Lublinskaia : *Nașterea și dezvoltarea naționalității franceze*, în *Voprosii istorii* nr. 9, 1953, tradusă în nr. 54, 1954 în *La nouvelle critique*.

*știință națională.*"<sup>1</sup> Revoluția din 1789 a fost precedată de nenumărate răscoale, jacherii, rebeliuni. Ea n-a fost decît încununarea finală a unei serii de mișcări populare care o precedaseră. Secolul al XIX-lea a fost cu mult mai bogat în tot felul de mișcări revoluționare. În afară de mișcările din 1830, 1848 care au pregătit conștiința proletariatului pentru comuna din 1870, nenumărate răscoale mai mici n-au încetat o clipă să se dezlănțuie în frământata istorie politică a Franței. Lupta de clasă a fost deci substratul esențial al tuturor ciocnirilor anti-podice, în domeniul social ca și în cel cultural, literar sau filozofic. Spiritul francez e prin excelență militant și polemic. Orice afirmație se face acolo contra alteia. De aici caracterul așa de patetic, de pasionant al luptelor pentru idei. Ideile nu se construiesc în sine, izolate. Ele tind totdeauna să răstoarne alte idei. De aici caracterul antitetic al întregii vieți franceze în care lupta între vechi și nou nu încetează nici o clipă. De aici tematica studiului nostru care tinde să arate tabloul *dublu*, dialectic al unei culturi și al unei vieți politice. Există desigur două Franțe și vor exista atîta vreme cît va dura împărțirea societății franceze în clase adverse. Încă din 1886, Anatole France voia să „*reconcilieze cele două Franțe*". Însă, repetăm, aceasta nu înseamnă, cum susțin dușmanii de pretutindeni ai Franței, mai numeroși în ultimul timp ca întotdeauna, că unitatea poporului e desființată și că Franța e condamnată la o indefinită sfîșiere. Franța reprezintă ceea ce bătrînul Aristot numea „*unitatea în multiplicitate*". Cînd marile imperative naționale o cer, această țară știe să-și închege și să-și găsească principiul unic după care să reacționeze. Din punct de vedere național, puține țări știu a se contopi într-o unitate organică mai desăvîrșită.

După cum mulți au constatat-o, Franța a ajuns, în ansamblul ei, la unitatea unei *persoane*, a unei persoane morale temeinic închegate. De aceea poporul consideră țara sa ca pe o femeie. Numele de „*Marianne*", cu care francezii își numesc țara, indică această strînsă coeziune „*a unei imense ființe umane numită Franța*", cum zice unul din marii ei scriitori. La „*douce France*" e în fond *una din cele mai omogene societăți omenești*, cu toate opozițiile interne care indică bogata ei viață. În momentele istorice decisive, „*regruparea*" („*ras-*

---

<sup>1</sup> A. Lublinskaia, op. cit., p. 92.

sement“”) franceză s-a făcut în trecut pe două mari laturi :  
ideea progresistă și ideea națională. Pe aceste terenuri forțele  
reacțiunii sînt mereu învinse. De aceea, imperialiștii de peste  
ocean, care cred că Franța poate renunța la o istorie milenară  
care i-a asigurat suveranitatea și independența și că va de-  
veni o sucursală docilă a unor interese străine care n-o pri-  
vesc, acești imperialiști vor vedea speranțele lor ciocnindu-se  
de voința fermă a unui popor ce nu renunță la ființa lui națio-  
nală, după atîtea examene date pe chestiunea conservării sale  
proprii. Aceasta nu înseamnă însă că dușmanii interni și cei  
dinafară nu veghează și că nu vor întei lupta. Dialogul in-  
tern al celor două Franțe, cea reacționară și cea progresistă,  
trebuie cunoscut. Ne vom strădui să indicăm aspectul și condi-  
țiile în care se desfășoară acest duel, tocmai pentru ca prie-  
tenii adevăratei Franțe populare să poată demasca și combate  
mai ușor forțele întunericului dornice să compromită soarta  
acestei țări. Franța se zbate azi, ca și adesea în trecut, într-un  
febril dualism. Această dualitate n-are în ea nimic congenital  
biologic, nimic fatal. Forțele contradictorii care se ciocnesc in-  
dică pentru moment un anumit raport de forțe între clase. În  
paginile care urmează încercăm să analizăm care sînt aceste  
forțe opuse, care e vitalitatea ori slăbiciunea lor și care e sen-  
sul probabil al deznodămîntului final.

PARTEA I

ASPECTUL CONSERVATOR  
ȘI RETROGRAD  
AL CULTURII FRANCEZE





.

.

## CAPITOLUL I

### DESPRE UNELE ASPECTE STATICE IN CULTURA FRANCEZĂ

Puține popoare conțin în viața lor națională, materială și spirituală, caracteristici mai bogate și mai variate ca poporul francez. Complexitatea așa de diversă a patrimoniului ei cultural e un mănunchi armonios de însușiri adesea antipodice. Contemplând istoria milenară a acestei țări, exprimată în felurite trăsături, cercetătorul e de multe ori surprins de aspectul lor contradictoriu.

După cum se știe, filozofic vorbind, opozițiile interne sînt sursa primordială a mișcării, a devenirii, a transformării continue. Din acest punct de vedere, Franța a stat în fruntea popoarelor care au contribuit mai mult, în diferite faze ale trecutului lor, la o serie de achiziții progresiste. Franța e una din primele țări care au lichidat regimul feudal ; printre primele care au avut o revoluție burgheză și au instaurat capitalismul ; tot ea e țara care, prin comuna din 1870, a făcut prima revoluție proletară ; astăzi ea are, în rîndul țărilor capitaliste, una din mișcările muncitorești cele mai conștiente și mai puternice. În ordinea culturală, științifică, artistică, literară, ea a avut curente și inițiative care au schimbat cursul istoriei. După cum a arătat K. Marx, se poate vorbi de un spirit revoluționar francez.



Și cu toate acestea, datorită unei producții ideologice reacționare, care a flatat anumite aspecte ale caracterului său național, Franța și-a întocmit în ultimul secol o idee despre civilizație și despre rolul său în lume care se abate de la concepția dialectică și chiar de la cea istorică. Mentalitatea curentă de azi în publicistică și universități încurajează o anumită vedere fixistă și statică a rolului și caracterului culturii franceze. Mulți intelectuali francezi concep cultura țării lor ca ajunsă la un apogeu definitiv, peste care orice evoluție n-ar fi decît o decadență. Nu e vorba aici numai de curentele reacționare ale diferitelor grupări catolice, ori acele ale grupului „naționalismului integral“ de la „Action française“ pe care le vom analiza mai jos, dar și de ideea pe care chiar elemente democratice, radicale, socialiste, și-o fac despre fizionomia, calitatea și rolul acestei culturi.

Adevărul e că, încă din secolul al XVIII-lea, Franța nu se mai concepe istoric, nu se contemplează ca un bun în devenire permanentă. Ea consideră achizițiile ei culturale și sociale ca un rezultat definitiv cîștigat, ca un capital prețios, adunat cu multă trudă, dar care, ajuns la o anumită perfecțiune, nu mai comportă nici o schimbare. Există desigur multe critici indicînd lipsurile acestei țări în raport cu evoluția lumii, critici din lagărul democratic al curentelor de stînga. Nu e mai puțin adevărat însă, că o anumită concepție anti-dinamică are încă un puternic și larg curs de circulație, ceea ce-i dă un aspect închisat, conservator și inert. Există în unele cercuri franceze ideea că Franța nu trebuie să mai nutrească ambiția de a fi mare putere, ci să se mulțumească cu o viață liniștită, plăcută și conservatoare. Pe unii îi încîntă exemplul Elveției sau al țărilor scandinave. Ceea ce dorim, spun ei, e să ne lase lumea în pace, ca să gustăm din plin viața. Concepție de rentieri nu complet străină de concepția despre civilizație a unora din autorii burghezi. Ca și cum popoarele și-ar putea alege la un moment dat modul de viață, pe care celelalte popoare, cu condiția de a nu fi provocate, li-l acordă benevol. Dar ideea de luptă, de progres ca și aceea de eroism

dialectic, făcut din ciocnire și luptă, a câștigat în ultimele decenii un anumit credit în opinia publică franceză. Acest fel de a vedea istoria și viața are desigur în el un aspect metafizic. Acel care citește azi literatura și filozofia franceză, vede limpede că ea păstrează tradiția eroică a marilor epoci din istoria acestui popor. Viziunea progresistă a unui Diderot, Condorcet sau Michelet și-a potolit elanul. Explicații ale acestei stări de lucruri se găsesc desigur în felul în care se prezintă azi în Franța forțele și relațiile de producție: pe de o parte persistența organizației meșteșugărești, patriarhale, artizanale, lipsa de adaptare la legile mării industrii, pe de alta, faptul că cele „două sute de familii“ au acaparat nivelul superior de producție. Această structură, în secolul uriașelor organizații industriale a țării socialismului U.R.S.S. ba poate chiar și a unor țări capitaliste ca S.U.A. sau Germania, tinde să justifice în permanență vechea concepție statică despre viață și istorie, a unei baze mic-burgheze, de la începuturile capitalismului și care nu se mai potrivește cu evoluția ultimă a modului de producție. Un anumit conservatism social tinde să fie justificat de autorii burghezi. „Prin formația sa socială, Franța, chiar după un secol de evoluție industrială, rămâne esențial o națiune de țărani, de meșteșugari, de burghezi“<sup>1</sup> scrie un autor cunoscut care invocă în această privință, și o veche statistică: recensământul din 1921 (ultimul făcut) care indică 54% populație rurală contra 49% în S.U.A. și 20% în Anglia. Autorul indicat uită desigur clasa muncitoare care în Franța a dat șase milioane de voturi partidului comunist, iar printre țărani, trece cu vederea țărani muncitori, pe care îi contopește în mod greșit în masa amorfă a țărănilor, luați fără distincție, așa în general. Un geograf contemporan arată că totuși mai mult de 25% din populația țărănească e formată din muncitori salariați. Guvernele burgheze nu se gîndesc să împingă

---

<sup>1</sup> A. Siegfried: *Tableau des partis en France*, p. 13.

producția agricolă pe o linie de industrializare și colectivizare. Ele fac tot posibilul să întrețină mica producție țărănească, din motive de securitate reacționară, fiindu-le frică de deșteptarea spiritului progresist la țărani. Nu e mai puțin adevărat, că, după cum observă Pierre George : „*Societatea franceză e puternic caracterizată de această prezență masivă a ruralilor, cu atât mai sensibilă cu cât e mai difuză. Muncitorul industrial se integrează într-o mulțime. Muncitorul agricol e un individ. Fiecare șef de exploatare agricolă, fie că locuiește pe pământul său sau în sat, are casa lui care e în același timp locuință și loc de muncă. Sînt astfel în Franța șase milioane de case de țărani. Multe din ele sînt foarte vechi, construite în general din piatră, și reprezintă unul din elementele stabile ale tradiției rurale, foarte des chiar frînă a modernizării condițiilor de existență. Pe de altă parte, economia agricolă participă pentru o parte echivalentă la venitul național. Această considerație e de cea mai mare importanță pentru înțelegerea politicii economice generale a Franței. Nu s-a putut alege între o politică economică favorabilă agriculturii și o politică industrială, cum a fost cazul în istoria economică a Angliei în secolul al XIX-lea. Franța a rămas o țară de economie mixtă, comportînd un sector agricol și un sector industrial aproape echivalente.*”<sup>1</sup>

Partidele de dreapta și de centru își sprijină politica pe o parte a masei țărănești, inertă, chiabură, avară, pe care guvernele fac tot ce pot ca s-o menție neschimbată. Abia în ultimii ani, ca rezultat al unor repetate crize economice în agricultură (inevitabile în regim capitalist), partidul comunist a putut să pătrundă printre țărani și să le schimbe într-o măsură sensibilă mentalitatea.

Resursele bogate ale producției franceze, care, cu excepția petrolului și bumbacului, își produce singură majoritatea mijloacelor de existență, apoi resursele exportului ei constînd mai ales din articole de lux, o

---

<sup>1</sup> Pierre George : *Géographie économique et sociale de la France*, p. 51—52.

izolează într-o măsură de mersul industriei și al comerțului mondial și îi dă un aspect de economie relativ închisă, consumind pe piața internă majoritatea producției sale, economie autarhică comparativ cu a S.U.A., Angliei și Germaniei.

De aici un anumit caracter conservator, econom, zgîrcit al moravurilor economice franceze. Conservatorismul micului producător, țăran, meseriaș sau comerciant e o sursă de rutină, de egoism de tip mic-burghez, obstacol tipic în fața progresului. Lupta de înnoire a proletariatului francez găsește în această lume mic-burgheză o piedică importantă. În lumea actuală, chiar în țările capitaliste puternic industrializate, accentul cade pe colectiv, pe echipă, pe mase. În multe privințe, în Franța individualismul mic-burghez persistă cu îndărătnicie. Economiceste, Franța își menține preferința pentru individualitate și calitate, cu toate că se simte capabilă să evolueze către producția în serie. Politiceste, evoluția corespunzătoare unei producții în masă și în serie lipsește în bună parte. *„În timp ce Franța ieșită din revoluția de la 1789 e depășită de noi formații sociale, ea continuă să consacre o mare parte a forțelor sale luptei contra vechiului regim politic (dinainte de revoluția burgheză, n.a.) și nu e de loc pe drumul părăsirii ideologiei individualiste pentru un program de randament social.“*<sup>1</sup>

E firesc ca la această stagnare în evoluție să participe vechea concepție statică despre civilizație, care justifică micului-burghez francez oroarea față de schimbare. Încă din timpul clasicismului, filozofia franceză prezintă caracterul raționalist, logic. Moștenirea aristotelică se realizează într-o viziune logică a universului. Totul apare sub aspectul conceptelor, al noțiunilor subordonate în severe ierarhii unele altora. Cartezianismul, filozofie franceză prin excelență, e un sistem raționalist, mecanic, în care existența e tratată „more geometrico“ ca și la Spinoza. Totul pare dat de la început în elemente fixe, neschimbătoare, ca la eleații greci. Spiritul istoric, evoluționist, apare târziu în

---

<sup>1</sup> A. Siegfried, op. cit., p. 47.

Franța și atunci provoacă vii polemici. Realitatea schimbătoare e doar o aparență la mulți filozofi francezi. În dosul ei, elemente eterne se păstrează, intacte (J. Benda : *La fin de l'éternel*).

Materialismul francez e mecanic ori biologic, el nu devine dialectic. În Germania plină de spirit feudal, idealismul romantic formează filozofia de bază. La Hegel însă, acest idealism e totuși de natură dialectică. Istoricii francezi expun faptele colorat și pregnant. Unii din ei văd chiar mai adânc : un Thierry, un Mignet, un Guizot întrevăd lupta de clasă. Dar această temă are oarecum un caracter circumstanțial, accidental, de luptă concretă dintre burghezie și noblețe. Mentalitate moștenită de la revoluția din 1789, ce nu se ridică însă pînă la o viziune principial dialectică. Saint-Simon vorbește de alternanța între epocile critice și organice, dar aceasta apare mai mult ca o lege sociologică de repetiție a anumitor fapte istorice, nu ca o viziune dinamică a cursului istoriei. Clasicismul în literatură, filozofie și psihologie (vezi *Caracterele* lui La Bruyère sau *Maximele* lui La Rochefoucauld, Vauvenargues, Chamfort, concepute ca trăsături psihice imuabile) e faza de realizare culturală pe care majoritatea francezilor o recunosc ca cea mai specific națională. Dar clasicismul e mai ales raționalist și static. O vedere echilibrată a lumii în care elementele sînt fixate și bine precizate. Reacționarii contemporani, în special Ch. Maurras, care, după cum se știe, și-a terminat cariera ca denunțător în timpul ocupației germane, considera clasicismul ca singura formă de cultură autentic franceză. El lupta contra așa-numiților „les trois R“ : revoluție, reformă, romantism, curente care i se păreau trădătoare ale spiritului francez, fiindcă presupun spiritul de negație și schimbare. Desigur, în secolul al XVIII-lea și al XIX-lea, burghezia revoluționară concepea un progres continuu. Însă acest proces era înțeles mai ales ca o combinație fericită a unor elemente constante, nu ca o creație nouă, inedită, de situații neîntilnite <sup>1</sup>. „Lupta

---

<sup>1</sup> Delvaille : *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès*.

între antici și moderni“, care a însuflețit tot secolul al XVII-lea și al XVIII-lea, nu e concepută dialectic, iar un scriitor ca Bossuet privește istoria ca o realizare a aceleiași rațiuni divine. Cultura franceză pleacă, într-un anumit aspect al ei (există, cum vom vedea, și aspectul progresist dinamic) de la o serie de noțiuni *abstracte*: libertate, justiție, umanitate, patrie, rațiune, care se scriu cu litere majuscule și reprezintă dogme fixe. Tot secolul al XVIII-lea a crezut într-un „om în sine“, „l'homme abstrait“. Un statistician francez, Quételet, a lansat formula „homme moyen“, medie matematică a omului, omul mijlociu. Revoluția din 1789 e pur și simplu „Revoluția“ în sine, ideea de revoluție, nu o anumită revoluție cu caracter istoric concret. Concepția „devenirii“ a apărut târziu, sub formă idealistă, abia la Bergson. Realitatea e dată, nu e un proces continuu de mișcare și transformare. Totul se judecă sub aspectul logic, fixat, încrămășat, sub legile lucide ale conștiinței. De aici oroarea franceză pentru obscur, pentru misterios, pentru inconștient și mistic, de aici laicismul francez antimistic. Școlile religioase franceze, jansenismul, calvinismul, iezuitismul sînt discuție teologică, adică ceartă pe semnificații noționale, pe raporturi logice între concepte, nu deosebiri vizionare de stări mistice. Chiar Pascal, care e un spirit mai anxios, mai plin de neliniști, polemizează în *Provinciales*, lucid, prin reduceri la absurd și prin demonstrații raționale. De aceea calitatea supremă în literatură și filozofie e claritatea. Invățămîntul francez urmărește realizarea, mai înainte de toate, a retoricii, adică a artei de a spune și scrie clar, ordonat și comprehensibil. Forma exprimării, modul de a expune limitat și precis, în granițele rațiunii, devine grija primordială a scriitorilor, pedagogilor și filozofilor francezi. Toată critica literară a lui Boileau, Sainte-Beuve pînă la Faguet și Lemaître pleacă de la ideea de bază că „*ce que l'on conçoit bien s'énonce clairement*“. În secolul trecut, cînd literatura rusă era tradusă în Franța și crease un entuziasm special în anumite cercuri, Lemaître a scris faimosul său articol plin de o bigotă neînțelegere și de

îngustime, contra culturii nordice, obscură și confuză după părerea lui.

Una din disciplinele cele mai specific franceze e matematica. Nu numai că Franța a dat mari matematicieni omenirii, dar spiritul matematic e prezent în toate judecățile: în demonstrația științifică, în discuțiile și dialogurile intelectuale, în însuși felul de a concepe arta scrisului, care, de la romanul d-nei de La Fayette *La princesse de Clèves* pînă la proza artificială și prețioasă a unui Valéry, implică și ea un spirit geometric. Artă plastică, aberațiile cubiste, perspective, sferice, sculptura în care elementul formal nu e decît calcul al suprafețelor și al volumelor, lipsit de emotivitate, e o ilustrare a aceleiași aplicări către căutarea proporțiilor și a raporturilor între diferite mărimi. Însăși muzica nu e altceva decît o combinație strictă de măsuri și tonuri întocmite ca un alfabet de cifre. Dar ceea ce indică mai ales concepția metafizică a culturii franceze e juridismul. „*Conștiința franceză e saturată de spirit juridic și în aceasta desigur se vede un fenomen care arată supraviețuirea romană. Acest spirit se manifestă în respectul instituțiilor... în metafizica juridică net individualistă prin care Codul civil a impregnat viața franceză. Libertatea cetățeanului, inviolabilitatea proprietății private, instituția sacră a familiei, toate aceste noțiuni posedă în conștiința națională a Franței o semnificație mult mai vie ca în alte părți. Rigiditatea cu care parlamentele (vechile tribunale franceze, n.a.) s-au îndârjit să apere privilegiile lor, a fost una din cauzele ocazionale care au declanșat revoluția. Manifestul care a provocat răsturnarea socială din 1789 a fost Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului.*”<sup>1</sup> Noțiunile juridice și morale ca: Dreptate, Libertate, Adevăr etc. sînt înțelese metafizic, în sine. Ele n-au o determinare și un conținut istoric, ci sînt considerate de o valoare eternă, deasupra împrejurărilor și a factorilor sociali vremelnici.

---

<sup>1</sup> E. Curtius, op. cit., p. 307—308.

Justice nu înseamnă restabilirea unei nedreptăți, ci a unei conformități cu un anumit text de cod. Indiferent dacă e dreptă ori nu, o anumită acțiune e condamnată sau absolvită după cum o hotărăște litera legii. Justice înseamnă tendința conservatoare de a păstra valabilitatea perpetuă a unui anumit text. Magistratura reprezintă o formă a moralei publice, ea conservă o demnitate formală care rezultă din spiritul de tradițional al vechii Franțe. Tot în acest sens se explică și importanța socială a avocaților. Cea mai mare parte din personalul politic francez, din toate partidele, e compus din avocați. În unele din parlamentele franceze, avocații au reprezentat o treime din numărul deputaților. Notarul e de asemenea un personaj considerabil. El are încrederea familiilor cărora le administrează și le păstrează patrimoniul. Romanele lui Balzac i-au subliniat cu drept cuvânt importanța în societatea conservatoare franceză. Același spirit tradițional îl găsim și în instituția familiei. Observațiile lui Engels relative la familia burgheză parc-ar fi inspirate mai ales din viața franceză. Familia ca instituție nu are la bază raporturi de afectivitate, de colaborare etc. Ea are o explicație pur economică capitalistă. În burghezia franceză mai ales, dar și în burghezia altor popoare, tinerii se căsătoresc după voința părinților ca să rotunjească o moșie, să sporească o firmă comercială, să faciliteze o carieră politică etc. Spiritul mercantil, interesat, se menține în relațiile dintre soți și în cele dintre părinți și copii, așa cum reiese clar din romanele realiste ale lui Balzac, Zola, Maupassant. Un autor englez, parcă inspirat de familia burgheză franceză, a definit familia : „o reunire de oameni uniți prin sînge și despărțiți pe chestii de bani“. Atmosfera familiei burgheze e astfel ipocrită, meschină, rece, calculată. Spirite libere și-au început cariera revoluționară mai întîi în adolescență prin încălcarea și disprețul vieții de familie, așa cum se petrece în romanul lui Roger Martin du Gard : *Les Thibault*. Astfel se explică cum un scriitor francez contemporan, exasperat de îngustimea asfixiantă a atmosferei familiale, a putut exclama : „*Familles, je vous hais*“. Un



observator german, care cunoaște bine viața franceză, scrie just în această privință : „*Familia, care de multă vreme și-a pierdut semnificația la Paris, domnește încă suverană în provincia franceză. Acolo ea este stimată încă după vechimea, onorabilitatea ramurii din care se trage. Viața se scurge în muncă și observare a obiceiurilor tradiționale. Singurele solemnități care vin să întrerupă succesiunea zilelor sînt evenimentele familiale, aci vesele, aci triste. Fiecare pîndește pe vecinul său ; tirania cutumelor e severă ; chiar în marile orașe de provincie, orice viață încetează la miezul nopții, în cele mai mici la orele unsprezece se închid ușile cafenelelor. Cel care îndrăznește să trăiască cum îi place, întilnește dezaprobarea unanimă. O linie de viață neconformistă duce repede la boicotul social. În această atmosferă se coc drame asupra cărora se închide secretul mormîntului ; pasiunile teribile pe care locuitorul marilor orașe aproape că nu le cunoaște, marile energii ale urii și ambiției strînse și înăbușite de ani de zile, dorințele care devorează un tineret căruia Parisul pare a-i făgădui de departe realizarea tuturor fericirilor, toate aceste aspecte psihologice aduc literaturii franceze un curent de forțe vii mereu înprospătat... care pare a sfida veacurile, sub aspecte cu totul asemănătoare acelor din Madame Bovary sau Eugénie Grandet.*”<sup>1</sup>

Militînd tot în sensul aspectului conservator al comunității culturale franceze, s-a observat de asemenea, pînă la un punct justificată, repulsia multor francezi pentru călătorie, pentru cunoașterea geografică a lumii. Francezii au început să colinde lumea mai tîrziu ca alte popoare, în orice caz după portughezi, italieni, spanioli, olandezi, englezi. Imperiul lor colonial e ultimul înjghebat. Burghezul francez consideră călătoria ca o dătorie, ca o corvadă. El preferă să stea acasă la el și să-și petreacă timpul liber acolo. Aceasta poate și pentru că țara sa e foarte plăcută sau fiindcă, încă din Evul Mediu, străinii obișnuiesc să vină ei în număr mare în Franța. Rivarol scria încă

<sup>1</sup> E. Curtius, op. cit., p. 100 — 101 ; cf. F. Sieburg : „Dieu, est-il français ?” Paris 1928.

acum aproape două veacuri : „*Francezul, vizitat de toate popoarele, se crede dispensat să călătorească la ele, să învețe limba lor, fiindcă găsește pretutindeni pe a sa*“. Observatorul german pe care îl citam mai sus scrie în această privință : „*În Franța se întreprind excursii pentru a „vizita“ ceva, dar nimeni n-are obiceiul de a se plimba ca să se plimbe, fără scop. Spiritul nomad e contrariu caracterului francez*“<sup>1</sup>. Gustul micului-burghez ca și al multor intelectuali e cazanier. El nu pleacă decît pentru urmărirea unui interes. Poetul Ronsard scria : „*Mais l'homme bien rassis en sa terre demeure*“. El consideră țara sa ca un aliment complet în care găsește tot ce-i trebuie. Curiozitatea spațiilor noi preferă să și-o satisfacă acasă, la gura sobei, cu o carte în mîină, închipuindu-și prin imaginație celelalte țarmuri. Doară un francez și-a intitulat o carte de călătorie imaginară : *Călătorie în jurul camerei mele*.

În țara sa, el găsește tot ce-i trebuie, dar mai ales trecutul ei, pe care-l trăiește tot așa intens și viu ca și prezentul. Puține popoare își contemplă propriul lor trecut cu mai multă pietate, respect și plăcere ca francezul. Eroii istoriei sale glorioase au pentru francez valoare de actualitate. Majoritatea francezilor cultivați știu pe dinafară sute de versuri din clasici. Nicăieri ca la teatrele de stat din Paris nu se reprezintă în proporție mai mare autorii clasici, începînd de la Molière încoace. Prezentul e în permanență în contact cu trecutul. Cineva a remarcat splendoarea cimitirelor franceze, în care sînt îngropați morții celebri și care sînt mereu vizitate de contemporani. Cimitirul „Père Lachaise“ din Paris e o istorie retrospectivă a întregii culturi franceze. Fiecare își are acolo autorul ori eroul preferat pe care merge să-l viziteze destul de des și-i aduce flori pe mormînt. Duminica, aceste cimitire sînt vizitate nu numai de rudele și prietenii morților, ci și de un numeros public străin, întocmai ca muzeele. Morții au un anumit ascendent asupra oamenilor vii. Auguste Comte a spus că Franța e comandată de

---

<sup>1</sup> E. Curtius, op. cit., p. 81—83.

morți. E prima țară care a înființat un panteon unde se odihnesc iluștrii săi defuncți. S-a remarcat de asemenea importanța pe care o acordă filozofia și psihologia franceză fenomenului de memorie, care este proiectarea actualității înapoi spre trecut. Istoria nu e numai un obiect de studiu: ea se amestecă, conduce, sugerează probleme prezentului, îl modelează, îi dă directive. Cultura, în general, înseamnă posibilitate de creație nouă, zvicnire de viață fecundă. La burghezii francezi adesea cultura nu e decît o confruntare, adesea o imitație a trecutului. Noțiunea de cultură e concepută ca un capital acumulat, transmis de către strămoși și care trebuie păstrat intact, cu avaricie, ca un patrimoniu. Înnoirea e făcută cu toată prudența, în orice caz în spiritul și metoda tradiției, spre a nu altera un bun, perfect în el însuși și pe care achizițiile noi caută să-l corupă. Un anumit spirit conservator frînează entuziasmul pentru noutate. Evident, această înclinare nu e decît o manifestare a spiritului burghez înăbușitor, contra căruia, nu numai comuniștii și revoluționarii protestează și-l combat, dar chiar o serie de artiști și literați asfixiați de presiunea tradiției și care încearcă să toarne sensibilitatea franceză în forme noi. E cazul cunoscut al lui Flaubert, Baudelaire, Théophile Gautier cu lozinca lor: „*Haïssons le bourgeois*“. Acest mizoneism, această eroare de noutate care e o formă a ororii de risc și aventură, această rezistență surdă la înnoire exasperează din cînd în cînd pe novatorii francezi și atunci elanul lor devine excesiv, radical, total. Unele idei, unele atitudini au dus pe francezi la acte violente, revoluționare, tocmai din reacțiune exasperată la îndărătnicia conservatoare a mediului și au creat mișcări în care totul tindea să fie contrar, să suprimă tradiția și trecutul. Radicalismul francez, cum vom vedea mai departe, e un efect direct al conformismului păstrător de tradiții. Prin inhibiția noutății se creează o încordare, o tensiune care se sfîrșește printr-o rupere totală a continuității. Zăgazul, oprind torentele, le adună și le face implacabile. Din același spirit păstrător de trecut apare și stima, încrederea pe care o inspiră bătrînii. Se știe că în momente

decisive ale istoriei sale, Franța a recurs la octogenari : Thiers în 1870, Clemenceau în 1918. Nu fiindcă Franța disprețuiește tinerețea, cum pretinde Cocteau, dar pentru că bătrînii reprezintă înțelepciunea experienței și verificarea ei. Spontaneitatea, originalitatea explozivă a primelor încercări, izbucnirea tinereții inspiră bănuială. Aceasta și fiindcă cultura franceză, de o remarcabilă perfecție calitativă, presupune un lung antrenament tehnic la producător și un anumit nivel ridicat la cel ce se numește „connaissance“, adică public inițiat în problemele creației. În Franța, orice îndeletnicire caută să fie făcută cît mai reușit posibil, de la poezie, pictură și muzică pînă la artele decorative, la îmbrăcăminte și bucătărie, creația presupunînd un anumit grad de desăvîrșire ca să fie acceptată. Meșteșugarul ca și artistul francez sînt pasionați de meseria lor și nu livrează decît lucruri bine isprăvite, „du travail fini“, producții diferențiate calitativ și duse pînă la perfecție. De aceea producția economică franceză e o producție de lux. Fabricația mediocră, în serie, de tip american e considerată în Franța ca „pacotille“, „camelote“, adică lucru ieftin și prost. Ceea ce se întîmplă în producția meșteșugărească se întîmplă și în artă, unde cizelarea și „finisajul“ joacă un rol imens. Să ne gîndim numai la scriitori în genul lui Flaubert, căruia perfecțiunea formei îi dădea chinuri nesfîrșite, un pasaj fiind reluat și corectat de zeci de ori. Dar desăvîrșirea calitativă presupune pe lîngă talent și un lung exercițiu, care se cîștigă abia la maturitate. Un tînăr poate fi o promisiune. Talentul însă trebuie verificat și stilizat prin nenumărate încercări.

★

Infățișarea conservatoare a culturii franceze, în raport cu timpul de azi, e confirmată și de faptul că Franța se consideră moștenitoare și reprezentantă a civilizației antice greco-latine. Majoritatea valorilor pe care ea le respectă : proprietatea, libertatea individuală, justiție („fiat justitia pereat mundus“ — vezi mai departe peripețiile afacerii Dreyfus) sînt adaptate, ca

și Codul său civil, după concepția romană. Spiritul de rațiune, claritate, măsură, armonie reprezintă idealul de viață elen. Franța se dorește și se mândrește a fi continuatoarea lumii antice. În orice autor reprezentativ găsim imnuri de admirație adresate lumii vechi. E de ajuns să cităm două spirite așa de opuse ca Renan și Chateaubriand în *Rugăciunea pe Acropole*, a primului și în *Itinerar* al celuiilalt, ca să înțelegem comunitatea de admirație în această privință. Chiar mulți francezi de rind își iau modele pentru concepția lor de viață după eroii antici: când cineva e considerat ca om integru, el e comparat cu Caton; un intrigant cu Catilina; un orator eminent cu Cicero etc. Citatele din versuri latine abundă în producțiile literare ori oratorice. O serie de savanți în ultimul timp, ca de pildă Camille Julian, au încercat să arate că civilizația franceză datorează mult caracterului celt și galic. Se vorbește, desigur, de caracterul ușuratic și schimbător, de cuvintele de spirit, de veselia galică. Simpatia adâncă însă a celor mai mulți merge către lumea antică. Autorii din veacul lui Ludovic al XIV-lea l-au comparat pe acesta cu August. Revoluția burgheză din 1789 și-a luat inspirația și exemplele din antichitatea romană, Napoleon s-a considerat ca un imperator și a dat fiului său numele de „Roi de Rome“, iar Codul său civil aproape că a copiat legislația romană. Monumentele romane de la Nîmes, Arles, Narbonne, Orange, acestea încintă pe francezi, și nu dolmenii sau menhirii bretoni.

Toate acestea au făcut pe unii să afirme că civilizația franceză are un caracter secundar, derivat, că ea nu prezintă originalitate, că nu e o creație proprie, nouă, ci o continuare a culturii eleno-romane (Curtius). Desigur, asemenea aprecieri conțin oarecare adevăr, dar nu pot fi juste în totul, deoarece schimbările economice sociale care formează baza culturii franceze contemporane neexistînd în antichitate, suprastructura ideologică, politică și morală nu poate fi aceeași. Tot ce se poate spune e că regimul capitalist a avut tot

interesul să păstreze și să încurajeze o manifestare suprastructurală conservatoare, căreia îi convenea într-o serie de puncte, o simplă imitație, diversiunea abilă față de reînnoirile calitative revoluționare. Atît monarhia cît și burghezia actuală au flatat demagogic spiritul de mîndrie al poporului francez, prezentîndu-l ca urmașul legitim al culturii antice. Latinitatea și elenismul francez sînt desigur o ideologie de clasă. Ele reprezintă un spirit retrograd, frînă a tuturor reînnoirilor, spirit de creație care nu putea să nu fie simpatic clasei exploatoare. Burghezia a găsit în individualismul elen și roman o serie de imitații avantajoase pentru structura economică a capitalismului, cu anarhia sa „spontană“, cu dreptul de respect al persoanei, cu democrația formală electorală care-i servește interesele. Dreptul civil roman devine astfel o haină potrivită pentru liberalismul burghez, o consacrare a dreptului de proprietate. „Drepturile omului“ se strîmtează, reduse, cu toată opoziția unui Robespierre, Babeuf ori Saint-Just, la drepturile stăpînului exploator. Poporul va beneficia prea puțin de aceste prerogative care nu erau ale omului de rînd, ci ale unei clase privilegiate. Afinitatea pentru idealurile antichității nu e decît găsirea de către clasa dominantă a unui principiu comod care să-i sanctifice și să-i apere privilegiile.

Atîta vreme cît burghezia franceză va ține frînele puterii, ideea continuității prin Franța a lumii antice nu va putea fi zdruncinată. A menține o copie în locul unei creații, a prezenta existența și viața metafizic, sub semnul „eternității“ unor anumite valori spirituale, a orienta înclinarea artiștilor, filozofilor, cercetătorilor către un principiu antiistoric, antidinamic, antidialectic înseamnă a contribui la sclerizarea, la închistarea civilizației într-o fază de agonie și moarte.

\*

Numai că în această privință mentalitatea actuală a francezului e depășită de evenimentele istorice. Ea apare multor francezi, ca și observatorilor străini, ca

un *anacronism*. Structura economică ca și suprastructura în Franța sînt rămase în urmă. Soluții noi se impun stării actuale. Vechile ideologii trebuiesc răsturnate și gîndite pe alte baze.

În adevăr, cine călătorește azi în provincia franceză, unde spiritul retrograd și conservator e mai puternic, are impresia nu numai de a se găsi într-o altă țară, dar mai ales într-o altă epocă. Aceleași case de piatră ca acum două sute de ani (clădirile noi sînt acolo foarte rare), aceeași atmosferă de liniște încremenită, de pace contemplativă unde nimic nu s-a schimbat de mult, aceeași catedrale, aceeași castele rămase intacte de secole. Iată impresia unui călător străin, totuși simpatizant: „*Se văd ferme care aproape nu s-au schimbat din secolul al XVII-lea sau de la sfîrșitul Evului Mediu. Există ținuturi unde viața pare să se supuiе unei mișcări retrograde și pare aproape moartă. Acolo, solitudinea poate deveni tristă, anxioasă. S-ar zice că timpul s-a pornit înapoi către trecut și a fost absorbit de el. Franța ne apare ceea ce este în realitate: o țară antică, misterioasă și plină de o augustă maturitate; un pămînt căruia destinul și forțele milenare i-au conferit o față eternă. Menhirii Bretoniei, cavernele din valea Senei și Loarei, grottele istorice din Périgord întăresc această impresie, împrumutîndu-i un fior care ne cuprinde în fața unui trecut care își deschide amefitoarea sa adîncime.*”<sup>1</sup>

În toate țările de civilizație mai veche există asemenea peisaje, asemenea atmosferă. Numai că ele nu sînt așa de generale ca în Franța. Sînt izolate, seamănă a locuri de vizitat, ca muzeele, bune pentru turiști; ele nu formează chiar trama vieții contemporane.

Franța actuală a rămas fără îndoială în multe privințe în urma vremii. Concepția franceză despre civilizație, patriarhală și arhaică, se potrivește mai degrabă primei faze a capitalismului. După 1870, cum a arătat Lenin, capitalismul se transformă în monopolism imperialist. Industrializarea rapidă și uriașă,

<sup>1</sup> E. Curtius, op. cit., p. 102.

concentrarea capitalurilor se produc într-un ritm accelerat. În sînul lumii capitaliste occidentale, S.U.A., Anglia (ceva mai puțin), Germania, au luat alura unor țări puternic industrializate, de tip imperialist. Franța însă rămîne la formula capitalismului incipient, cel din timpul lui Guizot, cu a sa lozincă : „enrichissez-vous“. Spiritul meschin de acumulare prudentă, frica de noi investiții, prudența comercială, cifra mică a exportului, conservatismul micului proprietar rutinar reușesc să păstreze figura burghezului de tip vechi sau a micului-burghez în general. Extinderea mării industrii, cu organizația ei raționalizată, ca în alte țări, găsește o Franță rămasă la industria ei veche și relativ redusă în raport cu posibilitățile geografice și economice, rămasă tot în faza unei industrii de lux, cu meșteșugarii ei artiști, preocupată în mod demodat de lucrul de mînă bine făcut, du „bel ouvrage“, ca acum cîteva sute de ani. Producția uriașă de serie, singura care poate ridica nivelul maselor, îi este încă în bună parte străină. Franța se cramponează de fabricația calitativă pentru clasele bogate dinăuntru sau din alte țări. „Industrializarea ultimului secol a venit să ajute ca o nouă structură care n-a modificat baza originală“, scrie un geograf francez conservator <sup>1</sup>.

Iată de ce Franța, care la jumătatea secolului trecut era în fruntea țărilor industriale, astăzi a ajuns a cincea ori a șasea. În ce privește progresul tehnic, nu numai Uniunea Sovietică, dar Germania, S.U.A., Anglia și Japonia au lăsat-o mult în urmă. Astfel se explică dependența Franței, desigur și secătuită de cotropirea hitleristă, de finanța americană, liniile greșite ale politicii ei, disprețul cu care americanii privesc „marele bolnav al Europei“ și tendința politicii americane de a o transforma într-o filială a ei.

Salvarea Franței nu mai poate veni de la burghezia ei închircită, oprită în dezvoltare, și de la concepția ei statică a rostului și rolului civilizației. Exemplul eroic al țării socialismului U.R.S.S., care în 1913 avea o organizație industrială inferioară celei de azi a

---

<sup>1</sup> A. Siegfried, op. cit., p. 30.



Franței și care în treizeci de ani a ajuns o imensă țară industrială datorită unei revoluții salvatoare, trebuie să servească Franței drept un îndreptar luminos. Semnele și posibilitățile acestei adânci transformări, după cum vom vedea mai departe când vom studia forțele progresiste ale Franței, sint fără îndoială prezente și sănătoase. Franța are astăzi, în lumea capitalistă, unul din cele mai conșiente, mai patriotice și mai viguroase proletariate. Partidul comunist e cel mai puternic partid din Franța și se menține ca atare de aproape un deceniu. Intelectualitatea franceză, liberă și cinstită, e pe deplin conștientă de primejdia unei încremeniri a țărilor la vechile formule economice și spirituale. Curajul revoluționar al acestei intelectualități care afluează către partidul comunist nu poate fi pus la îndoială. Masele franceze și acești intelectuali vor transforma, mai devreme sau mai târziu, structura societății lor și cu ea și unele concepții statice despre cultura franceză.

## CAPITOLUL II

### IDEOLOGIA POLITICĂ FRANCEZĂ REACȚIONARĂ

Indată după căderea lui Napoleon și venirea Restaurației, o dată cu năvălirea în țară a emigranților aristocrați, rămași credincioși Bourbonilor (o parte însemnată a refugiaților se întorsese de peste hotare în timpul primului imperiu), s-a încercat o revenire teoretică la privilegiile vechiului regim. Restaurația monarhică, regimul absolutist al Europei în care încerca să domine Sfânta Alianță, amenințarea sumbră și odioasă a lui Metternich, a regilor Prusiei și a țărilor ruși, puteau lăsa impresia, în gândurile interesaților expropriați și dezafecțați, că ordinea despotică odioasă a regilor Franței dinainte de revoluția din 1789, mai putea fi viabilă. Trebuia deci ca o justificare teoretică să se opună filozofiei materialiste și atee a secolului al XVIII-lea care fundase ideologia burgheză, republicană, individualistă. Trebuia restaurată ideea monarhiei, naționalismul șovin și exclusivist, anulate libertățile individuale, întărit principiul proprietății, al ierarhiei și inegalității, al absolutismului arbitrar și terorist.

Istoria, reflectînd noua structură economică capitalistă, crease o anumită stare de fapt peste care nu se putea trece ușor. Concepția feudalo-clericalo-monarhică nu mai putea fi păstrată pură; trebuia să

țină seama de o serie de drepturi cîștigate, cel puțin în ce privește marea burghezie și interesele ei. De aici încercările liberale și constituționaliste ale marilor bogătași, care, admițînd o coaliție temporară, tactică cu elementele aristocratice ale vechiului regim, încercau să-și păstreze o serie de avantaje. Recunoșteau monarhia, dar sforțîndu-se să o facă constituțională. Era rolul unor elemente ca Benjamin Constant, Royer Collard, d-na de Staël și mai tîrziu Guizot. Recunoașterea unui minim de libertăți și avantaje o putem găsi pînă și la un spirit catolic și aristocratic ca Chateaubriand, care, în conflictele sale personale cu anumite elemente extrem de retrograde ale Restaurației, invoca legitimitatea unor minime garanții constituționale și libertare.

În această atmosferă, miopi față de orice transformare economică și socială pe care încercau s-o nege cu desăvîrșire, se afirmau și spirite rigid ortodoxe, dogmatice, fanatice. Utilizau o absurdă sofistică politică și filozofică, pentru a justifica forțele întunecoase ale trecutului, pe care le socoteau valabile oricînd, în eternitate, chiar cînd erau în contradicție cu baza economică și socială care se înfăptuise. Spirite sumbre, funeste, odioase, care, plecînd de la o metafizică și teologie antiistorică, utilizau toate acrobațiile logice pentru a întemeia în teorie superioritatea de nețăgăduit a ideilor celor mai retrograde contra progresului și democrației. Aceste teorii au oferit mai tîrziu toate argumentele antirepublicane în favoarea monarhiei și absolutismului. Ele vor fi reluate timid, mai-întîi în decursul secolului trecut, avînd împotriva lor opoziția crescîndă nu numai a mișcării democratice radicale mic-burgheze, dar și a altor forțe: începuturile doctrinare și practice socialiste ale proletariatului care se dezvoltă, liberalismul conservator al mării burghezii, ba chiar și mișcarea catolică, doritoare, adesea ipocrit, să se democratizeze. „Sistemele politice“ ale acestor întîrziați se vor accentua în urma „afacerii Dreyfus“ sub forma naționalismului agresiv al lui Maurice Barrès sau al regalismului lui Charles Maurras prin mișcarea de la „Action française“.

Toate aceste ultime manifestări întunecoase ale unui trecut odios vor întrebuița puține argumente care să nu fi fost formulate de cei doi teoreticieni monarhoclricali de la începutul secolului al XIX-lea, Joseph de Maistre și De Bonnard. La amîndoi predomină preocuparea de a zdrobi ideile asupra progresului ale filozofilor francezi din secolul al XVIII-lea, ideile asupra libertății, egalității oamenilor, asupra conducerii democratice a popoarelor prin ele înșile, asupra concepțiilor științifice și atee.

Joseph de Maistre e originar din provincia Savoia, pe atunci dependentă de regatul italian al Sardiniei. Revoluția din 1789 îl face să fugă, să se dezrădăci-neze, să-și părăsească proprietățile, privilegiile (era de veche origine nobilă), comoditatea vieții de familie și de societate. La Turin devine consilier regal, purtînd cu el toate resentimentele unui emigrat, deși printr-o neașteptată și inconsecventă atitudine, el combate pe emigranții francezi din Prusia, Anglia sau Olanda. Intrarea armatelor revoluției în Savoia și violența voinței populare îi provoacă panică. Ruinat materialmente, fuge. Toată viața sa va purta ura a ceea ce numește el dezordinea revoluționară, care-l va face fanatic apărător al ordinii despotice, al ordinii cu orice preț. Delirul urii îl face să scrie acea oribilă și dezgustătoare „apologie a călăului“, în care pictează cu lux de amănunte și cu un abject sadism voluptuos chinurile victimelor trase pe roată ori răstignite pe cruce <sup>1</sup>. Critici superficiali și diletanți au încercat să scuze aceste pagini odioase ca pornind dintr-un spirit glumeț de paradox, cînd în fond ele trădau o ură de clasă fioroasă. Crescut sub influența iezuiților, cei mai aprigi și mai perversi luptători contra oricărei innoiri, el păstrează toată viața un desăvîrșit devotament catolicismului și spiritului monarhic, în care vede încarnarea supremă a ordinii, tulburată de furtuna revoluționară <sup>2</sup>. Cu sufletul plin de ură și oroare, el în-

---

<sup>1</sup> Joseph de Maistre : *Les soirées de Saint Pétersbourg*, vol. I, p. 30, vezi *Eloge du bourreau*.

<sup>2</sup> Vezi A. Thibaudet : *Histoire de la littérature française de 1789 à nos jours*, p. 78.

cearcă toate anatemele, tot cinismul și toată nerușinarea unui reacționar integral, care va rămîne exemplu de obscurantism, de atitudine mizerabilă și fără scrupul în critica oricărui curent favorabil ridicării maseilor, a poporului la o condiție de viață mai umană. Primul obiect al urii sale e Voltaire și anticlericalismul acestuia<sup>1</sup>.

Rar se poate întîlni în istoria literaturii un pamflet de o mai insuportabilă aroganță ciocoiască ca în opera, în întreaga operă a acestui Joseph de Maistre, ministru al regelui Sardiniei la Petersburg pe lîngă țarul Alexandru I.

El pleacă în argumentarea sa de la o temelie oarecum filozofică. Cu scopul suprem de a anula concepția progresistă, evoluționistă din veacul al XVIII-lea, el pleacă de la o idee metafizică: negarea oricărei schimbări. Pentru el ca și pentru filozoful eleat Parmenide, totul e dat de la început. Pe elemente date se pot înjgheba combinații, dar atita tot. Deși citează mereu istoria, se manifestă totuși ca un spirit eminentemente static, încremenit, antiistoric. Are o oroare bigotă față de orice innoire posibilă. O societate, ca să existe, trebuie să arate un spirit de fidelitate totală față de tradiție. Orice schimbare nu poate fi decît o deșartă iluzie, cu efecte răufăcătoare. *„E un patrician prin naștere, născut cu disprețul pentru popor și cu sentimentul că nu face parte din vulg, că n-a făcut parte niciodată, nici chiar înainte de a se naște. Familia sa e veche, cunoscută, onorată, nobilă, mai mult decît nobilă, deoarece aparține magistraturii ereditare. Sentimentul patrician e mai puternic într-o magistratură ereditară sau într-un cler ereditar decît într-o noblețe oarecare. Cine face parte din ele simte că e membru mai mult decît al unei clase: al unei caste. El simte că face parte nu numai dintr-o veche noblețe, dar că a acumulat obișnuința de a judeca, de a conduce, de a lămuri, corp păzitor al unei serii de reguli, de rituri misterioase, nedescifrate vulgului. De acest vulg, el era îndepărtat pe cît posibil și mai mult decît*

---

<sup>1</sup> Joseph de Maistre, op. cit., *Portrait de Voltaire*, p. 188.

acei care îl conduc la război. Joseph de Maistre e născut în această castă și în ideile ei... Copilăria i-a fost muncă enormă și supunere absolută. Acestea sînt cele două trăsături esențiale ale copilului dintr-o castă, bine născut ca să o reprezinte. Să dobîndească din vreme știința tradițională care e puterea acestei caste, să-i reprezinte riturile, formulele și interpretările; pe de altă parte să-și atribuie atitudinea esențială a omului care trebuie să comande în numele unui corp social și în numele unui text, adică să știe a se supune.”<sup>1</sup>

Astfel, pe lîngă ura provocată de neajunsurile și suferințele personale, aduse de revoluție, se adaugă la el și tradiția prejudecăților familiare și sociale, legate de apartenența fermă la clasa feudală în care s-a născut și a crescut, cu particularitățile agravante ale categoriei speciale pe care o reprezintă înăuntrul nobleței, clica magistraturii păstrătoare a privilegiilor consacrate.

E ușor de înțeles atunci că Joseph de Maistre pleacă de la două postulate, care vor fi premisele întregii sale filozofii politice: unitatea și continuitatea.

Legea universală a firii tinde către *unitate*. Cu atît mai mult societatea. Aceasta trăiește printr-o organizație centrală, printr-un nucleu puternic care-i asigură coeziunea și solidaritatea. O națiune nu poate trăi decît prin colaborarea strînsă a tuturor în jurul unui sistem unitar. Regele și monarhia în general ar asigura chipurile această legătură internă, care trebuie să fie o adunare, o sumă de eforturi individuale către unificare. Democrația și republica nu reprezintă adunări, ci scăderi. Patria nu poate fi o aritmetică, o socoteală contabilă a voințelor individuale exprimată prin consultarea poporului. Intrucît zece mii de voturi față de nouă mii nouă sute exprimă voința națiunii? Prin ce drept cei zece mii pot conduce și oprima pe cei nouă mii? O adunare nu constituie un organism și o operație matematică nu înseamnă o manifestație de voință. Fiindcă aci nu se numără acte de voință sau argumente raționale, ci instincte ori dorinți.

---

<sup>1</sup> E. Faguet: *Politiques et moralistes du XIX-e siècle*, vol. I, p. 6.

Acest argument al „contabilității“, formulat de Joseph de Maistre, va fi reluat mai târziu de toți teoreticienii reacționari contra consultării democratice și a majorităților electorale.

Electoralismul burghez, organizarea alegerilor corupte prin „bosii“ americani de pildă, a justificat mai târziu aceste critici. În dezvoltarea concepției democratice, totuși, principiul majorității e în orice caz mai just decît domnia despotică a unui singur om sau a unei camarile regale.

Dar să urmărim argumentația sofistică a boierului detronat din privilegiile sale care a fost Joseph de Maistre și care nega istoria, fiindcă evoluția reală a evenimentelor nu putea să-i convină.

Așadar, unitatea fiind principiul universului și al societății, orice diviziune înseamnă o scădere, o sustracțiune centrifugală a închegării interne. Afirmarea libertăților publice ar constitui, din acest punct de vedere, o eroare. Fiecare afirmare de drepturi e un furt, o micșorare a forței interioare. Libertățile sînt afirmări de egoism feroce. Pentru un adevărat patriot nu există libertăți individuale, ci numai libertăți naționale. Înainte de toate ansamblul, totul, și apoi fragmentele, părțile. Nu poate fi vorba deci de libertăți individuale, ci de energii individuale, desfășurate cu maximum de forță în favoarea coeziunii și a solidarității naționale, de forțe sociale în acțiune care servesc și ajută întregul. Privită astfel, noblețea e cea mai patriotică dintre clase, fiindcă ea avînd totul, n-are de formulat drepturi, ci își recunoaște numai datoriile.

Această înaltă idee despre rolul și funcțiunile aristocrației n-are decît un defect: acela că, istoricește, aristocrația s-a dovedit a fi exact contrariul acestei caracterizări. Niciodată o clasă dominantă n-a încetat de a exploata. Abuzurile lacome și egoiste ale regimului monarhic francez n-au cunoscut nici o margine. Dacă aceste abuzuri nu s-ar fi produs, revoluția burgheză nu le-ar fi reprimat cu violența cunoscută. Ca să nu mai aibă de cerut drepturi, noblețea a trebuit să ajungă la satisfacție totală, să cunoască saturația. Acest rezultat însă s-a făcut pe spatele poporului, acea-

stă îmbuibare a trebuit s-o plătească cineva, și acela a fost desigur masa oamenilor de jos. E ușor astfel ca noblețea să-și ia aere mărinimoase de îndeplinire a datoriilor sale, după ce venitul național a fost, secole de-a rândul, tot de ea furat printr-o acumulare sălbatică.

Boierul scăpătat încearcă să arate astfel că primul principiu, acela al unității, nu poate fi păstrat decât cu concursul celui de-al doilea, cu concursul *continuității*. Principiul unitar și continuu al oricărei națiuni ar fi păstrat de rege și de principiul monarhic în primul rând. El guvernează nu cu ajutorul recunoașterii libertăților, ci cu autoritatea tradiției. Transmisiunea trecutului e mai importantă — după Joseph de Maistre — decât chiar problemele vieții contemporane ale unei națiuni. Suflul poporului francez, de pildă, nu e reprezentat de cei patruzeci de milioane de cetățeni, ci de cele câteva sute de milioane de francezi care au trăit înainte și au creat de-a lungul secolelor Franța. Ca și Auguste Comte care spunea că Franța e condusă mai mult de morți decât de vii, de Maistre invocă peste tot tradiția și autoritatea ieșită din asociația celor morți cu cei vii. Bineînțeles el face elogiul moștenirii de orice fel: de bunuri, de privilegii, de prestigiu. Toată preocuparea sa este de a distruge influența filozofiei secolului al XVIII-lea, dreptul natural, individualitatea și libertatea. De aceea se silește el prin toate felurile de acrobații intelectuale să fundeze rostul și utilitatea religiei. Educat de iezuiți, el respinge orice formă de autonomie națională a bisericii, pronunțându-se hotărât contra galicanismului și încercând să arate infailibilitatea puterii papale, dominația clericală a Romei. Dogma absurdă, dogma obscură și stupidă, dogma infailibilă e luată drept suprema lege. Nici o urmă de omenie, de dreptate. Justiția e considerată ca inexistentă. Nedreptatea, după el, e considerată, fără nici o jenă, ca fiind legea supremă a societăților. Lumea e bazată pe o infinită inechitate. Natura e tiranică și arbitrară. Dacă cel puternic n-ar strivi pe cel slab, totul s-ar nărui. Viața naturii și a societății are drept condiție supremă un perpetuu asasinat, un masacru



universal. „Fiecare formă de viață: vegetală, umană, e făcută din mii de ucideri, fără de care ele n-ar exista. Singele, de la creație încoace, îmbibă pământul ca o rouă și atmosfera din care trăiesc toate ființele e un abur de sînge“ (Faguet). Paroxismul sangvinar al acestui feroce visător atinge delirul. De asemenea, fi-rește, ca și pentru unii gînditori americani de astăzi, ca și pentru Nietzsche invocat de Hitler, „războiul e o stare obișnuită a genului uman. Singele trebuie să curgă fără întrerupere pe tot globul, cînd aici, cînd dincolo“. Și așa mai departe, predica acestui dement (unii critici zic șarlatan) se lăfăiește într-un sabat orgiac de cruzime și sadism. Ură și dispreț contra individului și maselor, pesimism față de natura ome-nească, obsesie a ideii unității absolute și a autori-tății încarnate în rege, papă și călău, dușmănia ori-cărei descentralizări și libertăți, amor maniac pentru tradiție — iată „doctrina“ acestui om, care ajunge la un misticism odios, la o apologie a forței strivitoare a oricărei veleități de omenie și viață demnă.

În aceeași epocă, cu alt spirit, doctrina reacțiunii totale e exprimată de un alt corifeu retrograd, de De Bonnard.

În timp ce Joseph de Maistre e un cinic fantast, ex-travagant și paradoxal, De Bonnard e un spirit uscat de scolastic medieval. Dogmatismul său e mai puțin literar, organizat într-o filozofie formalistă cu pre-tenție de logică absolută, sprijinit pe jocuri silogistice gratuite, pe siluiri ale judecății, pe concluzii obținute înainte de orice raționament discursiv.

De Bonnard provine dintr-o familie de noblețe mij-locie, boiernași din centrul Franței, din Auvergne, unde domină spiritul de supunere și bigotism, disciplină mi-litară și servilism monarhic. La patruzeci de ani e si-lit, din cauza revoluției, să emigreze în Germania la Heidelberg. Ca și de Maistre, el manifestă o mentali-tate acrită de dezrădăcinat și își petrece exilul în de-ducții austere și absurde asupra teologiei, istoriei și politicii. Firește, teocrația și autocrația regală sînt cei doi poli în care pentru acest spirit formalist, scolastic și meschin, se încheie tot destinul societății omenești.

De Maistre era îndrăzneț, paradoxal, de un temperament provocator și exploziv. De Bonnard e ponderat, fără nici o strălucire, închis ermetic în silogisme sale, menite să-i demonstreze tezele „a priori” contra oricărei înnoiri, a oricărui spirit de libertate sau măcar de discuție.

Baza întregii sale filozofii politice e frica, anxietatea patologică față de *îndoială*. A se încuia într-o singură idee, a evita diversitatea, variația, a ajunge la starea de monomanie, iată starea sa de spirit. „*Spiritele superioare — scrie el — sînt îndreptate în mod natural către absolut și tind mereu să-și simplifice ideile... Îndoiala în care se găsesc spiritele mediocre e pentru spiritele viguroase o stare de îngrijorare și de chin în care ei nu se pot fixa.*”<sup>1</sup> Oroare de îndoială și nevoie imperioasă de convingere simplă, de credință unică, dispreț și repulsie pentru stările de bănuială, de dubiu, de întrebare față de complexitatea fenomenelor și lucrurilor, iată factura structurii psihice a acestui ultim scolastic. O nevoie dogmatică de sistem, de deducție dintr-o singură idee, de a gândi pe toate fețele și aspectele mereu aceeași și tot aceeași gândire. De îndată ce iese din acest sistem, totul i se pare șovăitor, gata să se năruie. E firesc că avînd această predispoziție spirituală, De Bonnard să caute principiile simpliste, prejudecățile tradiționale, pentru ca sprijinindu-se pe ele să-și poată găsi liniștea. Mizoneismul, frica de tot ce e nou, neașteptat, neîntîlnit, formează dispoziția sa curentă.

Acest amator de unitate pleacă — nu se știe de loc de ce — de la o filozofie, mai degrabă de la un fel de tic spiritual surprinzător care constă în această absurditate matematică după care unu înseamnă trei. În adevăr, baza speculației lui De Bonnard e o filozofie ternară: toate fenomenele, toate înfățișările vieții și naturii sînt reprezentate prin numărul trei. E un fel de superstiție magico-cabalistică. Ea ține la el loc de axiomă, de evidență ce nu se mai cere demonstrată, idee universală venerată și admisă fără nici o discu-

---

<sup>1</sup> cf. E. Faguet: *Politiques et moralistes au XIX-e siècle.*

ție. Numărul trei e forma de obsesie de la care pleacă el cu sufletul împăcat. S-ar zice, pentru un gânditor serios, că-i vorba de o glumă, de o parodie. Nicidecum. Totul e considerat cu o gravă seriozitate de om care a găsit, numai el, secretul întregului univers. Pentru acest om terorizat de gândul unității totul e trei : Dumnezeu, lumea, societatea, familia. Numărul trei cuprinde trei moduri : cauză, mijloc, efect. De pildă : Dumnezeu e cauza, efectul e lumea, Isus Hristos e mijlocul. Omul ? O cauză : sufletul ; un efect : conservarea și reproducerea ; un mijloc : organele.

Societatea ? O cauză : regele ; un efect : conservarea poporului ; un mijloc : noblețea. Cum zice un critic francez, De Bonnard e ca un psihopat care ar crede că are un triumfi în cap. De aici nenumărate, infinite sofisticări mentale pentru a reduce totul la trinitate. În materie de societate, trinitatea înseamnă putere, miniștri, supuși. Regele e puterea, miniștrii sînt noblețea, supusul e poporul. Totul e siluit, tras de păr, chinuit ca să intre în această clasificare. În fine, întreaga trinitate trebuie să conțină la bază o unitate ale cărei mijloace de realizare sînt cele trei forme. În fond, toată această gimnastică urmărește să dovedească realitatea unică a principiului monarhic. Un guvern nemonarhic înseamnă o gravă abatere de la legile naturii, o adevărată monstruoziitate. Dumnezeu pentru univers și rege pentru națiune, adică teocrație și monarhie.

Ceea ce surprinde e desigur faptul că această fantasmagorie naivă a putut avea influență un secol întreg asupra tuturor reacționarilor monarhici și că nu s-a putut găsi în favoarea acestei politici o filozofie mai plină de bun simț, de realitate aparentă.

De la acest preambul, De Bonnard merge mai departe. Dacă după el, totul se reduce la unitate, nimic nou nu poate să apară. *Creația* devine astfel o iluzie. În adevăr, convingerea sa e că omul e total incapabil de a inventa ceva. Totul e dat prin creațiunea divină o dată pentru totdeauna. Civilizația, societatea, familia, limbajul au fost create de Dumnezeu, și omul, neputincios și steril, nu are decît să le repete și să le

perpetueze. El e o „fabula răsădită“ pe care s-au înscris invenții divine. Originea oricărui lucru e în Dumnezeu. În aceste condiții urmează evident negarea oricărui progres. Și aceasta urmărește conservatismul lui De Bonald. Inutil se muncesc oamenii să inventeze ceva nou: totul e dat de la început și inițiativa lor e vană. Dar dacă ei nu pot găsi nimic nou, nu pot provoca progresul, ei pot să decadă, să se ruineze, să ajungă la sălbăticie. Degeaba i se va obiecta lui De Bonald că au existat totuși sălbatici și primitivi la aurora civilizației și că aceștia au devenit cu timpul oameni civilizați. El va răspunde fără nici o dificultate că ceea ce noi numim primitivi nu sînt în fond decît degenerați, oameni care au fost civilizați și care, nerespectînd tradițiile, au căzut în barbarie.

Oamenii cred că gîndesc, combină idei, găsesc raporturi noi. Iluzie curată! Ei nu fac decît să apropie sau să descompună idei care le-au fost date de divinitate. Ei nu gîndesc, ci exprimă. Nu există gîndire fără limbaj. Unitatea între limbaj și gîndire e inevitabilă — aceasta e poate singura constatare justă a lui De Bonald. Dar limbajul nu l-a creat omul. El i-a fost dat de Dumnezeu. Inutil să i se arate că, de pildă, copilul nu știe să vorbească și că învață treptat vorbirea. El va spune că copilul nu face altceva decît să descopere treptat ceea ce a fost creat de la început de providență.

Nici starea socială nu e o invenție umană, cum credea Rousseau, după care oamenii s-au unit printr-un contract. Ca să facă un contract, spune De Bonald, oamenii trebuiau să fie deja în societate. Pentru a discuta între ei, era nevoie ca ei să cunoască mai dinainte traiul în colectiv. Societatea e deci anterioară indivizilor și ea fusese creată de divinitate și anume sub forma familiei pe de o parte, a statului pe de alta.

În această privință, filozoful reacționar proiectează asupra lumii întregi sentimentul său conservator și despotic de „pater familias“, mentalitatea șefului familiei patriarhale, baza reacționară a societății franceze din provincie, din Auvergne de unde era el originar, a tatălui tiran, proprietar și agricultor. Realii-

tatea socială e, după el, viața de familie austeră, catolică, claustrată, sobră și plină de toate prejudecățile. Aceea despre care un scriitor francez contemporan a exclamat: „*Familles, je vous hais*“ (familiilor, vă urăsc). Este acel focar de tiranie bigotă, de stupiditate dogmatică, de moravuri aspre și ipocrite în care copiii — în special fetele — sînt tiranizați pînă la abrutizarea, și unde instrucția preferată este aceea a iezuiților. Este umbra familie franceză descrisă cu toate ororile ei în atîtea romane realiste, dar mai ales în fresca adînc semnificativă din *Les Thibault* de Roger Martin du Gard. Severitatea bigotă a familiei catolice și burgheze franceze a format în tot secolul al XIX-lea și pînă în zilele noastre, fundalul pe care s-a sprijinit spiritul reacționar francez. Inspirată de De Bonnard, ea a trecut la un alt teoretician reacționar francez, la economistul Le Play, în a doua jumătate a secolului trecut.

De Bonnard pune la baza societății agregatul familiar în care Dumnezeu și-a delegat puterea sa lui „*pater familias*“, după cum în altă formă a societății, în stat, și-a delegat puterea regelui. Monarhul și părintele formează cei doi stâlpi ai societății. După cum se vede, reiese din toate acestea un fel de *fatalism al tradiției* în care omul e ferecat. Societatea, limbajul, civilizația, artele, totul a fost creat o dată pentru totdeauna și omul nu are altceva de făcut decît să se conformeze. Dacă încearcă vreo tentativă de eliberare din această constrîngere a statului sau a familiei, rupînd legea de fier a tradiției, își taie singur creanga de sub picioare și moare. Omul nu se poate separa de Dumnezeu — recte de rege și tradiție — decît prin moarte. Cu cît ne îndepărtăm de tradiție, singura sursă de viață, cu atît ne apropiem de moarte. Să nu încercăm deci să inventăm, să creăm ori să ne eliberăm, fiindcă nu sîntem capabili s-o facem, dat fiind nulitatea omului. Cel mult reușim să ieșim din viață și să ne pierdem.

Urmează de aici, evident, o apologie a vechiului regim francez dinainte de 1789. De Bonnard nu vede în vechea organizație decît respectarea de privilegii : pri-

vilegiile orașelor, ale clerului, ale corporațiilor. De aici concluzia — întemeiată desigur pe o logică sui generis — că înainte de revoluția burgheză existau în Franța mai multe libertăți decît după aceasta. Numai că el confundă libertăți și privilegii. Acestea din urmă existau, dar numai în favoarea claselor exploatatoare. Poporul nu avea nici unul. Le aveau desigur noblețea, clerul și cîteodată negustorii. Valoarea aristocrației ține între altele și de faptul că ea nu mai are nevoie de cîștig. Dacă s-ar distruge noblețea, aceasta ar fi înlocuită cu o burghezie lacomă, fără nici un scop ideal și totul s-ar transforma într-o domnie a banului, într-o plutocrație. Ca și cum clasa nobilă ar fi așa de indiferentă la cîștigurile materiale și inspirată numai de tendințe și gînduri înalte !

Mai mult chiar decît Joseph de Maistre, sistemul lui De Bonnard a influențat pe toți reacționarii monarhiști sau republicani francezi din a doua jumătate a secolului trecut, iar în zilele noastre în special pe Ch. Maurras. Teoria familiei a inspirat pe Le Play, sociolog catolic și reacționar, autor de felurite monografii asupra familiilor muncitorilor și care la rîndul său a influențat pe Ch. Maurras și grupul de la „Action française“. Nici Taine, în criticele sale asupra revoluției burgheze din 1789, n-a scăpat de ideile lui De Bonnard. În portretul fals și tendențios al iacobinilor, schițat de acesta și apoi utilizat de toți reacționarii francezi contemporani, influența lui De Bonnard nu e străină.

După afacerea Dreyfus pînă la primul război mondial și în perioada dintre cele două războaie, reacțiunea franceză s-a concentrat în jurul a două nume : Charles Maurras și Maurice Barrès. Aceste două figuri funeste au utilizat talentul lor literar, dezorientarea penibilă a tineretului în perioada putrefacției imperialiste, dificultățile externe ale Franței, demagogia și intriga, denunțurile și spionajul, spre a otrăvi opinia publică franceză. E necesar a observa, că această propagandă nu a atins cu nimic profunzimea nealterată a maselor. În toată istoria contemporană parlamentară grupul „Action française“ n-a fost reprezentat

decît într-o singură legislatură (1919-1924) de un unic deputat, iar Maurice Barrès nu s-a putut strecura decît el personal, nereușind a alege măcar un singur al doilea deputat.

Intelectualitatea snobă, o mică și gălăgioasă parte a studențimii, saloanele și instituțiile catolice și monarhiste au fost însă receptive la astfel de influențe. Intre cele două războaie Ch. Maurras s-a declarat un adept și un admirator al lui Mussolini, reprezentînd mișcarea neofascistă franceză între cele două războaie. Doctrina lui Ch. Maurras înfățișează în această epocă un aspect mai reacționar chiar decît a lui Mussolini. Pe lîngă caracterul antidemocratic, rasial, terorist al fascismului italian, grupul de la *Action française* mai adaugă în plus o tendință tradiționalistă extrem de retrogradă și un monarhism anacronic. Admirația bătrînului reacționar pentru fascism nu cunoaște limite. „*Ce este în adevăr fascismul? Un socialism liberat de democrație. Un sindicalism liberat de piedicile pe care lupta de clasă le pusese muncii italiene. O voință metodică și fericită de a strînge în același mănunchi toți factorii umani ai producției naționale: patroni, funcționari, tehnicieni, muncitori... Acest fascism unește oamenii într-un acord: lasă forțele naturale să joace împreună, asigură funcțiile cele mai variate cu ajutorul și a celor mari și a celor mici... Statul național invită la prietenie și uniuni în loc de a excita la ură și la diviziune cum o face statul democrat electiv.*”<sup>1</sup> Și așa mai departe, admirația nu se oprește. Ceea ce preocupă pe orice fascist și, evident, pe Ch. Maurras e împăcarea, fraternizarea claselor sub pretextul ipocrit al unității naționale, pentru ca exploatarea celor bogați să nu fie tulburată, să se desfășoare în liniște, fără a le împiedica digestia.

Bineînțeles că această dulce armonie nu e ușoară. Ch. Maurras preconizează forța brutală. „*Aceasta nu se poate realiza fără «operații de poliție puțin cam aspre» contra agitatorilor de meserie. Orice regim electiv și parlamentar creează, prin convulsiile sale re-*

---

<sup>1</sup> Ch. Maurras: *Mes idées politiques*, p. LXVII.

*voluționare legalizate, un trib de agitatori activ și vorace : nu i se poate smulge prada decât cu forța. A fost astfel necesară în Italia o dictatură. Geniul dictaturii și al dictatorului a calmat, a pacificat, a însuflăit o țară care ezita între febră și melancolie. A redat destinelui său o rasă arzătoare, inteligentă, răbdătoare, curajoasă...”*<sup>1</sup>

Iată în ce culori frumoase și falsificate prezintă Maurras aventura italiană a nefastului Mussolini. Ideea sa fixă se menține nealterată : „*democrația e răul, democrația e moartea*”<sup>2</sup>. Mai bine de patruzeci de ani, conducătorul mișcării „Action française” a susținut cu o tenacitate și o sofistică de maniac ideile sale înrudite cu acelea ale lui Mussolini. Mai mult decât atât. Deși dușman de moarte al ideologiei politice germane mai bine de o jumătate de secol, considerând filozofia germană a infinitului ca o gravă eroare, reforma religioasă germană ca un periculos spirit de răzvrătire, politica bismarkiană antifranceză ca cea mai înspăimântătoare amenințare contra Franței, el a terminat cariera sa politică, în timpul cotropirii hitleriste, prin ralierea la inamicul secular, el, fanfaronul și incoruptibilul adversar al Germaniei, practicînd o politică mizerabilă de denunțări și delatțiuni contra patrioților rezistenți, de conlucrare cu poliția odioasă a lui Pétain și cu spionajul hitlerist. „...*După ce a denunțat ca trădători pe cei mai generoși prieteni ai umanității, după ce a instigat la moarte contra socialiștilor și comuniștilor, după ce a ațîțat adolescenți amatori de ordine și disciplină contra poporului conștient de drepturile sale... după ce a predicat ani de-a rîndul «naționalismul integral», a devenit servitorul cotropitorilor.*”<sup>3</sup> Nu e de mirare că această bătrînă cobă și-a sfîrșit zilele în închisoare, după victoria elementelor democratice din Franța.

---

<sup>1</sup> Ch. Maurras, *ibid.* p. LXVVV și LXIX. Pentru citatele ce vor urma am utilizat manualul rezumativ al tuturor ideilor lui Maurras : *Mes idées politiques.*

<sup>2</sup> cf. Ch. Maurras : *Enquête sur la monarchie.*

<sup>3</sup> Jean Larnac : *La littérature française d'aujourd'hui*, p. 109.



Ch. Maurras a putut înșela câteva decenii o parte din tinerețea franceză cu o serie de idei împrumutate de la Bossuet, Auguste Comte, Joseph de Maistre și De Bonnard, G. Sorel și Le Play. El a încercat să le închege într-o doctrină unitară cu o aparență de rigoare logică. Să examinăm critic aceste idei care au putut intoxica cîtăva vreme adolescența franceză și care au reușit să facă în unele momente atîta rău Franței. Incepînd ca literat clasic, Maurras alunecă către politică în timpul afacerii Dreyfus. După 1900 el devine un fel de șef al școlii care exercită, în pătura aristocratică și snobă, oarecare influență. El devine, după Barrès, reprezentantul proeminent al naționalismului francez. După 1908, ziarul *Action française*, organ al mișcării, începe să apară în mod cotidian. Literatura e trecută pe planul al doilea și magul din capul școlii invită pe energumenii săi să adere integral la politică cu toate că colaboratorii săi, Léon Daudet, Jacques Bainville, Pierre Lasserre, H. Massis etc. sînt mai ales literați. Strigătul de urgență supremă a momentului e lansat sub formula : „Politique d'abord“.

Ch. Maurras, ca și autorii democrați ai secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea pleacă de la *ideea de natură*. Ceea ce nu e conform cu natura e absurd, și mai de vreme ori mai tîrziu e spulberat de legile inexorabile ale acesteia. Nu se poate înșela, nu se poate păcăli natura. *Trebuie cunoscute adevărurile naturii sau trebuie pierit sub loviturile lor, striga emfatic maestrul. El stabilește o opoziție între atitudinea voluntaristă, artificială și una naturală, conformă legilor firii. Cu cît natura va fi mai înțeleasă în adevărul său, cu atît se vor așeza mai bine drepturile și datoriile acolo unde pot umplea un spațiu de unde nu le putem folosi ; nu putem găsi decît legături de necesitate față de care nu putem face nimic, decît să le recunoaștem. Și pentru a le putea învinge, să începem prin a ne supune lor*<sup>1</sup>. Aderind la concepția pozitivistă a lui Auguste Comte care voia în toate unitate și disciplină, Maurras crede că urmează legea naturii și a rațiunii. Nu-

---

<sup>1</sup> cf. Ch. Maurras, op. cit., p. 10—11.

mai că o urmează în felul său, falsificînd-o sau alegînd din ea numai ce-i convine, dînd un sens parțial sau alăturat unor serii de noțiuni.

Recunoscînd rolul biologiei și al științelor naturii ca ghid al politicii, el le recunoaște în secolul trecut un rol excitator și liberator. Numai că, pe baza unei *confuzii* voite, el aplică politicii în mod arbitrar unele învățături rău înțelese sau nesincer interpretate.

Iată, de pildă, *ideea de inegalitate*. Plecînd de la considerarea naturii, Maurras își ia o sarcină ușoară, în care triumfă rapid și fără obstacol, afirmînd că natura nu cunoaște egalitatea. „*Societatea, civilizația — scrie el — sînt născute din inegalitate. Nici o societate nu s-ar fi putut naște din ființe complet egale.*” Sau, „*o societate poate să tindă către egalitate, dar în biologie egalitatea nu există decît la cimitir.*”<sup>1</sup>

Numai că, pentru a-și susține o teză, Maurras face o vastă *confuzie între diferențiere și inegalitate*. E perfect neadevărat — și K. Marx a denunțat demagogii care susțin — că în natură și societate toate și toți ar fi egali. Numai că variația, diversitatea spețelor și tipurilor nu e același lucru cu valoarea lor inegală. Totul e diferit în natură, dar aceasta nu înseamnă că fiecare nu reprezintă un interes, o utilitate oarecare. Deosebire calitativă nu înseamnă ierarhie de valori. Maurras face această confuzie evidentă ca să-și poată dovedi o teză aristocratică și reacționară. „*Cu cît ființa vie se perfecționează, cu atît diviziunea muncii atrage după ea inegalitatea funcțiunilor, care la rîndul ei aduce o diferențiere a organelor și inegalitatea lor, chiar inegalitatea elementelor lor, chiar cînd se preva-lează dintr-o identitate originară a acestor elemente : egalitatea poate exista în treapta de jos a scării, la începutul vieții ; ea e distrusă prin însuși progresul acestei vieți.*” Și bineînțeles concluzia urmează : „*Orice progres e aristocratic*”<sup>2</sup>. Se vede clar că diviziunea muncii împărțind sarcinile pe specialități, creează o dependență a membrilor societății unui de

<sup>1</sup> Ch. Maurras, op. cit., p. 10—11.

<sup>2</sup> Ch. Maurras, op. cit., p. 97.

altul și deci, afirmînd diversitatea, recunoaște implicit valoarea fiecăruia pentru nevoile celuilalt. Concluzia justă e exact contrarie: progresul diferențierii e democratic în sensul recunoașterii necesității egale a fiecăruia. Cel puțin de Maistre cînd susține principiul inegalității îl prezintă ca astfel creat de Dumnezeu. Era și mai simplu, și mai lipsit de sofisticărie.

Mergînd mai departe cu concluziile trase din științele naturii, teoreticianul „reacțiunii franceze“ ne spune că după inegalitate, ceea ce ne învață natura (și trebuie să aplicăm această învățătură la politică) e principiul continuității. Să nu credeți că e vorba de vreun determinism istoric ; că în cursul anumitor faze ale societății, atunci cînd ea se dezvoltă și începe să degenereze, apar semnele unei alte faze așa cum ne învață materialismul istoric. Dé loc. Marele sofist interpretează continuitatea prin tradiționalism. Trădînd pe maestrul său De Bonnard care, după cum am văzut, nega creația și progresul, totul fiind făcut de la început de Dumnezeu, Maurras recunoaște, ca să zicem așa, de ochii lumii, existența progresului. *„Nu trebuie crezut în progresul general al lumii, ci în anumite progrese. Au fost desigur unele imense și pot să mai fie.“*<sup>1</sup> Dar imediat, probabil regretînd atîta lărgime de gîndire, adaugă în totală contradicție cu el însuși : *„Sub schimbarea universală care ne amețește se ascunde o mare și profundă lege a imobilității sau, cel puțin, echivalența compensatorie în oscilarea diferitelor schimbări“*<sup>2</sup>. Concluzie ? Menținerea tradiției, a trecutului cu toate greșelile și ororile lui și revenirea la el cînd s-ar încerca vreo inovație. Tradiția înseamnă transmisie, continuitate. Ea înseamnă experiență și înțelepciune. Ea e singura lege a vieții sociale. Departe de a gîndi istoric și dialectic, șeful „reacțiunii franceze“ nu-și dă măcar seama că în fiecare clipă existența e depășită de un alt moment, că noul în luptă cu vechiul se impune fatal în fiecare clipă. Pen-

---

<sup>1</sup> Ch. Maurras, op. cit., p. 85.

<sup>2</sup> Ch. Maurras, op. cit., p. 86.

tru un sofist care dorește revenirea la monarhie, la regimul nobiliar și feudal, la patriarhalitate, progresul științei, tehnicii, a raporturilor politice, e singura condamnare a unei societăți atinse de decădere.

În fine, luînd tot biologia ca îndreptar, Maurras ne prezintă un al treilea principiu sugerat de legea naturii, anume : *al selecției*. Fără îndoială, pentru a îndepărta amestecul maselor în conducerea societății, e necesară o teorie a „elitelor“ și a eroilor, bazată pe o falsă interpretare a selecției naturale a lui Darwin, după care cei tari strivesc pe cei slabi. Se reiau astfel toate banalitățile răsuflăte de la teoreticienii „supra-omului“ și ai „eroilor“, de la Nietzsche și Carlyle. Se uită însă, și desigur intenționat, că niciodată un „erou“ n-a fost selectat de mediul social în care a trăit decît, după cum au arătat pînă la evidență K. Marx și Plehanov, dacă el este exponentul, mai talentat și mai potrivit, al aspirațiilor maselor într-un moment dat.

Că masele delegă totdeauna, în toate societățile, o conducere a ei e desigur prea adevărat. Există totdeauna o selecție a acestor conducători. Numai că criteriile de alegere variază. În faza feudală, elementele conducerii erau alese după criteriul „eredității“. Numai cine avea „sînge albastru“, adică scobora din familiile sacrosancte care jucaseră un rol eminent, avea dreptul să facă parte din clasa superioară. A venit pe urmă faza capitalistă : burghezia a introdus un alt criteriu de valorificare al „elitelor“ și anume — banul, averea, proprietatea. Bogații erau implicit superiori, săracii implicit inferiori. Domnia bogăției s-a instaurat în locul nobleței de sînge. Și socialismul își are conducătorii săi. Numai că aici se introduce un alt criteriu și anume : cantitatea și calitatea muncii. Cine poate ajuta și contribui mai mult la progresul societății, la propășirea comună și generală, acela merită locul eminent în mijlocul semenilor săi pe care-i servește și-i ajută. Maurras însă dorește o „elită“ selectată după vechiul principiu feudal al sîngelui și nobleței, după exemplul marilor familii din trecut : Bour-

*bon, Montmorency, Condé etc., legate de principiul monarhic pe care-l susține*<sup>1</sup>.

Din toată contemplarea naturii, Maurras nu vede decît formele inferioare, animalice ale instinctelor și interesului vital egoist. Pentru el, conștiința umană ca factor de progres nu există. Ca și psihologii anglo-saxoni, el reduce ființa omenească la tendințe și înclinaări biologice, adept al teoriei eredității, adversar al progresului prin educație, așa cum au susținut materialistii francezi din secolul al XVIII-lea, pe care-i detestă, el nu preconizează decît factori înnăscuți, ai instinctelor și pornirilor inferioare din om. Natura și biologia nu pot însă nega conștiința și rațiunea. Ca probă că el face apel la aceste procedee spre a-și justifica, printr-o acrobație de argumente tendențioase, tezele sale retrograde. El condamnă filozofiile germanice ale inconștientului, ca și elanul vital al lui Bergson, dar la baza doctrinei sale pune tot un biologism inferior, de scoborîre și degradare a ființei umane. Părerile lui Maurras se apropie de concepțiile lui Mac Dougal, Bertrand Russel sau ale pragmatiştilor sau behavioriştilor americani. Ca urmare a acestor convingeri asupra naturii biologice a ființei umane e recunoașterea războiului ca un fenomen firesc, ca o necesitate naturală și normală a societății omenești, nu ca o stare excepțională. „*Pentru cine vede lucrurile și nu cuvintele, flagelul războiului naște din jocul natural al forțelor vieții. Nu e o stare excepțională, nu e un acces miraculos și rar, ci din contra, efectul aproape constant, totdeauna de temut al pasiunilor în tensiune și al intereselor desfășurate. E de ajuns să lăsăm lucrurile la mersul lor : aceste tendințe vor duce la lupta armată atît între particulari, cît și între națiuni.*”<sup>2</sup> Concepții asemănătoare găsim la o serie de ideologi americani, la W. James, la Dewey sau la Bertrand Russel. Ca și la Nietzsche, Treitschke, Hitler, Rosen-

<sup>1</sup> Asupra discuției acestor idei vezi criticile obiectiviste ale lui A. Thibaudet : *Les idées de Charles Maurras*, IV, P.T. 1926, Paris.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 138.

berg și alți teoreticieni germani „ejusdem farinae“<sup>1</sup>. În același sens, teoreticianul francez al naționalismului integral sau al monarhismului va considera cu respect și admirație forța brutală și utilizarea ei în viața politică internă și externă. „Nu trebuie să ne obosim de a repeta, pentru a descuraja, un sofism răufăcător: forța prin ea însăși, redusă la ea însăși e un bine. ...Bună în ea însăși, ea e capabilă de cele mai mari binefaceri, ca aceea de a apăra patria, de a pedepsi crima, de a răzbuca onoarea sau de a proteja inocență.“<sup>2</sup>

Dacă forța brutală reprezintă o asemenea fericire, ea trebuie, evident, să fie impusă prin autoritate, de sus în jos. „Un popor — ne asigură Ch. Maurras — are nevoie de șef ca omul de piine.“ Șeful suprem căruia îi incumbă exercitarea autorității prin forță e regele. În această privință, Ch. Maurras ignorează cu desăvârșire împrejurările istorice care mai bine de un secol și jumătate au făcut ca Franța să lupte contra monarhiei. Despre abuzurile, ororile, arbitrarul, corupția și imoralitatea, despre lipsa de răspundere și de conștiință a regilor Franței, asupra cărora chiar autori reacționari ca Taine (vezi *L'ancien régime* din lucrarea *Origines de la France contemporaine*), Renan și chiar colegul său întru naționalism, Maurice Barrès, au adinci rezerve, despre aceasta Ch. Maurras nu vorbește nimic. El se face a nu înțelege că popoarele nu se pot înșela în instinctele lor de conservare (care se conduc doar după legile naturii!) și atunci când poporul francez a luptat mai bine de un veac făcând atâtea revoluții ca să împiedice revenirea regalității, el n-a putut lupta contra unei stări binefăcătoare, contra unui fenomen care în fond a fost o binefacere. Dacă ar fi meditat o clipă la învățămintele istoriei, ar fi putut afla că regalitatea presupune anumite condiții istorice și nu altele, și că, asemenea planurilor utopice, popoarele nu se pot convinge de avan-

---

<sup>1</sup> cf. M. Ralea : *Caracterul antiuman și antiștiințific al psihologiei americane*, București, 1953.

<sup>2</sup> Ch. Maurras, op. cit., p. 33.

tajele unor soluții artificiale, chiar dacă în teorie ele ar fi prezentate ca utile.

Pentru Ch. Maurras ca și pentru înaintașii săi Joseph de Maistre și De Bonnard, monarhia are avantajul unității, al solidarității naționale: ea exclude împărțirea în clase, în partide, reprezentarea parlamentară cu luptele ei intestinale etc., etc. Dar aceste cuceriri ale istoriei sînt fapte cîștigate prin grele lupte. Poporul nu s-a bătut pentru halucinații. O societate conștientă de drepturile ei, diferențiată economic și social în clase, în care masele și-au asigurat anumite poziții, nu poate fi condusă ca o națiune patriarhală și înapoiată, abrutizată de religie și cler, cum era vechiul regim în Franța. Cînd burghezia franceză a îndepărtat pe Ludovic al XVI-lea, clerul și aristocrația feudală, necesitățile economice ale structurii sociale cereau o anumită libertate de mișcare, care să facă posibilă desfășurarea însăși a acestei dezvoltări economice. Cum s-ar putea întoarce la trecut, chiar dacă el n-ar fi așa de odios, o societate cu o structură economică capitalistă evoluată ca Franța de azi? Dovadă e că, chiar marea burghezie franceză cu bancherii, armatorii și industriașii ei, nu acceptă teoriile lui Maurras și își caută mijloacele de exploatare prin alte metode decît prin monarhism.

Ch. Maurras pleacă de la o critică a democrației burgheze. El arată inconvenientele anarhiei sociale și economice, a individualismului desfrînat, al conflictului social, al plutocrației, al parlamentarismului limbut și putred, al carenței statului, al democrației politice burgheze, al luptelor intestinale care ruinează solidaritatea națională. Criticile sale asupra societății burgheze, cîteodată juste, nu sînt făcute prin optica viitorului, a progresului social, a intereselor celor care muncesc și care reprezintă baza actualii societăți. Sînt critici făcute în numele trecutului, al privilegiatilor dezmoșteniți, al tradiției retrograde. Astfel, Maurras combate libertățile publice. Pentru el, ca și pentru Joseph de Maistre, libertatea nu e un drept, ci expresia unei puteri. *„Cetățenii care au gîndit puțin, nu se lasă intimidati prin efecte de cuvinte. Ei defînesc libertatea*

*o putere, o forță. Ridicolul etern al secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea consistă în a concepe libertatea ca o regulă sau un scop, cînd ea nu e decît un mijloc sau o materie... Cel care nu poate nimic, nu e nici liber. Acel care poate în mod mediocru, e mediocru liber. Cel care poate în mod înfînit, e înfînit liber.*” Și evident, foarte aristocratic adaugă: „Una din formele libertății e bogăția, alta e puterea fizică, alta e forța intelectuală și morală”<sup>1</sup>. Deci omul sărac, debil ori neinstruit fără vina lui, nu trebuie să fie liber. La fel, suveranitatea și opinia publică sînt, după Maurras, manifestări bolnăvicioase. Nu mulțimea reprezintă adevărul. Pot fi la un loc milioane de oameni care greșesc și un singur om care are dreptate. Revoluția e de asemenea suprimată printr-o singură negație. „A crea nemulțumiți pentru a obține agitați și a se bucura de dezordine e procedeu obișnuit al spiritului revoluționar.” Ca și cum revoluțiile se pot provoca la simpla bunăvoință, independent de determinismul anumitor condiții sociale!

În ce privește existența claselor sociale, Maurras binevoiește a o recunoaște. Desigur, există clase, ne asigură el, ca și cum ar recunoaște că există munți, oameni sau copaci. Numai că aceste clase trebuie, chiar cînd una exploatează pe cealaltă, să se iubească, să se îmbrățișeze, să creeze armonie, firește pentru buna dezvoltare a exploatării.

În locul claselor, totuși, Maurras ca și Mussolini preferă corporații profesionale care „adună” în loc să „despartă”. Consultările parlamentare, ca și pentru toți fasciștii, ca și pentru de Maistre, nu sînt decît operații aritmetice. Faptul că 51% pot domina pe alții care reprezintă 49% nu reprezintă voința națională. Dar Maurras nu gîndește o clipă că nu s-a putut găsi în mod logic nimic altceva decît principiul majorității în materie de reprezentare. Fără îndoială că el preferă tirania regală ori dictatura personală. În parlamentele burgheze, ele demască corupție, instabilitate și lipsă de spirit național. Mai ales e denunțată

---

<sup>1</sup> Maurras, op. cit., p. 51, 52.



corupția. Maurras face o aspră critică plutocrației, domniei banului care cumpără presa, conștiințele deputaților etc. „*Oricum ne-am pune, oricum am judeca, banul e acela care dă puterea în democrație. Banul alege puterea, o creează, o naște. El e arbitrul puterii democratice pentru că fără el această putere e în neant, în haos. Fără bani nu există ziare. Fără bani nu există electori, opinii exprimate. Banul e tatăl oricărei puteri electivă, a oricărei puteri ținute sub dependența opiniei publice.*”<sup>1</sup> Desigur, numai că Maurras și a sa *Action française* trăiesc tot din contribuția marilor patroni sau moșieri. El nu luptă alături de partidele muncitorești pentru abolirea mijloacelor de exploatare, ci, prin teoria sa funestă, ajută la consolidarea patronatului industrial al bancherilor și moșierilor. Plutocrația susține „naționalismul integral” și profită de la orice ideologie fascistă. În loc să adâncească studiul evoluției istorice a structurilor și suprastructurilor sociale, ca un simplu gazetar sofist și ușuratic, Maurras caută pricina relelor de care suferă Franța, mai întâi într-o serie de modificări ale ideologiei, plecând de la postulatul idealist că ideile transformă și influențează mersul societăților. Astfel, pentru el nenorocirea Franței vine de la ceea ce el numește „cei trei R” : revoluție, reformă (religioasă), romantism. Revoluția burgheză a distrus tradiția monarhică și clericală, reforma protestantă (Maurras e un catolic formal, social, căci în ce privește credința el e un păgîn mediteranean, exclus din biserică de papalitate), reforma, cu hughenotii ei, a lovit în unitatea spirituală a Franței. În fine, romantismul e o descoperire germanică, importată de spirite demonice și revoluționare anume ca să destrame Franța și forma ei culturală cea mai proprie : clasicismul.

Cei care au favorizat și favorizează această divizare sînt aleși de Maurras după antipatiile lui personale și gazetărești. Vin mai întâi evreii. Maurras e un antisemit notoriu ca și toți rasiștii fasciști. Vin apoi străinii care trăiesc în Franța, „metecii”. Ei nu au patrio-

---

<sup>1</sup> Maurras, op. cit., p. 161.

tism și iubire de țara care-i adăpostește, ci sosesc cu mentalitatea lor exotică și periculoasă. Apoi francmasonii, cu concepția lor liber-cugetătoare și anticatolică. În fine vin democrații, dușmani ai ordinii, autorității, tradiției unității patriotice.

Concluzie? Franța trebuie să revie la forma sa patriarhală și tradițională în care dominau corporația meșteșugărească, familia, regele, clerul și nobilimea. Fără de aceasta, Franța va degenera și se va efemina pierzându-și bărbăția și vitejia. Ea va pierde ceea ce formează marea sa calitate: puterea rațiunii, a echilibrului clasic, a tradiției, căzînd în degenerare și sentimentalism efeminat, ori în metafizică nebuloasă de origine germană. Încă în 1894, în prefața la opera sa filozofică *Drumul paradisului*, el preciza începuturile acestei degenerări: „*Nu e vorba azi decît de sentimente. Femeile persecutate și umilite de civilizația noastră s-au răzbunat comunicîndu-ne firea lor. Totul s-a efeminat.*”<sup>1</sup> La fel cu filozofia cețoasă a infinitului, importată din Germania. „*Am oroare de ultimii germani. Infinitul! cum zic ei. Sentimentul infinitului! Numai aceste sunete absurde și aceste forme rușinoase ar trebui să invite la restabilirea frumoasei noțiuni de finit.*”<sup>2</sup>

Ajutate de talent literar, de o criză endemică a plutocrației franceze în perioada imperialistă a capitalismului, aceste idei anacronice gratuite și absurde, reprezentînd teoria fascismului occidental între cele două războaie, plus ideea monarhistă — au putut avea oarecare influență asupra cercurilor mondene, a instituțiilor ruginite ca Academia Franceză, a propagandei antimarxiste a marilor capitaliști francezi de tipul *Comité des forges* sau a marilor bănci, în fine asupra tineretului universitar „de bună familie“, gălăgios, farsor sau inconștient. Se știe sfîrșitul lamentabil al lui Ch. Maurras, condamnat la închisoare pe lung termen după victoria aliaților, pentru crimă de trădare și delațiune în favoarea inamicului.

<sup>1</sup> Vezi Ch. Maurras: *Chemin du Paradis*, prefața.

<sup>2</sup> René Lalou: *Histoire de la littérature française contemporaine*, t. I, p. 277.

Sistemul politic reacționar al lui Ch. Maurras prețindea a pleca de la datele naturii și ale rațiunii. El se fălea a fi un adept al vechii civilizații eleno-romane, de tip sudic, lucid și clar. În cărțile sale de călătorii, cum e de pildă *Anthinea*, el preamărește aceste valori mediteraneene ale spiritului său.

Celălalt protagonist al naționalismului și tradiționalismului francez, Maurice Barrès, e un literat subtil și neguros, care în favoarea tezelor sale reacționare face apel la forțele afective. El apare în literatura politică franceză către 1880, într-o perioadă de destrămare a suprastructurii capitaliste franceze, în perioada răspîndirii rentieratului parazită și a colonialismului francez. E o perioadă de marasm, de individualism și egotism, de scepticism și hedonism lipsit de orizonturi morale, de descompunere a spiritului, cunoscută sub numele de „sfârșit de secol” (fin de siècle). Literatura ca și politica sînt anarhizate, dezaxate, lipsite de scopuri înalte, cu o întoarcere brutală și cinică la tendințele de juisare egoistă, cu o depresiune morbidă vecină cu sinuciderea. Maurice Barrès preferă să încerce a milita spre dreapta naționalistă. El debutează în cartierul latin, influențat la început de relativismul sceptic al lui Renan sau de pesimismul biologic al lui Taine („în fiecare om se ascunde o gorilă”). La început, în seria romanelor sale ideologice confuze, grupează sub titlul *Cultul eului*, și anume *Un om liber*, *Sub ochii barbarilor* sau *Grădina Berenicei*, el pleacă de la un puternic individualism. Ține să exercite prin prestigiul său literar o influență politică în felul lui Chateaubriand, Lamartine sau Victor Hugo. De aici o căutare de efecte spectaculare, de focuri de artificii literare care să atragă atenția și să surprindă o exercitare de influență prin procedee dramatice, ceea ce s-a numit o „teatrocratie”<sup>1</sup>. Pentru a ajunge însă la concluzii sociale, la viața în comun, el pleacă de la propria sa persoană, de la individualitatea sa, pe care caută s-o ferească de atingerea influențelor străine, de

---

<sup>1</sup> cf. A. Thibaudet : *La vie de Maurice Barrès, passim* : de același : *Histoire de la littérature française de 1789 à nos jours*, p. 472.

invazia „barbarilor“ printr-o atitudine solitară, cu ajutorul căreia, printr-o serie de analize subtile va ajunge la legile sociale. Paradoxele nu-l înspăimintă: „*A gândi solitar duce la a gândi solidar*“, pretinde el. „Eul“ trebuie să facă obiectul unei îngrijiri minuțioase, unei serii de autoanalize ascuțite și profunde, adică să ducă la o îngrijire specială a personalității proprii, la un „cult al eului“. Ca și Goethe, pe care-l ia drept model, omul trebuie, după el, să-și dezvolte personalitatea la maximum, la fel cum își îngrașă sau întărește corpul, printr-o cură de îmbogățire, de cultivare, de dezvoltare a tuturor valorilor sufletești.

Tineretul anilor 1880, ieșit de sub influența umanitaristă și democratică a lui Victor Hugo, era în căutarea unor îndreptare spirituale care să-l scape de haosul anarhic în care se zbătea. M. Barrès caută să-l învețe prețul „cultului eului“ și a primei îndatoriri a omului care e aceea către el însuși pe baza simplului instinct de conservare, evitînd în alcătuirea sa tot ce nu e particular, specific, ferindu-se de invazia străină. *Sub ochii barbarilor*, carte a celor douăzeci de ani nu numai ai lui M. Barrès, dar și ai contemporanilor din generația sa, e hiperbola acestei vieți solitare, de unde naște orgoliul paradoxal al unei adolescențe jignite care se ridică într-un gest de sfidare<sup>1</sup>. Căile unui astfel de egotism duc fără îndoială la relativismul subiectiv, la solipsism, filozofie decadentă a epocilor de descompunere. Arborînd o argumentație de basculă, un joc hegelian de teză și antiteză, M. Barrès încearcă să fundeze un naționalism tradiționalist pe ideea egotismului și individualismului. O gimnastică de idei contradictorie și diletantă încearcă să treacă de la „cultul eului“, la înrădăcinarea individului în solul natal și în legea tradiției. Acea tradiție pe care în scrierile sale de debut (*Inamicul legilor*) o denunță strigînd: „*morții ne otrăvesc*“. În timpul aventurii generalului Boulanger el ajunge la un fel de „socialism naționalist“, care nu e altceva, în majoritatea aspectelor sale, decît nazismul lui Hitler de mai tîrziu.

---

<sup>1</sup> cf. A. Thibaudet, op. cit., pag. 473.

Această perioadă de tranziție, de oscilație, se limpezește în timpul afacerii Dreyfus, când M. Barrès se precipită definitiv în naționalismul agresiv, rasist și reacționar.

Deși el mizează numai pe aberații sentimentale, respingînd logica unui sistem, el caută, totuși, să puie oarecare coerență între subiectivismul personalist din prima perioadă, cu dogmatismul naționalist din a doua. Această legătură se face, după el, literar în primul rînd, prin metafora unui arbore, care, i se pare, că e cu atît mai viguros și mai dezvoltat cu cît își înfige rădăcinile în solul natal, în pămîntul provinciei sale. Energia sevei e cu atît mai puternică — ca la platanul lui H. Taine — cu cît aceasta e absorbită dintr-un sol apropiat, adaptat. El caută o metodă prin care fiecare să se creeze pe el însuși<sup>1</sup> și o găsește în „înrădăcinare“. O plantă se dezvoltă mai bine în terenul în care s-a născut. Astfel, de la decadența sceptică și literară în care se complace contemplînd în călătorii pline de spirit decadent, *Moartea Veneției*, *Secretul Toledo-ului* sau *Singe, voluptate și moarte* în care atinge stări de spirit neroniene, trece la un provincialism strîmt, în care revendică datinile și viața Lorenei. Intr-o serie de romane, numite ale *Energiei naționale*, printre care *Dezrădăcinații*, încearcă să arate cum, prin cultură, filozofie, viața marilor capitale de felul Parisului înstrăinează pe om de existența provinciei.

Era vorba mai înainte de a schița individualităților o dezvoltare gotheană. Acum li se prescrie, ca să capete forțe, „un spirit de clopotniță“, un ritual provincial meschin și rutinar, o viață îngustă în limitele obscure ale datinilor moștenite.

Inspirat de *Tabloul Franței* din *Istoria Franței* lui Michelet, el face apologia provinciei sale de frontieră Lorena, din care ia toată ura și prejudecățile antigermane. El merge așa departe cu provincialismul său, încît creează un dualism : Provincie-Paris. Capitala e

---

<sup>1</sup> cf. R. Lalou : *Histoire de la littérature française contemporaine*, vol. I, p. 27.

considerată ca o Sodomă și Gomoră unde se destramă toate caracterele. Afacerea Dreyfus, în care se înrolează cu violență, îi dă ocazia să scrie o serie de pamflete, *Figurile lor*, în care umple de noroi personalul politic corupt al celei de a doua republici. El voiește să joace rolul lui Chateaubriand în perioada Restaurației. În timpul marelui război, la vârsta cînd alții și-au făcut datoria pe front, adăpostit în Paris, scrie o serie de articole ațîțătoare în sensul celui mai sălbatic șovinism.

Astfel, M. Barrès ne apare ca figura unui diletant literar, jonglînd cu formule ingenioase aplicate la raționamente false, căutînd peste tot efecte literare, candidînd în același timp la admirația tineretului și a cercurilor de salon, mai mult chiar decît Maurras. Dar tineretul francez, după declarația chiar a unui publicist reacționar, descoperea repede contradicțiile și superficialitatea acestui artist salonard. „Astfel, din toate punctele orizontului intelectual, această generație (a tineretului de după 1900 n. a.) se acordă în a respinge de la început ceea ce e contradictoriu și individualist, inasimilabil rațiunii, în metoda barresiană.”<sup>1</sup> Deci bilanțul acestei mode admirate mai ales de burghezia intoxicată de literatură amatoristică, se reduce la un stil căutat și adesea prestigios în favoarea unor teze incoerente ca logică, lipsite de umanitate și meschine ca conținut. Pe scurt, o poză literară destinată unui succes de suprafață, într-o porțiune a unei burghezii dezorientate și bolnavă sufletește. Ca și Maurras, Barrès nu înțelege nimic din fiorul unei epoci, în care se ridică valul uriaș al mișcării muncitorești, al intelectualității probe și sincere către un ideal de dezrobire a omului, pe care-l reprezintă mișcarea socialistă în ascendență continuă. Inutil și absurd, sfidînd puterea neconștinută a avîntului omenesc din toate țările spre eliberarea de exploatare, o întoarse către trecutul mort și depășit, M. Barrès a efectuat o muncă de sisif, străin și odios epocii sale.

---

<sup>1</sup> H. Massis, op. cit., p. 187.

CAPITOLUL III  
CATOLICISMUL SOCIAL

Un scriitor francez contemporan<sup>1</sup>, într-o carte unde vorbește despre atitudinea intelectualilor față de evenimentele politice, crede că aceștia, la fel ca „clericii“ medievali, trebuie să nu se amestece în frământările sociale, ținându-se pe linia principiilor abstracte, departe de luptele politice concrete. Numai că „clericii“ propriu-ziși n-au făcut așa în decursul istoriei Franței. Tot regimul feudal a fost direct influențat de dominația clericalo-catolică, iar în decursul ultimului secol ca și în zilele noastre, influența politică catolică se exercită permanent și activ, menținându-se, dacă nu pe linia unei atitudini retrograde și obscurantiste ca în trecut, cel puțin pe căile întortocheate și ipocrite ale unei mișcări în aparență populară, în realitate anti-progresistă. Astfel, după ce am examinat ideologia reacționară franceză legată de concepția monarhică, feudală, tradiționalistă și șovină, urmează să examinăm contribuția retrogradă a clericalismului francez și român în desfășurarea istorică a politicii franceze.

Pînă la revoluția burgheză din 1789, clerul catolic și feluritele sale organe : ordine mănăstirești, învățămîntul primar, secundar și universitar, episcopi și cler de curte au format, alături de aristocrație și

---

<sup>1</sup> J. Benda : *La trahison des clercs*, Paris 1925.

monarhie, una din păturile dominante ale exploatării economice și a interdicției libertăților politice și spirituale. O serie de membri ai bisericii — notăm doi, pe Richelieu și Mazarin — au fost conducători de guvernare cu puteri absolute. Nu numai întreaga mișcare culturală și spirituală era strict dependentă de biserică, dar o bună parte a instrumentelor de producție, a privilegiilor și a justiției se găsea în mîna clericilor catolici.

Astfel o bună parte a întregii vieți sociale era în mîna clericilor. Mănăstirile și episcopatele aveau averi imense. Ele, ca și clasa nobililor, erau scutite de impozite, pe care le plăteau numai „roturierii“, adică oamenii de rînd. Justiția bisericească alcătuisese o întreagă știință a dreptului canonic după care împărțea justiția. Erau susceptibili de a fi judecați după legea bisericii nu numai membrii clerului, dar și toți laicii care aveau vreun diferend cu biserica sau cu servitorii ei. Intrau în competența tribunalelor eclesiastice și o parte a proceselor de stare civilă familiară, ca divorțuri, moșteniri etc. În plus, arma îngrozitoare a acuzației de erezie. Era cutuma generală și oarecum obligatorie a „confesiunilor“ credincioșilor. Adică aproape totalitatea cetățenilor erau siliți, o dată pe an cel puțin, să facă mărturisiri intime asupra tuturor detaliilor vieții lor, unui preot. În felul acesta, în special femeile erau sub dominația absolută a clericilor. Intimitățile familiei erau cunoscute și adesea exploatate de aceștia. Evident că, pentru executarea sancțiunilor, biserica trebuia să facă apel la armată sau poliție civilă. Dar aceasta servea docil țelurile bisericii.

Influența covârșitoare a puterii clericale era în educație și învățămînt unde ea avea un drept de monopol. Întreaga viață intelectuală era sub dominația bisericii. Pînă tîrziu n-au existat altfel de școli decît acelea care le întrețineau clerul. Materiile de învățămînt formau o ierarhie compusă din șapte „arte liberale“. Primul și cel mai important, „trivium“, cuprindea: gramatica, retorica și dialectica (filozofia lui Platon și Aristot). Cel de al doilea ciclu, „quadrivium“, cuprindea muzica, aritmetica, geometria și astronomia. Toate



acestea erau predate în spiritul și litera catolicismului cu ajutorul textelor antice, în care predomina *Logica* lui Aristot. Cu începere din secolul al XIII-lea apar universitățile „Universitas scholarum“ pe lângă catedrele și sub conducerea episcopului. Ele compuneau o „corporație“ a oamenilor de școală : profesori și elevi de orice vîrstă. Universitatea din Paris — cartierul latin — nu cuprindea nici o ramură de știință a naturii, cum era în universitățile italiene, medicina sau dreptul. Nu existau, pînă tîrziu, decît materii eclesiastice : teologia și dreptul canonic, redactate în limba latină. Această limbă se preda ca introducere în școli preparatorii, cu profesori plătiți mizerabil de studenții care învățau. Elevii n-aveau bănci și stăteau la pămînt pe paie. Chiar cînd asemenea școli preparatoare — de învățare a limbii latine — erau fundate în mod privat, ele nu puteau funcționa decît cu autorizația bisericii, adică a „cancelarului“ universității, un cleric. După un examen de capacitate se acorda „licentia docendi“. Un control sever era exercitat de membrii clerului. Limba latină răpea orice caracter național învățămîntului, care era legat direct de Roma. Mai tîrziu filantropii lăsau averile lor universităților, care fundau „colegii“, unde erau întreținuți și găzduiți elevi, sub o disciplină și sancțiuni asemănătoare celor din mănăstiri. Călugăria franciscană și dominicană era învecinată cu conducerea unui astfel de colegiu. Robert Sorbon, după cum se știe, a înființat un colegiu numit „Sorbona“, care a devenit apoi cea mai importantă facultate de teologie. În universități se preda teologia și filozofia, unde opera lui Thomas din Aquino *Summa teologica* forma textul oficial și manualul de filozofie predat în școală. Scolastica medievală, cu labirintele ei de discuții inutile și oțioase discuta la infinit teme absurde și formale asupra esenței divine, asupra faptului dacă divinitatea e o dualitate sau treime, în detalii și subdiviziuni infinite. Cu drept cuvînt spunea ironic Anatole France despre acești savanți doctori că „tratau necunoscutul în detalii“.

Astfel întreaga viață a societății se găsea sub direcția și controlul dogmei catolice. Când burghezia orașelor începe a se forma și mai pe urmă devine mai puternică, încep să apară tentativele de reformă. Nevoia de libertate economică, de expansiune a schimburilor, ca și începuturile cugetării științifice care cereau un minim de liberă cugetare, aduc cu ele în câteva țări europene reformele religioase. În Franța calvinismul grupează pe adepții unei revolte spirituale față de Roma în partide politico-religioase. Este epoca îngrozitoare de sub ultimii membri ai dinastiei de Valois, a luptelor religioase între hughenoți și catolici în care se amestecă în favoarea primilor Anglia și Germania, iar în ajutorul celor din urmă Spania și papalitatea. Fără să însemne, cum s-a crezut mai târziu în secolul al XIX-lea, o formă de religie mai liberală și mai democratică, totuși indirect, prin reducerea ierarhiei, a dogmei oficiale, prin suprimarea tuturor concluziilor, conciliilor și universităților, prin revenirea la forma simplă a tradiției biblice și a simplificării cultului, calvinismul formează o încercare de rebeliune față de Roma și o condiție pentru începuturile unor încercări de liberă cugetare. Hughenoții formează un partid politic care frământă mai mult de un secol politica franceză.

O altă încercare de eliberare națională față de papalitate o formează apariția concepției *galicane*. Încă din primii secolii ai erei noastre, papalitatea s-a considerat superioară regilor și puterilor naționale conduse de ei. Puterea papii asupra regelui constituie o dogmă. Un iezuit spaniol, Mariani, și un cardinal italian, Bellarmin, au formulat în cărți aceste păreri. Parlamentul (tribunalul suprem) a condamnat însă aceste opere. La convocarea „statelor generale“ din 1614, starea a treia (burghezia și poporul) a rugat pe rege de a declara „că nici o putere spirituală sau temporară n-are drepturi asupra regatului său... pentru a dispensa supușii săi de la fidelitate și supunere față de rege“. Teologii francezi au condamnat după aceea teoria superiorității papii asupra regilor. Independența

absolută a regelui Franței a rămas apoi principiul fundamental „al libertăților bisericii galicane“. Regele singur avea putere în afacerile temporale nu numai asupra supușilor, dar chiar asupra clerului francez în ce privește activitatea sa politică, economică și polițienească. Cu toată independența sa față de Roma, puterea regală în raport cu drepturile poporului a rămas tot așa de despotică și de absolută. Cu atât mai mult cu cât nu numai papalitatea, dar și ordinul puternic al iezuiților nu recunoștea galicanismul.<sup>1</sup>

Lupta între papi și regii Franței a dus la o oarecare libertate a regilor față de Roma, de care poporul a profitat prea puțin. Acest proces a durat o lungă bucată de vreme. Iată ce scrie, încă în secolul al XVIII-lea, abatele Chauvelin<sup>2</sup> :

„Pentru a ajunge la o reformă utilă și necesară, trebuie să lămurim popoarele de teroarea deșartă a cenzurilor cu care eclesiasticii trăsneau pe credincioși, totdeauna în interesul lor și niciodată în acela al religiei. Luptele între Bonifaciu al VIII-lea și Filip cel Frumos le dăduse prilejul de a cunoaște abuzurile periculoase pe care le comiteau clericii. Papa, prin buletinele sale Clerici laicos și Unam sanctam îndrăznise să pretindă că monarhul n-avea nici o putere asupra persoanelor și asupra bunurilor eclesiasticilor“. Pentru această atitudine ultramontană se declaraseră, bineînțeles, iezuiții, strecurați în toate mediile de la curte, iezuiții pe care același abate Chauvelin, îi numește „*inamicii mortali ai libertăților noastre*“. Cartea lui Bellarnu : *Asupra puterii papii în chestiile temporare* e baza fundamentală a politicii iezuite. Deși parlamentul francez condamnă în 1610 această carte, ea formează fundamentul doctrinei ultramontane. Ea e continuată după aceea de lucrarea lui R.P. Wernz : *Civiltă catolica*. Toate acestea creează însă indignarea maselor populare, care sub influența clerului mic și legat de popor ajută libertățile galicane, susținute în tot secolul al

---

<sup>1</sup> cf. Roger Garaudy : *L'église, le communisme et les chrétiens*, 1949, p. 20—23.

<sup>2</sup> L'abbé Chauvelin : *La tradition des faits*, citat de Garaudy, op. cit., p. 11.

XVIII-lea, dar mai ales în timpul revoluției din 1789, când episcopatele vor trăda cauza națională alături de emigranții din Coblenz.<sup>1</sup>

O altă mișcare care introduce dezordine în dogma catolică e aceea a „janseniștilor“, cunoscută prin rolul cultural al mănăstirii de la Port-Royal<sup>2</sup>, la care aveau o serie de artiști printre care Pascal, Prune etc. Noua mișcare, inspirată de un episcop belgian Jansen, nu e prea deosebită de doctrina calvinistă. Și ea are contra ei furia și ura iezuiților, secție catolică conformistă și mereu fidelă concepției ultramontane, docilă pînă la „perinde ac cadaver“ față de puterea papală. Iezuiții au reușit să obțină de la Roma condamnarea ca erezie a acestor noi reforme. Se cunoaște cum, Pascal, cîștigat la noua doctrină, a ridiculizat în faimoasele sale *Provinciales*, morala oportunistă și elastică, de la caz la caz, după regula „scopul scuză mijloacele“. Janseniștii au fost protejați de galicani. Dar atît galicanismul cît și jansenismul, cu savanții săi teologi Arnauld și Nicole, au rămas la nivelul unor discuții teologice pentru inițiați, fără să pătrundă adînc în masele populare. Aceste două curente erau susținute de burghezia în formare. Dar această clasă în ascensiune nu era destul de puternică spre a sprijini în secolul al XVII-lea mai mult decît discuții superficiale. Iezuiții, prin protecția Romei și a familiei regale, țineau în mîinile lor propaganda în popor și mai ales învățămîntul. Regii, cum a fost cazul chiar al lui Enric al IV-lea, aveau confensori iezuiți. Cele două regine italiene, Ana de Austria și Maria de Medicis, întrețineau o atmosferă cu totul favorabilă „companiei lui Isus“. Iezuitismul, formă profund reacționară a catolicismului feudal și monarhic, capătă o influență din ce în ce mai mare prin „colegiile“ sale, în care fiii nobilimii își fac studiile. Congregațiile, înființate în secolul al XVII-lea, ordinele mănăstirești ale franciscanilor, dominicanilor, augustinilor etc. ră-

---

<sup>1</sup> cf Garaudy, op. cit., p. 28.

<sup>2</sup> Asupra jansenismului a se consulta lucrarea, încă actuală, a lui Sainte-Beuve, *Port-Royal*, în 6 volume.

mîn în mijlocul maselor țărănești și le mențin într-o stare de bigotism obscurantist și stupid. Va trebui ascensiunea efectivă a burgheziei în secolul al XVIII-lea, cu înflorirea științei, a filozofiei materialiste, a liberei cugetări, pentru ca influența tiranică a iezuiților să scadă și să se ajungă chiar la expulzarea din Franța a acestui ordin. Revoluția burgheză din 1789, cu puternica sa atitudine atee, reușește să distrugă în parte puterea catolică, să-i suprime aproape complet puterea economică și culturală, privilegiile fiscale și puterea de exploatare a clerului, considerat, ca și noblețea feudală, ca o clasă dominantă în organizația socială a Franței.

Mentalitatea publică în general și deci și a catolicismului în special, se transformă în decursul secolului al XVII-lea, preparînd această suprimare radicală a religiei prin revoluția din 1789. Ideile noi, contrare reformei din secolul al XVI-lea, nu apăreau ca o revenire la tradiția veche a creștinismului fundată pe o autoritate supranaturală. Ele se opuneau pe față tradiției și autorității. Ele luau forma unei protestări a rațiunii individuale contra prejudecății tradiționale, ca revoltă a naturii contra unei reguli neumane. În acest sens ideile noi urmau tendința obișnuită a spiritului francez, individualist, raționalist și critic în revoltă contra tradiției mistice și autoritare de origine orientală și romană<sup>1</sup>. Nu e vorba, evident, de o caracteristică permanentă a unui temperament național invariabil, ci de o influență a ascensiunii clasei burgheze, cu interesele ei de afirmare a libertății economice, care se servesc de o serie de aspecte psihologice raționaliste și individualiste în luptă cu obscurantismul și teroarea religioasă a feudalismului. Burghezia încurajează știința și prin aceasta ruinează prestigiul religiei. Cuceririle astronomiei răstoarnă concepțiile vechi despre univers: metoda științelor naturii, a matematicii și fizicii încurajează *indoiala* și ruinează credința. Legile inexorabile ale determinismului din na-

---

<sup>1</sup> cf. Ch. Seignobos, op. cit., p. 337—339; Garaudy, op. cit., p. 28—31.

tură suprimă noțiunea de minune. Filozofii introduc discuția liberă, sarcasmul, critica și polemica contra dogmatismului religios tradițional. Cartezianismul în special, denunțat de iezuiți și condamnat de universitate, se întinde peste tot. Exemplul Angliei și al Olandei care admiteau coexistența mai multor biserici arată că ordinea socială e compatibilă cu o multiplicitate de credințe. Locke afirmase dreptul pentru fiecare individ de „*a adora pe Dumnezeu în modul în care crede mai potrivit pentru mîntuirea sa*“. Oamenii necredincioși ofereau exemplul unei vieți corecte și austeră fără ajutorul nici unei religii. De aici doctrina numită „latitudinară“, condamnată de biserică sub numele de „indeferențism“. Conflictul între natură și religie se rezolvă în favoarea acceptării ordinii naturale. O nouă formă, aproape complet degajată de orice misticism, apare sub numele de „religie naturală“. În această nouă formă de credință, dispăre concepția păcatului originar, cu acțiunea Satanei, încarnarea, reînvierea, trinitatea etc. Noua religie nu acceptă decît considerațiile filozofiei elene, a lui Socrate în special, relative la existența lui Dumnezeu și la nemurirea sufletului. Ea înlocuiește pesimismul „damnației“ prin optimism, afirmă dreptul la fericire, preocupare pentru viața terestră față de viața viitoare, înlocuiește morală religioasă printr-o morală naturală, risipește credința înfricoșătoare în infern și în diavoli.

O serie de filozofi francezi, în special în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, Diderot și ceilalți enciclopediști merg mai departe decît concepția „religiei naturale“ și devin de-a dreptul atei, negînd și ridiculizînd orice formă de dogmă religioasă. Astfel, puterea catolicismului scade considerabil, și din punctul de vedere social și din acela intelectual, și face posibilă atitudinea atee a revoluției burgheze. Încă din 1789, revoluția, pentru a repara situația financiară deficitară, pune la dispoziția națiunii proprietățile clerului, ale episcopilor, mănăstirilor și congregațiilor. Se permite călugărilor și călugărițelor să-și recapete libertatea din situația de detențiune forțată în care se

găseau<sup>1</sup>, suprimă o bună parte din tot felul de instituții clericale anexe. Se păstrează episcopii și preoții, dar li se aplică același regim ca autorităților laice. Ele vor fi alese de aceiași alegători ca pentru administrație. Se votează sub formă de lege o nouă organizație a bisericii și, după discuții infructuoase, se trece peste consimțământul papii. Se ordonă episcopilor și preoților să depună jurământ pe constituția civilă a clenului. Papalitatea interzice depunerea jurământului pe noua lege. Majoritatea preoților și episcopilor au refuzat jurământul. Au fost desemnați sub numele de „insermentés” sau refractari. Cei care au jurat au fost considerați ca singurii valabili și au fost susținuți de autorități<sup>2</sup>.

În felul acesta catolicismul, prima oară după secole de dominație tiranică și de cruntă exploatare, capătă o lovitură decisivă, care treptat va slăbi influența bisericii.

★

După înfăptuirea revoluției și instaurarea unui regim democratic burghez în Franța, cu toată reacțiunea napoleoniană sau aceea a Restaurației, catolicismul ca gândire și organizație se găsește profund atins. Opera naționalistă a secolului al XVIII-lea, măsurile politice practice luate de Convenție contra clerului, care au dovedit că ordinea socială și apărarea patriei pot subsista și fără concursul bisericii și al religiei, au scăzut prestigiul neatins pînă atunci al credinței în Dumnezeu. Catolicismul e silit să-și aducă prin gânditorii săi adînci modificări de adaptare la spiritul vremii. De aceea în tot secolul al XIX-lea, părăsind pozițiile strict teologice, catolicismul va renunța la discuțiile subtile și oțioase care formaseră în trecut obiectul dezbaterilor faimoaselor concilii asupra unor teze de scolastică, de drept canonic și de subtile interpretări a unor teze din Evanghelie ori din enciclicele papale și va trece pe alte terenuri de afirmare și

---

<sup>1</sup> Vezi romanul lui Diderot: *La religieuse*.

<sup>2</sup> cf. Ch. Seignobos, op. cit., p. 364.

considerare a doctrinei catolice, anume : poziția politică, estetică și etică a creștinismului în genere, comentat însă de pe poziția catolicismului. Se vor scoate în evidență aspectele sociale morale și artistice care, după gânditorii catolici, formează valoarea religiei creștine. Se vor alege căi mai ocolite, mai perfide pentru a servi cauza catolică. După critica necruțătoare făcută în numele unei filozofii laice raționaliste, după avântul considerabil al științelor naturii care luase proporții uriașe la începutul secolului trecut și crease un optimism progresist nu numai la gânditori dar și în sînul maselor, catolicismul nu se mai putea sprijini pe ideea lui „*credo quia absurdum*“, nu se mai putea menține pe linia superstițiilor și a credinței nediscutate, acceptate orbește, pe deasupra oricărei confruntări cu logica și cu rezultatele științei. Detronată în sînul societății de la puterea de clasă dominantă, întărită cu toate privilegiile, biserica nu mai putea fi susținută de sancțiunile inchiziției, avînd la dispoziția sa administrația, poliția și armata ; trebuiau deci găsite alte terenuri, alte puncte de vedere pentru ca, în sînul unei societăți modificate în structura ei, să se poată susține eminența concepției creștine catolice. Sărăcirea episcopatelor și a congregațiilor, lărgirea moravurilor economice și comerciale de liber schimb al burgheziei în dezvoltare, nu mai ofereau nici substratul economic necesar propagandei și corupției în felul vechiului regim. Avîntul maselor populare conștiente, pe care nu le mai interesa, ca în bigotismul lor de altădată, frica de chinurile iadului, ci probleme politice concrete și revendicări naționale și sociale, aduseseră o atmosferă în care credința nu se mai putea susține prin ea însăși. Trebuiau deci găsite alte mijloace spre a împăca religia pe de o parte cu rațiunea și știința, pe de alta, cu democrația și ridicarea maselor. Opera scriitorilor catolici în secolul al XIX-lea va consta deci din căutarea unor căi ocolite, piezișe, în care să se poată găsi, măcar formal, o conciliație între aceste contradicții inevitabile. Va fi opera lui Lamennais, a lui Ballanche și a altor cugetători religioși. Catolicismul se refugiază în aspectul său primitiv al începuturilor, de fraterni-



tate socială și operă caritabilă și pașnică a primilor creștini, despre care Engels spune că reprezentau revendicările populare ale maselor din imperiul roman. Aceasta era util de făcut cu atât mai mult cu cât prin predicarea înfrățirii și împăcării se putea indirect ataca lupta de clasă, conflictele acute între exploatați și exploatați. Se preconiza astfel înfrățirea lupului cu mielul și se susținea o politică împăciuitoare între clase. Sabotarea luptei de clasă prin înfrățirea creștină devenea lozinca cea nouă. Diversiunea ajunsese astfel evidentă. Era cu atât mai ușor de susținut o asemenea perspectivă, cu cât clerul, în special cel mic, nu se mai recruta din sânul familiilor nobile, ci provenea din rîndul micii burghezii și al țărănimii. Episcopii și prelații din familiile boierești, Condé, Rohan, Montmorency etc., erau din ce în ce mai rari. O năvală populară, cu un cler de condiție modestă, ales dintre familiile sărace, era de constatat în reforma recrutării sociale a clerului catolic.

La aceste pretenții de democratizare a religiei se mai adaugă și alte considerente de laicizare a credinței, anume punctul de vedere estetic. Se încerca a se arăta opera civilizatoare a creștinismului, bogățiile artistice pe care le-a creat. Semnificația de înaltă frumusețe a unei serii de fapte și instituții creștine. Aici încercarea cea mai cuprinzătoare e făcută de Chateaubriand prin opera sa *Le génie du christianisme*. Acest scriitor, pesimist și sceptic, e atras de „frumusețile religiei creștine“ (titlul primitiv al „geniului creștinismului“). El devine religios prin evoluția gustului său artistic. Secolul al XVIII-lea, în pornirea sa atee, criticase într-atît toată opera creștină, încît o prezentase ca ridicolă, absurdă, urîță. Chateaubriand va face o lungă revistă în care va trece toate „splendorile“ creștinismului. Convingerile sale politice sînt acelea ale unui aristocrat care detestă democrația, „cea mai rea formă de guvernămînt“. El nu stimează și chiar detestă libertățile politice, în așa fel încît într-o pagină din *Itinerarii* consideră sclavajul antic ca o instituție admisibilă. El disprețuiește opera secolului al XVIII-lea. În cel mai bun caz el se raliază

la concepția „despotului luminat“. Dar epoca critică a secolului în care se născuse nu-l lasă complet neatins. Chateaubriand nu mai poate susține utilitatea bisericii pe motive și argumentații pur teologice. În apărarea creștinismului el introduce o serie de argumente, deși denaturate, luate totuși din câmpul științei. Probează „trinitatea“ divină prin cele trei grații, sprijină celibatul catolic prin legea lui Malthus, demonstrează divinitatea crucii prin constelația crucii de sud etc. Erau încercări de explicație rațională. Din ortodoxia severă de altădată, din aceea a lui Bossuet, el nu vede decât o acumulare de bunuri estetice și romantice. Dar aceasta nu aduce nici un serviciu cauzei eclesiastice. Nu era un triumf, ci cel mult un motiv de stimă laică. Insemna a pleda pentru indulgență. Nu încerca să facă o capitulare la inamicului, ci cel mult a-l dezarma. În toate acestea el pune mai mult talent de artist plin de imaginație ardentă, decât convingere de credincios. Astfel, după cum se pronunța un critic literar, „Chateaubriand a fost tot așa de ușuratic apărând creștinismul ca și oamenii secolului al XVIII-lea care îl combăteau“<sup>1</sup>.

Acest mod de a apăra creștinismul a inspirat mai târziu pe „renegatul“ Ernest Renan, care uzează de argumente tot așa de puțin dogmatice, când scrie *Viața lui Isus*.

Reforma cea mare însă a adaptării catolicismului la noua viață constă în tendința de democratizare a acestuia. Această încercare se face, la începutul secolului trecut, prin opera lui Lamennais.

Era de origine bretonă, adică dintr-o provincie mai înapoiată din punct de vedere al dezvoltării conștiinței și al spiritului critic. Opera iluminiștilor veacului al XVIII-lea pătrunsese mai puțin în aceste locuri de aprigi pescari și de fermieri înapoiți, rămași încă la bigotismul religios al vechiului regim. Lamennais fusese crescut în spiritul dogmei creștine și se formase ca un catolic desăvârșit. În provincia sa natală se infiltrase mai puțin spiritul de îndoială raționalistă, deși

<sup>1</sup> E. Faguet : *Dix-neuvième siècle, études littéraires*, p. 23—24.

În celelalte provincii franceze noua concepție de viață făcea progrese vertiginoase. Lamennais constata pretutindeni ezitarea și șovăiala în ce privește credința. Poate ca să se ferească el însuși de ravagiile scepticismului, el e preocupat de mijloacele de a menține și consolida spiritul de certitudine. El voia o credință activă, militantă, sigură de sine. Ceea ce îl înspăimînta mai ales era starea de indiferență. De aici lucrarea sa, în care-și pune toată energia spirituală: *Încercare asupra indiferenței*. Găsim în ea spiritul rutinar, absurd, despotice al lui De Bonnard și Joseph de Maistre, adică preocuparea exclusivă a unității și a continuității, semne ale adevărului politic și religios. Ca și aceștia doi, Lamennais detestă individualismul, anarhismul, tendința centrifugală de împrăștiere și dezordine. De aceea el detestă protestantismul, galicanismul, liberalismul și dorește cu aprindere o dominație universală a bisericii catolice, devotată total Romei. Toate aceste manifestări nu sînt decît semînțele din care vor ieși mugurii ateismului. Protestantismul și galicanismul nu sînt prea diferite. Un catolicism național e o negație a adevăratului catolicism, care este de natură universală. Protestantismul e o reacție contra Romei papale; galicanismul la fel, o afirmare a puterilor locale. Și una și alta din cele două mișcări înseamnă o degradare a bisericii. Guvernele cred că preoții sînt funcționarii lor fiindcă îi plătesc. Ele voiesc să facă din ei agenții lor.

Liberalismul e cea de a treia eroare — după Lamennais — care se opune fermității de credință. El pretinde că orice om poate gîndi prin el însuși, fără a consulta pe nimeni, fără a fi controlat de nimeni. Aceasta distruge orice posibilitate de comunitate, fiecare conducîndu-se după convingerile proprii. Aceasta suprimă puterea conștiinței care trebuie fundată deasupra oricărei veleități temporale. Convingerile individuale se ciocnesc între ele și prin aceasta se anulează, neavînd nici o putere de afirmare. În consecință e nevoie de o stare de credință universală, nelimitată de nimic, bazată numai pe forța de transmisiune a tradiției.

Pînă aici, premisele puse de Lamennais nu se deosebesc întru nimic de acelea de la care pleacă De Bonnard și De Maistre, cei doi gânditori autocrați prin excelență.

Unde Lamennais se separă de acești doi protagoniști ai gândirii retrograde e în criteriul care trebuie adoptat spre a reface credința, certitudinea. În ce constă acest criteriu ?

Răspunsul e oarecum uluitor, în orice caz neașteptat pentru un tradiționalist, care pleacă de la premise așa de reacționare. Pentru Lamennais nici rațiunea, nici sentimentul nu pot duce la descoperirea adevărului. Cine are dreptate, cine vede just ? Pentru Lamennais chestiunea e simplă : gradul de adevăr și dreptate e dat de consimțămîntul general, de un fel de plebiscit tacit, prin care toată lumea e de acord. Rațiunea e supusă unor capricii individuale, unor înclinări ori preferințe, adesea unor anumite cunoștințe. Numai ceea ce crede toată lumea e fundat pe un adevăr ineluctabil, adică pe simțul comun. Ceea ce deosebește pe un nebun de un om serios și înțelept e că ceea ce crede el nu mai crede nimeni. Mulțimea, masa singură poate cunoaște adevărul. Individul e aproape totdeauna în eroare, deoarece susține o perspectivă particulară, parțială. Trecînd la religie, Lamennais susține că creștinismul a fost înainte de toate gîndirea umanității. Formele de credință care au precedat creștinismul conțineau deja puncte comune cu el. Lumea veche evreiască era inspirată de multe părți comune cu Evanghelia. Ca probă că creștinismul a conservat învățătura Bibliei. Se pune atunci întrebarea : sînt false sau adevărate, căci și ele se bazează pe un consimțămînt general al credincioșilor lor, dar sînt totuși deosebite de dogmele creștine. Cum rămîne atunci cu „consimțămîntul“ general ? Și cînd se aplică în timp, în evoluția creștinismului, această adeziune universală, deoarece în scurgerea vremii el a variat conținutul dogmelor sale ? Aceste simple întrebări nu-l supără de loc pe Lamennais, deoarece el e lipsit cu totul de orientare filozofică. Cum scrie un critic francez, acest „con-

simțămînt“ nu e încă o metodă filozofică, ci doar un expedient <sup>1</sup>.

Există totuși în personalitatea, în firea lui Lamennais, un anumit temperament revoluționar, care se evidențiază după revoluția din 1830. El detestă guvernul autocrat al lui Carol al X-lea și crede că puterea bisericii ar putea fi un obstacol la despotismul politic. El scrie înainte de 1830 : „*Creștinismul învață pe oameni că nici un alt om n-are asupra lor o putere legitimă și naturală și că numai lui Dumnezeu singur îi aparține suveranitatea . . . Ce înseamnă a governa arbitrar ? A se substitui legii juste capriciul individual ?*“

Lamennais e un revoltat contra abuzurilor puterii absolute. Revoluția din 1830 întărește în el această atitudine. Prin ea nu s-a cîștigat nimic pentru popor, decît doar domnia mării burghezii și a ireligiozității. În concepția lui Lamennais biserica trebuie să fie independentă de stat și guvern, tocmai ca să-l poată combate. Dar el împinge și mai departe concepția sa despre creștinism. Acesta reprezentînd ansamblul manifestărilor omenești, el trebuie deci să cuprindă și să conțină într-însul viața întregă a societății. În ultimul timp, remarcă teologul francez, catolicismul se izolase și se imobilizase. Refuza să observe ce se întîmplase în jurul său. Două mari transformări atinseseră esența însăși a societății : mișcarea democratică și mișcarea științifică. Căutînd să fie aproape de mersul lumii, către 1830 el observă : „*în această epocă în care se caută dogme în știință, mulțimea primește orbește, fără nici un examen, hotărîri și numele singur al unui savant îi produce o închinăciune superstițioasă*“. De aceea biserica trebuie să includă în sînul ei mișcarea democratică, să o conducă, să o dirijeze. Catolicismul trebuie să fie deci științific, democratic și liberal. Numai așa se va ajunge la unitate și adevăr, care, după cum știm, consistă în ideea consimțămîntului general. Lamennais vrea o libertate totală, pentru toate expansiunile inteligenței, toate manifestările ra-

---

<sup>1</sup> cf. E. Faguet : *Politiques et moralistes*, vol. II, Lamennais, p. 198.

țiunii. Lamennais se prezintă ca un democrat desăvârșit într-o fază mai înaintată a carierei sale. El e alături de cei săraci și necăjiți. În cartea *Cuvintele unui credincios*, Lamennais condamnă în anateme elocvențe bogăția și pe bogătași. El cere sufragiul universal și voiește să-l ferească de șarlataniile celor puternici, care voiesc să-l altereze. Către 1830, el observă chiar cu adâncime că dacă guvernul combate votul universal, aceasta se datorește nu atîta fricii de țărani, cît aceleia de muncitorimea orașelor. El ajunge să fundeze un ziar, *L'avenir (Viitorul)*, în care se pronunță clar pentru un catolicism științific, pentru un catolicism democratic, chiar cu vagi tendințe socialiste, susținînd separația bisericii de stat. E primul mare reformator care înțelege să adapteze biserica catolică cerințelor timpului, adică să combată puterea banului, să ajute pe cei umiliți contra celor puternici, să limiteze puterea temporală a guvernelor burgheze ori aristocrate. Evoluția catolicismului în secolul al XIX-lea va purta pecetea încercărilor de conciliație a lui Lamennais și, deși puternicii bisericii, episcopii și prelații, vor continua să rămînă alături de guvernele puternice, gîndirea lui Lamennais va oferi o doctrină socială pentru clerul mic și sărac, apropiindu-l de popor. De la el pornește concepția catolicismului social.

La toate acestea, papalitatea a răspuns prin excomunicarea lui Lamennais și prin interzicerea cărților sale. Deși suspendă ziarul său *Viitorul* pentru a merge la Roma să se explice, în urma publicării cărții sale *Cuvintele unui credincios* el e proscris definitiv și ajunge să se considere el însuși în afară de catolicism și de preoție. Cu toate că mai tîrziu o serie de gînditori catolici au încercat, mergînd pe urmele sale și imitînd exemplul său, să adapteze catolicismul la aspirațiile maselor, încercările au fost, firește, dat fiind contradicțiile de neînving, limitate la această conciliație, echivocă și șovăitoare. O mișcare religioasă nu putea servi direct și sincer aspirațiile maselor și ale proletariatului, deoarece orice mișcare democratică e legată indisolubil de o concepție de viață raționalistă și materialistă, ceea ce e absolut inconceptibil pentru

orice fel de religie. Susținând idealismul, catolicismul trebuie fatal să se ralieze mai direct sau mai indirect, mai sincer ori mai ipocrit, claselor exploatare. O mișcare socială comportă o adâncire temeinică a motivelor de ordin economic care duc la lupta de clasă. A servi sentimental împăcarea, înfrățirea claselor antagoniste, înseamnă a frîna, a întârzia mersul evoluției sociale, ceea ce a și făcut catolicismul social.

În afară de aceasta, biserica catolică e organizată pe o idee de autoritate excesivă și pe o ierarhie intangibilă. Ce înseamnă, în aceste condiții, un examen critic, o discuție liberă cu caracter pur laic? Ce înseamnă o răsturnare a regulilor ierarhiei, fără de care însăși baza catolicismului nu se poate menține? Cu drept cuvânt i s-a reproșat lui Lamennais, din rîndurile catolicilor autentici, faptul că „*suveranitatea în politică duce la suveranitatea credincioșilor în religie*“. Există forme de gândire și de comportare socială care nu se pot concilia sub nici o formă între ele fără ca una din două să nu fie suprimată. Aceasta e condiția „sine qua non“ a oricărei politici democratice a religiei.

„*De ce Lamennais n-a înțeles acest lucru? Pentru că era poet, creator, destul de bun logician, destul de bun filozof, dar foarte slab istoric și psiholog. El nu studiase și nu meditase îndeajuns istoria bisericii și nu văzuse de ce tradiție istorică era legată, ceea ce făcea, dacă nu imposibilă, în orice caz extrem de grea renașterea, evoluția, aproape revoluția pe care i-o recomandă. El nu cunoștea temperamentul unui catolic. El nu-l cunoștea decît pe al său, care nu era temperamentul obișnuit al unui catolic, ci era mai degrabă contrariul, și astfel, cu cea mai mare bunăvoință din lume, el a propus bisericii catolice să se desființeze pentru a se reinnoi.*“<sup>1</sup> El înseamnă, în cel mai bun caz, în istoria religioasă a catolicismului din secolul al XIX-lea, o nouă formă de protestantism, reforma, adaptarea bisericii la idealurile micii-burghezii sentimentale, încercînd o diversiune pentru a salva ce se

---

<sup>1</sup> E. Faguet, op. cit., p. 125.

mai putea salva din puterea de altădată a organizației catolice. În sensul acesta afectiv, neștiințific, într-o privință apropiat de socialismul utopic, trebuie înțelese aceste cuvinte în care își exprimă concluzia, rezumatul și testamentul teoriei sale : „*Unitatea veritabilă nu se va forma niciodată decât pe libertăți, unitatea doctrinei decât pe convingerea care se naște din discuția liberă ; unitatea de dragoste sau unitatea vieții prin devotamentul liber, darul voluntar de sine către alții ; unitatea de acțiune sau ordinea socială pe care o realizează forța luminată prin dezvoltarea a ceea ce o lămurește*“. Incercarea de a soluționa problema socială a timpului nostru prin invocarea creștinismului inspirat de dragostea umană a primilor creștini nu e suficientă. Creștinismul primitiv a putut însemna, după cum a arătat Engels, o revendicare a clasei exploatate din antichitate. Ea corespunde unui anumit moment istoric, dar nu poate servi ca soluție la toate momentele istorice. Asemenea aplicări, chiar generoase ale creștinismului la rezolvarea dificultăților societății capitaliste rămân o sarcină străină și fără rost. Acesta va fi destinul și al altor mișcări de democratizare catolică încercate mai târziu.

★

Papa Grigore al XVI-lea, condamnând pe Lamennais, avusese ca principal motiv aspectul liberal și laic al reformelor cerute de acesta. Enciclica papală denunța libera cugetare și tendința democratică : „*haec detestabilis atque execranda libertas artis*“. Dar această mișcare de eliberare a bisericii n-a putut fi oprită, deși ea n-a provocat și n-a servit aproape cu nimic mersul ideilor progresiste, ci mai degrabă le-a susținut. Biserica oficială, ierarhică și reacționară, a episcopilor și-a pierdut din ce în ce mai mult influența, în favoarea unei organizații mai populare. În timpul monarhiei zise liberale a lui Ludovic-Filip biserica s-a mulțumit în a secunda avântul capitalului financiar, al bancherilor, favorizat de Guizot. La fel în timpul celui de-al doilea imperiu. Pe la mijlocul secolului tre-



cut, în timpul celui de al doilea imperiu, cu ocazia votării legii lui Falloux, care pretindea să introducă „libertatea“ în învățământ, catolicismul își găsește un apărător înverșunat, reacționar tipic, în șeful partidului catolic din parlament, în contele Montalembert. El găsește două mari sarcini pentru misiunea politică a bisericii catolice: lupta contra socialismului, adică pentru apărarea proprietății și afirmarea autorității în general prin refacerea autorității divine. *„M-am asociat la toate remediile care au fost propuse contra invaziei socialismului. Dar m-am gândit întotdeauna că toate aceste remedii ar fi ineficace și insuficiente, dacă nu li se ajută cu un remediu care merge chiar la rădăcina răului... acest remediu consistă în a reda țării educația religioasă; el consistă în a reda religia educației.“*<sup>1</sup> Prin aceasta, șeful catolicilor credea că poate lupta pentru întărirea proprietății și combaterea influenței socialiste. Dar, în același timp, el luptă și pentru consolidarea principiilor de autoritate. *„Spun că doctrina catolică, pe care noi voim s-o propagăm în poporul francez prin libertatea învățământului înspăimântat și creează respectul, situând drepturile autorității alături de drepturile lui Dumnezeu însuși. Religia spune popoarelor care cred într-însa: respectați această nouă putere (imperiu, n.a.), nu numai să vă supuneți ei, dar să o respectați și în inima voastră. Iată ce face religia catolică pentru autoritate.“*<sup>2</sup> Reîntoarcerea la principiile religiei înseamnă pentru Montalembert arma principală contra avântului revoluționar. *„Ce obstacol voiți să opuneți acestui spirit de negație pe care-l calific drept spiritul revoluționar? Desigur, forța armată a adus mari servicii... Ea e bine condusă în mâinile generalilor și contra inamicilor societății. Dar oamenii inteligenți care țin în mâini sabia își dau bine seama de insuficiența forței contra anarhiei universale. Cine va lupta mai eficient decât elementul religios, bisericesc?“*<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Garaudy, op. cit., p. 36.

<sup>2</sup> Ibid., p. 37, 38.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 38.

După cum spune cu drept cuvînt Garaudy, Montalembert a avut cel puțin meritul de a nu ascunde fondul gândirii lui : catolicismul este postulatul suprem al oricărei politici reacționare. Burghezia, altădată voltairiană, se convinge de acest argument decisiv pentru a-și apăra proprietatea. Thiers e simbolul însuși al acestui reviriment. În 1848, acest ateu care și-a consacrat viața sa și baionetele armatei la apărarea proprietății capitaliste, n-a ezitat să proclame : „*Trebuie de aici înainte să alegem între iezuiți și socialism. Alegerea mea e făcută : aleg iezuiții*”<sup>1</sup>. În decursul însă al celei de-a treia republici, mai puțin în timpul afacerii Dreyfus, catolicismul a mers adeseori pe linia trasată de Lamennais, plus două tendințe noi care s-au accentuat la începutul secolului nostru, și anume : creșterea laicismului catolic și influența ideii catolice printre tineri.

În primul rînd, doctrina și dogma încep să fie apărate și susținute de intelectuali care nu făceau parte din cler, de gazetari, polemisti, teoreticieni, scriitori care erau *laici*. În trecut, sarcina de a reprezenta justițea și valoarea ideilor catolice, de a le apăra contra ereziilor protestante ori materialiste și atee, de a subtiliza în concilii și enciclice anumite atitudini, de a condamna și excomunica, erau rezervate clericilor propriu-ziși, în special înalților prelați : episcopi, arhiepiscopi ori cardinali. Majoritatea literaturii religioase de orațiuni și predici, de tratate de teologie sau de drept canonic, de eseuri și polemici pe teme de filozofie religioasă — erau rezervate membrilor clerului. În ultimele decade ale secolului al XIX-lea apare gazetarul catolic laic Louis Veuillot, Etienne Lamy, antisemitul Edouard Drumont cu a sa *Libre parole (Cuvînt liber)*, celebru pe timpul afacerii Dreyfus prin odioasa sa carte : *La France juive*, într-o măsură Charles Maurras și ceilalți gazetari creștini catolici se recrutează dinafara preoțimii. Partide politice fondate pe dogma catolică cu un vag substrat de democrație încep să apară și în incinta parlamentului. Marc Sagnier ori

---

<sup>1</sup> Garaudy, op. cit., p. 41.

contele Albert de Mun, cu talentul său oratoric declamator și emfatic, se revendică drept buni credincioși. Marc Sagnier ajunge să recruteze o serie de tineri care-și zic democrați în jurul ziarului său, care a făcut pe vremuri destulă vilvă : *Le Sillon* („Cărarea“), care creează un curent destul de superficial și de puțin numeros, sub egida neocatolicismului încarnat într-o formulă care se intitula democratic creștină. Papalitatea nu putea admite fie chiar aceste încercări de confuzie sentimentală, dar fiind susținută de ele, nici nu le putea condamna definitiv. Pius al X-lea în enciclica sa *Vehementer* preciza contra acestor mișcări atitudinea clasică reacționară a catolicismului. „*Această biserică — scria el — e prin esență o societate inegală, cuprinzând două categorii de persoane : păstorii și turma. Mulțimea n-are altă funcție decît a se lăsa condusă și, ca turmă docilă, să urmeze pe păstori.*“ Doar cîrja episcopală provenea dintr-un băț lung cu care păstorii orientali apucau picioarele oilor. Ziarul *Le Sillon* fu condamnat ca și *Acțiunea franceză* pentru abaterile lor politice. Gîndirea oficială catolică era reprezentată nu de aceste două gazete, ci de *Acțiunea catolică*, organul episcopilor. Totuși, citirea ziarului *Le Sillon* n-a fost interzisă, ci numai dezmințită. Interdicția totală a fost îndreptată numai asupra ziarului *Action française*, al cărui director se declară singur de esență antireligioasă și, pînă la un punct, anticlericală. Astfel, ziarul lui Marc Sagnier reprezintă linia de dezvoltare laico-catolică a *Viitorului* lui Lamennais. Acești laici dau mult de furcă organizației oficiale strînsă și ierarhică. Louis Veuillot provocase în 1873 refuzul eventualului candidat regalist, contele Chambord, la dogma romană și susținuse o atitudine dușmănoasă contra Italiei unificate care putea fi cauză de război. E. Drumont, prin atitudinea sa abjectă în timpul afacerii Dreyfus, antrenase clerul francez într-o atitudine reacționară și antirepublicană.<sup>1</sup> Tradiția unei politici democratice populare, fundată de Marc Sagnier și Albert de Mun ajunge mai tîrziu

---

<sup>1</sup> cf. A. Thibaudet : *Les idées politiques de la France*, p. 90—97.

să formeze, în timpul celui de-al doilea război mondial și după aceea, mișcarea populară republicană a lui Bidault și Schumann, a cărei sinceritate democratică o vom analiza mai departe.

În al doilea rînd, evoluția catolicismului francez, după sămînța aruncată de Lamennais, se caracterizează în *acțiunea sa asupra tineretului*.

Biserica romană nu fusese numai o organizație ierarhică de tineri, ea fusese și o gerontocrație, o putere a bătrînilor. Tineretul forma în vechiul catolicism o preocupare esențială de ordin educativ: sfortarea de a face din tineri elemente docile. Ideea de a-i acorda o influență de înnoire era absolut exclusă. Ideile lui Lamennais în *Viitorul* și mișcarea creată prin acest ziar pun pentru prima oară problema tineretului catolic, influența unor tineri preoți printre laici, rolul lor înnoitor pentru viitorul bisericii. Bineînțeles, papațitatea a condamnat această tendință. Dar ea a prins într-o anumită măsură. „*Clerul tînăr e clerul parohiei, născut din popor, care trăiește în popor, care trăiește izolat și rău văzut dacă se arată reacționar, dacă se pune în serviciul celor mari. În acest cler tînăr, mișcarea populară de la Le Sillon (Brazda) a fost bine primită.*”<sup>1</sup> În ultimul timp, o mișcare de tineri catolici, mai generoasă, militează pentru pace în jurul revistei *L'esprit (Spiritul)* și a reușit adesea să ia atitudini juste.

Cu toate aceste transformări interne, cu toată tendința sa către o eliberare mai largă, plecînd de la o concepție dualistă, contradictorie și confuză, mișcarea catolică, chiar în rîndurile militanților cinstiți, nu a putut aduce o contribuție mai importantă la mersul ideilor progresiste. În mare măsură, mișcarea „populară catolică”, condusă de politicieni șireți, plini de duplicitate, s-a pus în serviciul claselor exploatoare. Trebuie deci îndepărtată confuzia care s-a făcut de către propagandiștii burghezi asupra unor puncte comune, egalitariste, între socialism și creștinism. Au fost și doctrinari socialiști care, bazîndu-se pe o falsă

---

<sup>1</sup> A. Thibaudet, op. cit., p. 89.

interpretare dată de Kautsky și alții articolului lui Engels *Contribuție la istoria creștinismului primitiv*, au susținut că același comunism de consumație și același spirit egalitarist s-ar găsi în creștinism ca și în socialism. <sup>1</sup>

Mișcările demagogice sociale din ultimele decenii, așa-zisul „socialism creștin“, au căutat să se sprijine pe aceste interpretări greșite. Nu trebuie uitate însă cuvintele definitive ale lui K. Marx : „*Principiile sociale ale creștinismului au aprobat sclavagismul antic, au glorificat servajul feudal și ele știu de asemenea, când e necesar, chiar cu o figură amărită, să susțină oprimarea actuală a proletariatului.*

*Principiile sociale ale creștinismului declară necesară existența claselor și a clasei exploatare și a clasei exploatare și exprimă doar dorința pioasă ca prima să fie caritabilă cu cea de a doua.*

*Principiile sociale ale creștinismului transferă în cer recompensa făgăduită de către consilierii consistoriului pentru toate mizeriile care se suferă aici și prin aceasta justifică persistența acestor mizerii pe pământ.*

*Principiile sociale ale creștinismului explică toate josițiile comise de exploatare față de exploatați ca o justă pedeapsă a păcatului original sau altor păcate, sau ca o încercare pe care Dumnezeu o trimite oamenilor pe care-i răscumpără.*

*Principiile sociale ale creștinismului glorifică lășitatea, mortificarea de sine însuși, supunerea, umilința, pe scurt toate calitățile canaliilor ; dar pentru proletariat, care nu vrea să fie tratat ca rebutul genului uman, conștiința, curajul, sentimentul mândriei și al independenței sînt mai importante decît piinea zilnică.“ <sup>2</sup>*

Aceste juste constatări care arată diferența esențială între catolicism și comunism, au comportat totuși, în timpul ultimului război, o serie de nuanțe. Socialismul nu-și poate reface ideologia sub nici o influență, cu atît mai mult sub influența catolică. El rămîne ceea

---

<sup>1</sup> cf. Ch. Hainchelin : *Les origines de la religion*, ed. sociales, Paris, p. 212.

<sup>2</sup> K. Marx : *Litterarisches Nachlass*, vol. II, p. 442.

ce este și rostul său e categoric, precis și bine conturat. În interesul unității naționale și al păcii, el trebuie totuși să cîștige prieteni oriunde. Critica și adversitatea catolică contra principiilor socialiste, în anumite cercuri ale onedincioșilor, în urma ultimului război mondial, au fost adesea slăbite ori total suspendate. În timp ce șefii bisericii au arătat după 1945 o adeziune totală și directă la influențele capitalismului, s-au găsit în sînul clericilor mărunți, săraci, ieșiți din popor, în fața cōtropirii hitleriste, manifestări de apropiere și stimă față de luptătorii comuniști. Cînd s-au văzut, printre membrii „maquis“-ului, sacrificiile sublime, eroice, ale martirilor comuniști care mergeau la execuție cîntînd *Marsilieza*, stima micilor preoți pentru acești „sordizi materialişti fără patrie“ a crescut și o anumită comunitate de suferință și luptă s-a creat. Principiile unității naționale și ale cuceririi păcii au cerut ca vechile relații dintre catolici și comuniști să nu fie distruse principial. Cînd doctrina romană nu spune că combate comunismul nu ca adversar al capitalismului, ci ca dușman înverșunat al creștinismului, care, dacă ar triumfa, s-ar transforma în persecutor mai crud și mai aprig decît împărații romani, se comite un grosolan neadevăr. *„Unitatea patriei s-a realizat (în timpul războiului în Franța, n.a.) fiindcă în luptă catolicii au înțeles noblețea idealului comunist și fiindcă comuniștii știu să distingă biserica purpurie și violetă, aceea care merge cu puternicii pămîntului, aceea care lasă pe tirani și opresori să recurgă la autoritatea ei... de masele populare catolice «umiliții și ofensații» Evangheliei care au luptat în toată Europa pentru libertate, democrație și independență națională.“*<sup>1</sup>

De aceea, partidul comunist francez a inițiat politica așa-zisă a „mîinii întinse“. *„Voințele eliberatoare și constructive ale comuniștilor, toate întinse către viitorul omului uman, sînt moștenitoarele trecutului francez pe care-l continuă cu curaj. Milioane de francezi comuniști, oameni ce trăiesc atașați să continue lupta*

---

<sup>1</sup> Garaudy, op. cit., p. 197.

morților, lupta miilor de martiri ai „partidului împușcaților“, continuă azi Franța, fără să renege nimic din tradițiile ori din trecutul său eroic.“ Același autor, militant comunist, continuă : „Noi comuniștii nu voim să privăm Franța de nici una din dimensiunile ei spirituale. Avem conștiința răspunderilor istorice ale partidului nostru. El nu e numai o forță : el e azi în lume purtătorul destinelor omului... Atitudinea contrarie, aceea care consistă în a zice, cum pretind pontificii romani și episcopatele lor : «Nu avem aceeași filozofie, deci sînteți excluși din comunitate și noi interzicem credincioșilor noștri de a lucra cu voi», e o atitudine totalitară, cu atît mai neînțeleasă cu cît prinții bisericii au acceptat și încurajat colaborarea cu fascismul.“<sup>1</sup> Consecvent cu această atitudine, la 17 aprilie 1936, la postul de radiodifuziune Paris, Maurice Thorez a declarat : „Îți întindem mîna, catolic muncitor, funcționar, meseriaș sau țaran, noi care sîntem laici, fiindcă ești fratele nostru și fiindcă ești ca și noi doborît de aceleași griji“. Politica lui M. Thorez, aceea a „mîinii întinse“, presupune unitatea în țările capitaliste, între credincioși și necredincioși, între toți patrioții adunați în timpul rezistenței în jurul patriei (Apelul din 10 iulie 1940, Waziers) și acum contra pactului Atlantic, a colonizării și a războiului.<sup>2</sup>

Divergența filozofică nu exclude astfel o muncă comună pe teren economic, social, politic, național. De aceea și unele minorități catolice, cum e aceea a unor tineri catolici adunați în jurul revistei *L'ésprit*, în general amicali față de P.C.F., Consiliul Mondial al Păcii, a apelat la colaborarea catolică.

Doctrina ca și tactica marxistă e clară în această privință. Lenin scria încă de mult : „Dacă un preot vine la noi pentru a desfășura o muncă politică comună, îndeplinind conștiincios munca de partid și neluînd atitudine împotriva programului partidului, el poate fi primit, în acest caz, în rîndurile social demo-

---

<sup>1</sup> Garaudy, op. cit., p. 199.

<sup>2</sup> Aceeași a fost și atitudinea lui Thaelman către catolicii germani (1933) și a lui Palmiro Togliati (iulie 1944).

*crației, dat fiind că contradicția dintre spiritul și principiile de bază ale programului nostru, pe de o parte, și convingerile religioase ale preotului, pe de altă parte, ar putea rămâne, în aceste condiții, numai contradicția lui personală, care-l privește numai pe el... Noi nu numai că trebuie să admitem, dar chiar trebuie să atragem în partidul social-democrat pe toți muncitorii ce-și păstrează credința lor în Dumnezeu; noi sintem cu hotărîre împotriva celei mai mici ofense aduse convingerilor lor religioase, noi îi atragem însă în vederea educării lor în spiritul programului nostru..."<sup>1</sup>*

Lenin preciza și mai categoric această atitudine: „Nu trebuie să cădem în abstracțiile idealiste ale celor care pun problema religioasă din punct de vedere al rațiunii pure în afară de lupta de clasă, cum fac adesea democrații radicali burghezi. A uita că opresiunea religioasă a umanității nu e decît produsul și reflectarea opresiunii economice în sînul societății ar fi să dăm dovadă de mediocritate burgheză... Unitatea luptei revoluționare a clasei oprimate pentru a se crea un paradis pe pămînt ne importă mai mult decît unitatea de opinie a proletarilor asupra paradisiului din cer.”<sup>2</sup> Contra acestui punct de vedere, unii catolici francezi au obiectat faptul că în unele țări de democrație populară s-au constatat procese contra prelaților catolici. Dar, cum s-a răspuns de către P.C.F., în aceste țări nu s-a urmărit credința religioasă, ci anumiți preoți care luau atitudini *personale* dușmănoase. Engels și Lenin nu vorbesc de înalți episcopi care arată adversitate, ci de masele credincioase ori de preoți cinstiți, care, deși credincioși, înțeleg să lupte alături de muncitorime pentru dezrobirea economică, pentru pace, pentru dreptate.

---

<sup>1</sup> Lenin: *Marx-Engels-Marxism*, Ed. P.M.R., 1949, p. 253.

<sup>2</sup> Citat de Garaudy, p. 226.



#### CAPITOLUL IV

### FILOZOFIA IDEALISTĂ FRANCEZĂ CONTEMPORANĂ

Pleiada de filozofi materialişti din veacul al XVIII-lea avea să lase urme adânci în gîndirea franceză — şi chiar în aceea a lumii.

Pentru prima oară se concepeau just raporturile dintre materie şi mişcare. Pentru prima oară gîndirea lua o formă categoric monistă, atît cu privire la raportul dintre realitate şi percepţie cît şi cu privire la raportul dintre corp şi spirit. De asemenea, fiziologismul materialiştilor francezi din veacul al XVIII-lea nu lasă nici el nimic de dorit. Lipsea doar o concepţie dialectică asupra materiei.

.. Dar chiar şi lipsurile acestui materialism de pionieri comportă explicaţii care-s aproape justificări, cînd nu-s chiar circumstanţe atenuante. Mecanismul acestor filozofi nu provenea din nerecunoaşterea caracterului evolutiv, dinamic, dialectic al realităţii, cît din prestigiul imens pe care recente descoperiri din matematică, mecanică îl dădeau ideii de mecanism şi „modelului mecanic“.

Pe de altă parte, darwinismul nu apăruse încă pentru a da tuturor cunoştinţelor ştiinţifice un aspect evolutiv. Totuşi, chiar aşa, la unii autori — ca Diderot, Buffon — ideea de transformism, măcar întrevăzută, nu le fusese străină. Era de altfel şi natural, căci să

nu uităm că ideea de progres, ca obiect de studiu filozofic, este o realizare a secolului al XVIII-lea la francezi. Tot astfel și ideea verificării gândirii teoretice prin experiența practicii se găsește sub pana acestor lucizi cugetători materialişti francezi.

Firește, în ciuda solidității și bogăției de conținut a acestei filozofii, reacția trebuia, inevitabil, să se producă. Secolul al XIX-lea se află dincolo de perioada burgheză a înfăptuirilor revoluționare. Intrăm în faza „restaurației“, a burgheziei dominante și a faimosului „Enrichissez-vous“ pe care-l proclama Guizot.

Va fi deci o revenire la idealism, spiritualism și toate acele filozofii bazate — cum spune un critic francez — pe „ignorarea entuziastă a realității“. Dar toate aceste reveniri vor purta, fără voia lor, povara succesului pe care ideile materialiste vor continua să-l aibă în rîndul gânditorilor cu simț comun. Iată de ce idealismul, acum, nu-și va mai putea permite forme agresive ca acel „esse est percipi“ al lui Berkeley. Va trebui să ia căi mai ocolite, mai ipocrite; va trebui cînd și cînd să se travestească în hainele adversarului. Și aceasta mai cu seamă spre finele veacului, cînd materialismului mecanicist de tip Büchner-Vogt-Moleschot — îi ia locul bogata și convingătoare învățătură marxistă. Ideile lui Darwin îmbinate cu marile progrese ale biologiei și medicinei experimentale și combinate cu noile invenții tehnice, toate acestea găsesc în materialismul dialectic o armonioasă integrare în sistem. De atunci, idealistii înșiși vor trebui să țină seama de favoarea pe care o au în public ideile de realism, activism, desfășurare, evoluție, progres, luptă învingătoare a noului asupra vechiului. Vom asista acum la o foarte interesantă tactică filozofică. Gînditorii care vor să cîștige atenția publicului, vor trebui să înceapă prin a adera la una sau mai multe din ideile adverse înșirate mai sus. Cu ocazia aceasta ei vor descoperi un procedeu de mistificare nou: vor descoperi că o idee se poate nimici nu numai prin argumentare și producere de dovezi, dar și prin arma perfidă a exagerării.

Este o trăsătură interesantă a filozofilor francezi contemporani această nouă categorie: anularea ideii dușmane prin exagerare. Este cazul tipic al unor Bergson, Hamelin și alții.

Astfel se va exagera ideea de evoluție, de schimbare, de mutație. Caracterul „transformist“ al realității va fi deformat pînă la caricatură, iar aplicarea excesivă a darwinismului și a punctului de vedere biologic va face să se pună în dubiu însăși ideea de adevăr, devenit un fel de „ancilla biologiae“, ba chiar la unii coborît la rangul de categorie istorică.

Astfel apar teorii asupra caracterului de simplă „comoditate“ a axiomelor științei (Poincaré), a conventionalismului legilor edictate de savant (Duhem, Le Roy), a contingentței legilor naturii (Boutroux), a pragmatismului (al cărui autor este Bergson aproape deopotrivă cu James; de altfel Bergson face o lungă prefață cărții acestuia). Exagerarea, la Bergson, avea să fie mai „împinsă“ decît la toți ceilalți. El contestă nu numai științei, dar însăși inteligenței, putința de a înțelege corect și complet realitatea.

Astfel, cum observă foarte just Parodi, „*cu toată varietatea aspectelor și școlilor, sub mulțimea de tendințe, putem boteza epoca noastră o perioadă de anti-raționalism sau măcar de antiintelectualism. Noțiunile de explicație, inteligibilitate, adevăr, suferă în zilele noastre o criză adîncă.*“<sup>1</sup>

Acest *șah la știință* a fost, fără îndoială, un fenomen filozofic specific Franței veacului al XIX-lea. Dar el nu se produce numaidecît. Prima reacțiune de apărare a ideologiei burgheze împotriva imensului prestigiu pe care-l cîștigase gîndirea materialistă franceză, primul contraatac spiritualist va lua forma totodată doctorală, enciclopedică și înaripat retorică a filozofiei lui Victor Cousin.

\*

Este desigur adevărat, dar cam superficial spus, că filozofia lui Cousin a fost un sistem tern, fără origina-

---

<sup>1</sup> Parodi: *La philosophie contemporaine en France*, p. 17—18.

litate, oglindind doar momentul său istoric. „*Sub Restaurare și sub monarhia din iulie, se constituie și curînd domnește un fel de filozofie de stat, făcută oarecum după chipul și asemănarea burgheziei cenzitare : filozofie ce pretinde restaurarea, laicizînd ideile morale tradiționale : libertate, datorie, responsabilitate, spiritualitatea sufletului, existența lui Dumnezeu, și care, fără a abandona rezultatele cîștigate de revoluția din 89, vrea să fixeze regulile unei ordini, intelectuale și morale, fundament și garanție a bunei ordini sociale și politice. Este eclectismul lui Victor Cousin.*”<sup>1</sup>

Fără îndoială, sistemul lui Cousin se poate defini și așa. Mai ales în ultima perioadă a carierei sale, cînd autorul devenise „pontifex maximus” al filozofiei universitare franceze și cînd lozinca pe care el o arunca locotenenților săi spirituali distribuiți prin toate unghiurile Franței era : prezența doctrina ca o imuabilă Tablă de legi.

Dar această doctrină a lui Cousin mai era și altceva. Selectismul lui nu fusese un plagiat, ci o ingenioasă inovație, răspuns „volens nolens” la cerințele progresiste ale vremii. Omenirea începuse să gîndească dialectic, să găsească interes în confruntarea și înfruntarea contrariilor. Și cea mai bună armă de sabotare a dialecticii este împăciuitoarea. Cousin pleacă de la principiul lui Leibniz că „*fiecare sistem (filozofic) e adevărat în ceea ce afirmă și fals în ceea ce neagă*”. El va perinda pe dinaintea ochilor tinerei generații toate sistemele filozofice, antice și moderne, engleze și germane (mare inovație în învățămîntul filozofic francez și în sine de un mare folos). Apoi, din noianul de filozofii, el va extrage ce-i convine și-l va prezenta drept reziduu de adevăr după distilarea unei mase de

---

<sup>1</sup> Parodi, op. cit., p. 22. Printre filozofii din generația lui Cousin trebuie distins Maine de Biran, care introduce în teoria cunoașterii ideea raționalistă a efortului : „*Prin efort, fapt psihic primitiv, eul se sezisează în opoziția lui cu non eul*”. Astfel se ajunge la „*cunoașterea lucrurilor exterioare, mediată, indirectă*”, grație acestui mecanism fundamental al efortului. Ceilalți filozofi discipoli ai lui Cousin : Jouffroy, Royer Collard, Laromignière aveau, cum spune Taine, exact aceleași idei ca și maestrul, așa încît este prea puțin de spus despre dinșii.

erori. Ce dovezi aducea el că aceste extracte coincid cu adevărul? Nici una. Ba dimpotrivă, absența de dovezi constituia tocmai marele său argument. Căci, spunea Cousin, ele-s toate adevăruri din acelea axiomatice, pe care simțul comun le recunoaște spontan ca evidente. De aici curioasa și paradoxala sa teorie a „*rațiunii spontane*“ opusă „*rațiunii reflexive*“ („*raison réfléchie*“ sau cum îi mai spune Pascal: „*raison raisonnée*“, opusă sentimentului).

Rațiunea raționamentului explică discursiv; rațiunea spontană — zice Cousin — „*sezisează imediat ceea ce obiectul cuprinde general... Nu avem nevoie să comparăm succesiv... pentru a degaja un element care se găsește și în primul și în cel de al doilea, și în cel de al treilea, și în ultimul... Neglijez variabilul și contingentul pentru a conserva numai invariantul și necesarul. Obțin astfel o idee absolută și imediată*“ (noi subliniem).

Parcă am citi pe Bergson. Și de altfel Cousin nu se sfiește, pentru a defini faimoasa sa „*rațiune spontană*“, să folosească însăși expresia care avea să aducă celebritate bergsonismului, expresia: *intuiție*. Vorbind cu compătimire de Kant, Cousin spune:

„*Dacă ar fi cunoscut el acea intuiție, acea revelație spontană care este modul primitiv al rațiunii, el ar fi renunțat poate la scepticismul său.*“

Dar iată un alt pasaj care împrăștie parfum bergsonian. E vorba tot de Kant (altă plăcere pe care Cousin o are în comun cu autorul *Evoluției creatoare* este de a lovi mereu în filozoful de la Königsberg):

„*În intimitatea conștiinței și la un grad pînă la care Kant nu pătrunsese niciodată, sub relativitatea și subiectivitatea aparentă a principiilor necesare, eu parvin a atinge și descurca faptul instantaneu dar real al apercepției spontane a adevărului, apercepție care, prin aceea că nu se oglindește pe ea însăși, că nu se reflectează în sine însăși, trece neobservată în profunzimile conștiinței, dar acolo ea alcătuiește baza veritabilă pe care mai tîrziu, sub formă logică și dată pe mîinile reflexiunii, devine o concepție necesară.*“

Comparați acest pasaj cu primele cuvinte ale lui Bergson în celebra lui *Introducere în Metafizică*. Există, spune el, „două moduri profund diferite de a cunoaște : rațiunea și intuiția. Prima implică că ne învîrtim în jurul obiectului ; a doua că intrăm într-în-sul“. „Prima depinde de punctul de vedere în care ne plasăm și de simbolurile prin care ne exprimăm ; cealaltă nu se ia din nici un punct de privire și nu se realizează pe nici un simbol. Despre prima se zice că se oprește la relativ ; despre cea de a doua că, atunci cînd se poate, atinge absolutul.“<sup>1</sup>

Dar, se va spune, ce interes avea o filozofie atît de grijuie de favoarea publicului, ca aceea a lui Cousin, să cadă în acest intuiționism anticipat bergsonian ? Interesul era multiplu. Pentru a înșela poporul trebuie în prealabil să-l seduci. Și poporul, în materie gnoseologică, a crezut, de cînd lumea, cu tărie în realitatea lumii exterioare. În măsura în care există, pe deasupra timpurilor și meridianelor, un simț comun, adevărat „comun“ tuturor popoarelor globului, el s-a manifestat sub forma acestui realism fundamental pe care Gautier îl definea zicînd : „*eu sînt dintre acei pentru care lumea exterioară există*“.

Felul sănătos de a gîndi al poporului pătrunsese și în filozofia cultă datorită materialiştilor veacului al XVIII-lea. Euforia stirnită de kantism și berkeleyism, care făceau din univers simpla creație a bunei mele voințe, putea îmbăta vanitatea unui feudal sau a unui chiabur. Poporul însă rămîne neclintit în realismul lui gnoseologic. Poporul începuse a se ridica. Materialismul veacului anterior îi popularizase concepțiile. Idealismul viitorului trebuia să țină seama de acest simț comun. Și într-adevăr, eclecticismul lui Cousin cochetază cu teoria unei toleranțe împăciuitoare, care din păcate cîteodată nu displace burghezului mijlociu. Afară de aceasta, intuiționismul lui Cousin ca și acel al lui Bergson permit să ne declarăm, fără primejdie, în favoarea realității lumii exterioare, combătînd deci teoria grandomană a universului iluzie a simțurilor

---

<sup>1</sup> Bergson : *La pensée et le mouvement*, p. 202.

noastre abuzate. Acea „*rațiune spontană*“ pe care Cousin o identifică cu bunul simț, cu simțul comun, acea „*raison*“ fără pronume posesiv, așa cum o întrebuințează limbajul curent, aparține tuturor oamenilor. Este, cum spune Cousin, „*universală*“ și deci „*impersonală*“. Impersonalitatea rațiunii spontane este poate cea mai originală idee a lui Cousin (deși, bineînțeles, perfect falsă). Și este totodată cea mai abilă invenție pentru a flata un public din care Cousin ar fi voit să facă o masă de credincioși în jurul noului altar, concurent al bisericii catolice însăși.

Este încă o dată interesant să regăsim și această stranie idee de „*rațiune impersonală*“ sub pana lui Bergson :

*„Totul se petrece ca și când un larg curent de conștiință ar fi pătruns materia, încărcat, ca orice conștiință, cu o mulțime enormă de virtualități ce se întrepătrund... Viața, adică conștiința lansată de-a lungul materiei... se orientează astfel, fie în sensul intuiției, fie în sensul inteligenței.“*<sup>1</sup>

E drept că la Bergson inteligența este impersonală și intuiția foarte personală, pe când la Cousin oarecum invers. Oarecum, căci și la Cousin rațiunea spontană, deși impersonală în sensul că e comună tuturor oamenilor pământului, sălășluiește totuși- „*în profunzimile conștiinței*“, „*în intimitatea conștiinței*“. Este exact „*le moi profond*“ al intuiției bergsoniene. Iar pe de altă parte, la Bergson conștiința pură este și ea impersonală, căci impulsunea ei primară care a fost „*un larg curent de conștiință*“, oarecum cosmică, a trebuit doar ulterior „*să se împartă între serii divergente de organism*“.<sup>2</sup>

Așadar : flatare a simțului comun — propovăduire a sintezei contrariilor, realism în teoria cunoașterii — filozofia lui Cousin cumpără, cu aceste mici sacrificii făpărnice făcute cerințelor filozofiei progresiste, dreptul de a se arunca într-un spiritualism fără frîu. Inamicul nr. 1 era materialismul. Grație celor câteva con-

<sup>1</sup> Bergson : *L'évolution créatrice*, p. 197.

<sup>2</sup> Ibidem.

cesii acordate unei filozofii sănătoase, noile table de legi ale lui Cousin pot face să creadă tineretul că ține pasul progresului. În realitate, reușește — cum spune Faguet — o „restaurație a dogmaticii“ cuprinzând toată etica și religia burgheză, minus miracolul. Și încă această excludere a supranaturalului era mult mai mult afirmată decât realizată; ca dovadă credința menținută în viața viitoare și judecata de apoi!

De altfel, faimosul „simț comun“ cu care se lăuda Cousin și prin care — cum spunea Faguet — „crezuse auzi vocea însăși a întregii umanități, nu era în fond decât starea de spirit a burgheziei mijlocii de la 1830. Cousin era filozoful clientelei lui Béranger.“<sup>1</sup>

Spuneam că o armă nouă adusă de filozofia posteroară materialismului francez din secolul al XVIII-lea a fost și exagerarea. Astfel, în timp ce oamenii de știință caută să reducă axiomele și postulatele la un număr cât mai mic cu putință, Cousin se complăce a le înmulți cu o satisfacție de colecționar. Ceva mai mult, în loc să se scuze pentru caracterul lor indemonstrabil, el prezintă această nedemonstrabilitate ca cel mai zdrobitor argument al adevărului și evidenței lor.

O asemenea abilă exagerare avea să dea roade. Toată filozofia franceză ulterioară va fi o criză profundă a ideii de adevăr, un val de antiintelektualism și o punere în dubiu, o critică a mecanismului științific. Desigur, o bună parte din savanți vor aborda acea atitudine materialistă și dialectică la care împing implacabil toate noile descoperiri ale științei.<sup>2</sup>

În tot cazul, este interesant de constatat cum eclecticismul, sistem în principiu plin de modestie și de banalitate cenușie, a fost unul din motoarele care au declanșat acea prețențioasă punere în dubiu a adevărului științei. Sînt efectele naturale ale exagerării. Caracterul excesiv dogmatic al filozofiei lui Cousin își

---

<sup>1</sup> Faguet : *Politiques et moralistes*, p. 277.

<sup>2</sup> Arătăm în alt capitol cum o serie de filozofi, îndeosebi Ribot și Janet, mențin patologia franceză pe o linie aproape strict și just materialistă. Afară de aceasta, pentru tot ce ține de tehnică, o atitudine sănătos materialistă este inevitabilă.



suscită propriul său contrariu : o trufașă neîncredere în valoarea științei. Este o descurajare distinsă, în așteptarea „distinselor desperări“, pe care le vor aduce în lume existențialiștii de mai târziu.

Aceasta, în ce privește perspectivele pe care eclecticismul școalei lui Cousin avea să le deschidă. Cît privește cauzele apariției sale, ele țin de nevoia generală a burgheziei de a reveni la spiritualism fără însă a recădea în solipsism.

Un minim de realism filozofic devenise inevitabil în noua Franță oxigenată de vîntul sănătos al materialismului secolului precedent. Așteptăm arme mai ascuțite — și aceste arme vor veni curînd sub forma unei imense cruciade împotriva științei și apoi a inteligenței însăși — în așteptare, însă, arma cea mai potrivită a fost acest spiritualism altoit pe un prudent eclecticism, doctrină care avea să facă trecerea ușoară pînă dincolo chiar de bergsonismul de mai târziu. Aceasta este adevărata interpretare a filozofiei lui Cousin, iar nu aceea pe care o dă Taine. Iată ce spune el :

*„Două filozofii principale subsistă azi în Franța... una pentru uzul literaților, cealaltă pentru uzul învățaților ; prima se cheamă la noi spiritualism, cealaltă pozitivism.“*<sup>1</sup>

Ele diferă, după Taine, prin concepția lor asupra cauzalității, deși ambele au o idee comună, anume că pricinile fenomenelor se găsesc dincolo de fenomene, ca ceva distinct, iar nu inerente fenomenelor, așa cum ar socoate o sănătoasă filozofie materialistă. Deosebirea dintre spiritualiști și pozitiviști e că primii fac din cauze un fel de „ființe asemănătoare forței interioare pe care o simțim în noi și o numim voință“, ființe „invizibile, intangibile, incorporale“, pe cînd pozitiviștii văd în cauză „niște lucruri situate dincolo de noi și inaccesibile inteligenței umane ; despre ele nu putem deci afirma nici nega nimic“. „Spiritualiștii aruncă, relegă cauzele afară din lucruri ; pozitiviștii le zvîrlă afară din știință.“<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Taine : *Les philosophes classiques du XIX-ème siècle*, p. VI.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. VII, 296.

Același Taine, spirit conservator și chiar reacționar în politică, crede că filozofia secolului al XIX-lea și chiar idealismul sînt o reacțiune contra criticismului revoluționar al secolului al XVIII-lea. <sup>1</sup>

„*Spiritul veacului al XVIII-lea a avut ca fond neîncrederea și ca operă, critica. Marea sforțare era să nu fie păcălit. Toate opiniile umane jură puse la control, opinii sacre și profane, utile sau primejdioase, pentru ca la urmă să se zărirle încolo tot ce nu fusese dovedit. Nu se mai credea în inimă, ci în analiză; în locul sentimentelor: raționamentul.*” <sup>2</sup> Dar „*marile înclinații publice sînt trecătoare.*

*Fiindcă sînt vaste, ele se satisfac; și fiindcă se satisfac, ele se sfîrșesc... Spre 1810, ultima ondulație se oprește... Prea marile mulțumiri se prefac în dezgust; victoria naște revolta. Oamenii secolului al XVIII-lea ...găsiseră plăcere în a ruina o clădire proastă; clădirea o dată ruinată, lumea fu consternată să nu mai vadă în jur decît ruini.*” <sup>3</sup>

„*Crescuți în îndoială*”, urmașii vrură să creadă.

Explicația aceasta a apariției eclecticismului spiritualist al școlii lui Cousin este vechea explicație simplistă a plictisirii cu o modă și a dorinței de a trece la moda opusă. În realitate, lucrurile sînt mai complexe.

Această mișcare filozofică reflectă o anumită fază a luptei de clasă a burgheziei. Faza revoluționară în secolul al XVIII-lea, instalarea la putere și conservatismul inerent în secolul al XIX-lea. Această filozofie antirevoluționară are și bogate efecte, anume: un larg curent filozofic, al cărui scop a fost descurajarea celor ce credeau în știință, ceea ce desigur înlesnea o reîntoarcere la fideism. Acest curent, așa cum a lucrat, cu inteligență, ingeniozitate, competență și originalitate, a reunit cele mai strălucite spirite ale Franței: Boutroux, Poincaré, Dunan, Duhem, Meyerson, Le Roy, Renouvier, Durkheim, Hamelin, Bergson.

Spiritualismul lor nu a fost un spiritualism oarecare, ci unul propriu francez, cerut, comandat în con-

---

<sup>1</sup> cf. Taine, ibidem, p. VII, 296.

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Ibidem.

ținutul și metodele sale și îngreunat în sarcini, de succesele repurtate în veacul precedent de pleiada filozofilor materialști din țara revoluției de la 1789.



Opinia filozofică îl declară pe Emile Boutroux anti-raționalist și antiintelectualist (poate cam pe nedrept, de altfel), precum și (de data aceasta cu perfectă dreptate) spiritualist și aproape fideist.

În gnoseologie el este, în felul lui, oarecum realist, căci toată teoria lui a contingenței, a imperfecției și fragilității legilor naturale se bazează pe faptul că lucrurile sînt o realitate distinctă de spiritul care le gîndește, căci tocmai neconcordanța dintre lucruri și neprezentarea lor în mintea noastră este cusurul cel mare pe care îl reproșează el naturii (și spiritului, de altfel). Puternică fusese influența gîndirii naturalștiilor secolului al XVIII-lea asupra filozofiei franceze! În ciuda angajamentelor ei idealiste și spiritualiste, această filozofie franceză totuși n-a mai îndrăznit niciodată să adopte atitudini net solipsiste de gen „*Esse est percipi*“. La Boutroux ținta atacurilor va fi acea credință neclintită în știință pe care o are adevăratul învățat și filozof materialist. Legile, va spune Boutroux, sînt schimbătoare, ca tot ce e în lume. Lucrurile reale „*au în ele un fond de viață și de schimbare care nu se epuizează niciodată*“. „*Legile sînt albia pe care curge torentul faptelor; ele au săpat-o, deși tot ele o vor urma*.“

„*Tot ce trăiește, și poate chiar tot ce e real, pare incompatibil prin esență cu exactitatea, unitatea, imutabilitatea unei formule*.“<sup>1</sup> Boutroux distinge între necesitate și determinism. Necesitatea „*exprimă imposibilitatea ca un lucru să fie altfel decît este. Determinismul reprezintă ansamblul condițiunilor care fac ca un fenomen să trebuiască să fie așa cum e*“. Dar producerea acestor condiții nu are nimic necesar. De aci concluzia: „*Sau necesitate fără determinism, sau de-*

---

<sup>1</sup> Boutroux: *De la contingence des lois de la nature*, p. 122.

*terminism fără necesitate. Aici e dilema.*"<sup>1</sup> Legile sînt de trei ori contingente. Contingente prin neacordul uneia cu alta ; contingente prin neconcordanța lor cu realitatea exprimată ; contingente în fine în ele înșile, fiecare față de ea însăși, schimbătoare de-a lungul istoriei.

Desigur, materialismul dialectic e primul care a arătat că natura se află într-o perpetuă devenire. Dar acest adevăr, în sistemul lui Boutroux, este exagerat pînă la caricatură. Într-aita, încît autorul însuși simte nevoia să mai atenueze. El face științei grația să-i acorde că legile-s totuși „*compromisul cel mai puțin defectuos*“, că unele „*contingențe, unele artificii pot fi admise dacă ele reușesc*“<sup>2</sup>. „*Nu putem spune — conchide el magnanim — că matematicile sînt ceva pur convențional, un simplu joc al spiritului*“, și este „*fapt că ele se aplică realității*“. Cu alte cuvinte, natura își dă, cît poate și ea, osteneala să se potrivească cu construcțiile spiritului nostru : „*corpurile, în fond, se aseamănă deja cu noi*“<sup>3</sup>. Cu alte cuvinte, nu spiritul caută să reflecteze materia, ci aceasta rîvnește și se căznește oarecum să semene cu sufletul omului : „*trebuie desigur să existe acolo, în fundul lucrurilor, dacă nu chiar o inteligență asemănătoare cu inteligența omenească, cel puțin însușiri, predispoziții care să aibă oarecum analogie cu inteligența*“. Sîntem în plin hilemorfism. Și totuși, din cînd în cînd, furat parcă de adevăr, îl vedem pe Boutroux proferînd remarci care-s aproape moniste, și nu spiritualist moniste, ci oarecum neutre ; un fel de spinozism : „*Poate că nici nu există materie cu adevărat brută, iar ceea ce constituie ființa materiei este poate în comunicație cu ceea ce constituie ființa spiritului*“.<sup>4</sup> Dar aceste scăpări sînt rare.

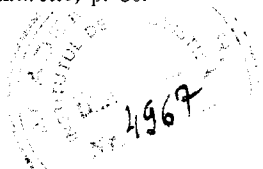
Imediat superioritatea spiritului asupra materiei își ia revanșa : „*materia pusă în mișcare pare a nu fi alt-ceva decît vehiculul unor calități superioare*“ (autorul subliniază). Iar obsesia dezordinii e așa de mare, încît

<sup>1</sup> Boutroux : *L'idée de loi naturelle*, p. 60.

<sup>2</sup> Boutroux : *L'idée de loi naturelle*, p. 137.

<sup>3</sup> Boutroux : *L'idée de loi naturelle*, p. 50.

<sup>4</sup> Ibidem, p. 143.



chiar în fața ordinii Boutroux vede o întâmplătoare, o capricioasă oprire a dezordinii : „Să presupunem — scrie el — că lucrurile, deși ar putea prea bine să se schimbe, totuși nu se schimbă. Raporturile rămân invariabile, dar aceasta nu înseamnă că necesitatea domnește realmente“.<sup>1</sup>

Cu alte cuvinte, printr-un capriciu al hazardului legea funcționează fără pană. Dar este în întregime meritul acestui hazard, care momentan imită domnia necesității. Arthur Hannequin în al său *Essai critique sur l'hypothèse des atomes* a vrut, într-un domeniu mai restrâns și intrând mai adânc în amănunte de fapte și în considerații tehnice, să încerce o operă analogă aceleia a lui Boutroux<sup>2</sup>.

Un atac cam de același soi dă subtilul filozof Meyerson, în faimoasa sa *Identité et réalité*. El distinge legitatea și cauzalitatea. Prima constată regularități : cealaltă vrea să le explice. Dar a explica în mod causal, crede Meyerson, înseamnă a identifica. Și dacă realitatea refuză să se supună acestei concepții eleatice, vinovat nu este eleatismul, ci realitatea !

Dar în toată această mișcare filozofică de discreditare și minimalizare a științei, figura cea mai prestigioasă e Henri Poincaré. În cele patru ale sale celebre lucrări<sup>3</sup> el caută să demonstreze caracterul convențional și construit al științei. Legile, axiomele sînt în bună măsură o construcție a spiritului nostru. Știința e o „*limbă bine făcută*“. Spațiul euclidian nu este adevărat, ci doar cel mai „*comod*“ pentru succesele noastre în practica fizică și în gîndirea matematică. Avem aci un pragmatism unit cu un oportunism involuntar<sup>4</sup>. „*Afirmația că Pămîntul se învîrtește n-are nici un sens, de vreme ce nici o experiență nu permite s-o verificăm. . . sau, dacă vrei, ambele afirmații : Pămîntul se învîrtește și este mai comod să presupunem că pămîntul se învîrtește au exact*

<sup>1</sup> Boutroux : *De la contingence des lois de la nature*, p. 64.

<sup>2</sup> cf. Parodi, op. cit., p. 205.

<sup>3</sup> cf. *La Science et l'hypothèse* (1902), *La valeur de la science* (1905), *Science et méthode* (1909), *Dernière pensée* (1913).

<sup>4</sup> Poincaré : *Valeur de la Science*, p. 58.

*același singur înțeles.*"<sup>1</sup> Totuși, corectează el, principiile științei, deși convenționale, nu-s arbitrare, ci biologicește necesare, și instinctiv convenabile; ele sînt *cuceriri ale rasei. Selecția naturală a trebuit să aducă aceste cuceriri cu atît mai iute cu cît ele erau mai necesare*"<sup>2</sup>. Căci dacă s-ar naște pe planeta noastră niște ființe construite astfel încît spațiul să fie cu patru dimensiuni, „*nu-i de loc sigur — zice Poincaré — că asemenea făpturi... să poată trăi și lupta cu miile de primejdii care le-ar da asalt*"<sup>3</sup>. Prin toate acestea, după cum a arătat Lenin în celebra sa carte *Materialism și empiriocriticism*, Poincaré se numără evident printre empiriocriticiști.

Acest biologism pragmatist este totuși relativ rezonabil în comparație cu „nominalismul“ unor Duhem sau Le Roy. După Duhem, o teorie fizică nu este o explicare, „*ci doar o reprezentare a faptelor cu ajutorul unui sistem de principii care nu pretind nicidecum să enunțe relații veritabile între proprietăți reale ale lucrurilor*“ și care, prin urmare, „*pot fi formulate într-un mod arbitrar*“<sup>4</sup>.

Nominalismul pur îl găsim la fostul matematician Le Roy, deveni propagandist al operei bergsoniene. După el, „*savantul, el singur, fabrică ordinea și determinismul pe care își închipuie că le-a găsit în lucruri*“<sup>5</sup>. „*Calcululele noastre nu-s adevărate în înțelesul propriu al cuvîntului, ci doar eficace. Succesul lor este reușita nu atît a științei cît a acțiunii noastre.*“ „*Măsurătorile noastre sînt de un arbitrar absolut*“<sup>6</sup>, iar teoriile generale niște „*jocuri pur formale de scripte fără semnificație intrinsecă*“<sup>7</sup>.

În concluzie, această largă mișcare filozofică franceză de minimalizare a puterii științei, acest curent

<sup>1</sup> Poincaré : *Science et hypothèse*, p. 141.

<sup>2</sup> Poincaré : *Science et méthode*, p. 107.

<sup>3</sup> Poincaré : *Science et méthode*, p. 119, 120.

<sup>4</sup> Dr. Cuvillier : *Manuel de philosophie*, II, p. 530; Duhem : *La théorie physique*, p. 26, 27.

<sup>5</sup> Le Roy : *Science et philosophie*, în *Revue de métaphysique et de morale*, 1899, sept., p. 513.

<sup>6</sup> Ibidem, p. 517.

<sup>7</sup> Ibidem, p. 550.

care duce cînd la scepticism și cînd la o optimistă revanșă prin azvîrlire în brațele unei metafizici euforic și trufaș idealiste — acest curent antiintelectualist care domină întreaga gîndire franceză în cea de a doua jumătate a veacului trecut și primii ani ai celui următor, a fost consecința și reacțiunea față de două mari succese ale filozofiei progresiste: materialismul francez din veacul al XVIII-lea și prestigiul crescînd al marxismului, cu toată conspirația tăcerii ce se urzea în jurul filozofiei materialist-dialectice. Aceste două forțe îngreunau o revenire beată la kantism sau berkeleyism. Devenea mereu mai jenant să se afirme că lumea externă e o născocire a subiectivității noastre. Atunci s-au adoptat tactici noi. S-a trecut la excesul invers. De unde pînă atunci spiritul fabrica universul exterior și puterea lui era nemărginită, se va descoperi că dimpotrivă puterile lui, chiar sub forma cea mai înaltă a științei, sînt mai rău decît mărginite, sînt vecine cu infirmitatea. De aci cruciada împotriva legității, determinismului, regularității fenomenelor, într-un cuvînt împotriva respectului nutrit pînă atunci pentru știință în genere. Acest curent avea să culmineze în bergsonism, care contestă nu numai științei, dar însăși inteligenței, capacitatea de a înțelege adevărul și realitatea. Misiunea burgheziei ajunsă în faza ei de apogeu și început de decadență, misiunea ei de a pune un vâl pe ochii oamenilor, găsește astfel în Franța o stratagemă și mai radicală. Ea va contesta acestor ochi însăși facultatea de a vedea.

★

În sfîrșit apare Bergson. Iată cum caracterizează Georges Politzer cu verva sa tăioasă și caustică împrejurările istorice în care s-a născut bergsonismul.

*„Materialismul luptase în veacul al XVIII-lea contra oricărui sistem ideologic și sentimental destinat a distraje majoritatea oamenilor de la tot ce e real, astfel ca minoritatea să poată profita și de acest real și de acei distrași de la el. Născut din nevoia de întoarcere la ce există și din nevoia de viață, materia-*

*lismul a trezit în om voința de concret și de trăire. O asemenea voință nu-și poate primi orînduirea decît de la materialismul dialectic ; o asemenea voință era totuși destul de tare ca să poată împinge nițel înapoi forma clasică a șantajului cu paradisul.“*

Ceea ce îi trebuia atunci burgheziei, era un șantaj în numele concretului și al „Vieții“. Tactica era să slujească voinței de a trăi pentru a duce mai bine pe oameni la moarte.

*„Filozofii burghezi se reped atunci la „Viață“, pe care o prefac în temă. Între timp Nietzsche scapă prilejul cel bun. Deși profund idealist, el comite greșeala să dea vieții un sens totuși încă omenesc. El amuza, în fond, burghezia, dar învățătura lui nu era cea scamatorie de vrăjire populară de care burghezia avea nevoie. Cît despre Guyau, acesta era atît de nerod și contrastul era atît de mare între temperamentul lui și „Viața“ (cîntată de el), încît era mai bine să nu se vorbească despre asta. Nu. Trebuia o filozofie care, fără a sforăi ca Nietzsche, să se potrivească exact cu cinismul burgheziei. Așa precum Bismarck din socialism fabricase un „socialism de stat“, tot astfel trebuia fabricat un „concret de stat“, și un „vital de stat“. Iar H. Bergson pricepu prea bine asta.*

*Era vorba în fond de o sarcină atît de josnică, încît preoții înșiși nu se simțeau în stare s-o facă. La drept vorbind, trebuia unul din acei căței de circ, dresați și imponponați, cum sînt intelectualii burghezi. Și alesul fu domnul Bergson. El își luă sarcina să picteze, să văpsească în „concret“ și în „elan vital“ antereele popilor și redingotele miniștrilor. . . El nu va vorbi de valea plîngerii, ci de „necesitățile acțiunii“ ; nu ne va spune să fugim de lume, ci să întoarcem spatele exigențelor vieții pentru a ne resezisa ca „pură energie creatoare“ ; nu pomenește de Sfîntul Duh, dar ne vorbește de suflul vieții ; nu plînge pe copilul Isus, dar se prăpădește de extaz în fața ger-*



*menului de viață ; nu vorbește de grația divină, dar ne va vorbi despre transele intuiției.*"<sup>1</sup>

Cu toată forma sa acerbă, este destul de justă această caracterizare a filozofiei bergsoniene. Dar Politzer nu o adâncește suficient. Se mărginește la un singur aspect al ei, și nu la cel mai important, ba poate chiar la cel mai puțin important. Politzer numește doctrina aceasta „o făgăduială neținută”<sup>2</sup>. Bergson promisese că va trata concretul. În realitate, el s-a mărginit „să simuleze emoția pe care am avea-o în fața concretului și a vieții”<sup>3</sup>. El rămas credincios „procedeeleor” psihologiei clasice, și înlăuntrul ei „și-a făcut o specialitate din a visa la concret. A elaborat atunci o doctrină a concretului pentru uzul celor ce stau în abstracție”<sup>4</sup>. A ales o serie de abstracții, de noțiuni designînd concretul, ca : durată intimă, subiectivitate trăită, eu profund, continuitate heterogenă, heterogeneitate pură, evoluție creatoare etc. „Puțin îi pasă de conținuturile psihologice, pe care le consideră dintr-un punct de vedere formal, ca reprezentante ale unei categorii clasificatoare. . . Datele imediate ale conștiinței sînt și ele formale . . . nu privesc decît felul general în care trebuie să înțelegem viața sufletească și nicidecum conținutul bine determinat al acestei vieți.”<sup>5</sup> Este o simplă „animare a abstractului”<sup>6</sup>, „înlocuirea unei mitologii cu o altă mitologie”<sup>7</sup>. În scurt : „D-l Bergson nu a dat decît ritualul concretului și al vieții, partitura unui ansamblu orchestral de ceremonii simbolice”<sup>8</sup>.

Este desigur adevăr în această descoperire a lui Politzer. Dar obsedat de ea, Politzer neglijează alte aspecte greșite ale aceleiași filozofii. Acest „concret” de care vorbește el are multe, foarte multe înfățișări.

---

<sup>1</sup> Georges Politzer : *Le bergsonisme, une mystification philosophique*, p. 103—104.

<sup>2</sup> Op. cit., p. 99.

<sup>3</sup> Op. cit., p. 13.

<sup>4</sup> Op. cit., p. 52.

<sup>5</sup> Op. cit., p. 18.

<sup>6</sup> Op. cit., p. 44.

<sup>7</sup> Op. cit., p. 41.

<sup>8</sup> Op. cit., p. 105.

Pe toate le-a știut exploata vrăjitorul. Și fiecare și-a produs lovitura sa eficace. Acest concret, acest „trăit“, pe care îl reclama opinia publică a vremii, nu înseamnă numai „drama omenească“ pe care Politzer o cere descrisă de psihologi. Concretul acesta („*qui fait bien*“, care arată frumos-expresia e tot a lui Politzer), are multe laturi: este dinamismul opus mecanicismului, este mutaționismul opus fixismului, este activismul opus eleatismului, este lucrul „făcându-se“ opus lucrului „gata făcut“, este devenirea, evoluția, saltul calitativ; apoi este realismul gnoseologic (lumea e așa cum o vedem), este relaționismul dialectic (un lucru e real prin multele sale legături cu celelalte lucruri), este alianța dintre teorie și practică, este coeficientul de întâmplare inserată în dura necesitate, și multe altele. Pe toate le-a exploatat Bergson.

A profitat de favoarea de care se bucura în public cutare atitudine, pentru ca el s-o adopte și pentru ca apoi s-o nimicească: *fie prin exagerare, fie prin denaturare*. Nu fiindcă a „*visat pe tema concretului*“, ci pentru că n-a lăsat nespeculată nici una din pozițiile filozofiei concrete pe care materialismul dialectic le impusese; pentru această harnică vigilență, bergsonismul s-a bucurat de o vogă enormă, ba poate chiar unică, în istoria filozofiei. Lucrarea sa, prima sa lucrare: *Essai sur les données immédiates de la conscience*, simplă teză de doctorat, a fost pentru lumea burgheză „subțire“ ca nașterea unei noi Evanghelii. Elie Halévy spune despre această carte: „*Nous l'avons tous un peu sù par coeur*“, adică, noi, generația de învățați din acea vreme, toți, filozofi, istorici, legiști, literatori, toți „*am cam știut-o pe din afară*“, această carte profund mulțumitoare și înviorătoare.

Iată pe scurt, și din același punct de vedere al „mistificării“, iată, în rezumat, munca lui Bergson:

El combate mecanicismul. Mereu se plinge de „*le mécanique plaqué sur le vivant*“. (Mecanicul altoit pe viu.) Cu aceste noțiuni definește hazardul și tot cu ele comicul. Dar dinamismul pe care îl propune el

este acel elan vital care, privit biologic, este misticism vitalist, iar psihologic devine misticism pur și simplu, transa intuiționistă a unui inspirat.

Bergson critica artificialitatea clasicelor „stări suflatești”, cărora le opune acțiunea. Dar ce folos, căci „exigențele acțiunii” sînt marele vinovat pentru care, pe mișcătorul val al realității, actele noastre decupează lucruri statice, opriri, imobilități și simultaneități, după logica moartă a solidelor. Adevăratul antidot al eleatismului este nu acțiunea, ci trăirea intimă, caldă intuiție a eului profund și care, în fond, examinat atent, este de aceeași ființă cu cel mai pur eleatism.<sup>1</sup>

Căci acea inefabilă cunoaștere a realului, a unui real făcut din curgere continuă, din durată neîntreruptă, unde trecutul, tot, este de drept mereu „aplicat pe clipa prezentă”, orientîndu-se către un viitor pe care nici o soluție de continuitate nu-l taie de prezent — această intuiție care „desființează” deosebirea dintre „subiect și obiect” seamănă foarte mult cu „eternul acum”, cu acel „ewiges Nun” al extazului mistic. Astfel, prin abilitatea procedeu al exagerării, „le mouvant” „mișcătorul” duce la pur eleatism încremenit.

O altă manifestare tipică a unei filozofii sănătoase și concrete este oroarea de finalism. Bergson va pune stăpînire și pe această poziție a adversarului. El va repudia finalitatea externă, adică aceea cu scop exterior acțiunii. De asemeni va respinge și subterfugiul lui Kant, teoria unei finalități interne. Căci, spune Bergson, „finalitatea este externă sau nu este de loc”<sup>2</sup>. Și, ca de obicei, va face exces de zel : trebuie, zice el, „să depășim și mecanicismul, și finalismul”, situînd scopul, finalitatea, la originea evoluției și nu la termenul ei, la începutul și nu la sfîrșitul acesteia. Finalitatea consistă „dintr-o identitate de impulsie și nicidecum într-o aspirație comună”. Zadarnic am vrea să asigurăm vieții un scop, în sensul uman al cuvîntului. A vorbi de un scop înseamnă a ne gîndi la un

---

<sup>1</sup> Eleatismul este filozofia fixistă, imuabilă, a lui Zenon.

<sup>2</sup> *L'évolution créatrice*, p. 42.

model preexistent, căruia îi rămîne doar să se realizeze... Dar aici avem ceva mai mult și ceva mai bun decît un plan care se împlinește. Un plan este un termen pe care îl asigurăm unei lucrări; el încuie viitorul căruia îi desenează conturul. În fața evoluției vieții însă, dimpotrivă, porțile viitorului rămîn larg deschise.

În felul acesta cădem într-o ursită mistică, amestec de fatum antic și de armonie prestabilită de tip Leibniz.

Bergson afectează o mare solitudine pentru alianța dintre practică și teorie, dintre adevăr și utilitate. El scrie o lungă prefață manualului de „pragmatism“ al lui James. Apoi în repetate rînduri vorbește de „*homo faber*“, anterior lui „*homo sapiens*“. De asemenea, el spune că pe cînd instinctul e fabricant de organe, inteligența e constructoare de unelte. Inteligența este mijlocul — cum zice el — „*de se tirer d'affaire*“, de a o scoate la capăt, de a ieși din încurcătură. Dar inteligența nu ajută adevărului, ci din contra îi dăunează, îl maschează și-l denaturează. Inteligența, spune Bergson, se caracterizează printr-o remarcabilă „*inaptitudine de a înțelege viața*“. Numai prin intuiție cunoaștem adevărul, adevărata realitate. Ca să ajungem la intuiție, prima condiție este „*să ne dezinteresăm*“ de exigențele practicii. Astfel, departe de a coopera, adevărul și interesul, realul și practica își întorc sistematic spatele. Din nou lumea aparține sfinților fără trup, sustrași „*erorilor*“ materiei.

Același procedeu de păcălire îl folosește Bergson și în teoria cunoașterii. El va trîmbița, pentru captarea favoarei publicului, că este realist, că socoate că lumea e așa precum o vedem, noi și „*simțul comun*“. Dar demonstrația lui, dacă e originală și ingenioasă, mai e și falsă și, mai cu seamă, foarte profitabilă scopurilor sale idealiste. Este absurd — zicea el — să facem, cum vor idealistii, ca existența întregii lumi exterioare să depîndă de corpul meu, care nu-i și el decît o parte din lumea externă. Ar însemna că acest fragment să reflecteze întregul, deci ca „*totul să fie*

egal cu partea" <sup>1</sup>. Deosebirea între corpul meu și lucrurile inanimate este că acestea din urmă stau în legătură cu tot universul, pe când corpul meu operează o selecție și nu se lasă afectat decât de ce conține intereselor sale. „Percepția mea — spune Bergson — desenează în ansamblul lucrurilor ceea ce interesează acțiunea mea posibilă asupra lor“; „tot restul îmi scapă“. Dar acest „tot restul“ „este totuși de aceeași natură cu ceea ce percep eu“.

Găsim aci o idee interesantă, pe care o semnalase Lenin, anume că lucrurile din lumea anorganică reacționează unul față de altul într-un chip care seamănă cu senzația. Avem, chiar, aici, și o confirmare a caracterului monist al realității. De asemeni găsim în gnoseologia lui Bergson o altă idee dialectic înrudită, anume că realitatea unui lucru consistă și din ansamblul de relații pe care le are cu celelalte lucruri.

Dar, după aceste concesii acordate unei filozofii sănătoase, vine inevitabilul salt în idealism. Căci ce sînt toate acele „lucruri“ ce compun universul? Toate, inclusiv trupul meu, inclusiv creierul meu, sînt: *imagini!* Lumea e compusă din imagini pe care — zice Bergson — le vom înțelege „în sensul cel mai vag pe care-l poate lua acest cuvînt“. „Universul e deci un ansamblu de imagini.“ „Orice realitate are o înrudire, o analogie, în sfîrșit un raport cu conștiința. Aceasta o concedăm idealismului, prin aceea chiar că numim lucrurile imagini. Nici o doctrină filozofică consecventă cu ea însăși nu poate ocoli o asemenea concluzie.“ <sup>2</sup> Iată-ne deci în plin idealism. Idealism monist, căci materia nu-i decât viață și spiritualitate degradată. Viața, pe care o traversează totdeauna un „larg curent de conștiință“, „viața e mișcare, iar materialitatea e mișcarea inversă“; materia e „gestul creator care se desface“ <sup>3</sup>. „Este una și aceeași inversare a uneia și aceleiași mișcări care creează totodată și intelectualitatea spiritului și materialitatea

<sup>1</sup> *L'énergie spirituelle*, p. 209.

<sup>2</sup> *Matière et mémoire*, p. 256.

<sup>3</sup> *L'évolution créatrice*, p. 262—271.

lucrurilor" <sup>1</sup>. Cu alte cuvinte inteligența e tot o degradare, ca și materia, provenită din aceeași cauză: oprirea, întreruperea și întoarcerea din drum a spiritului pur. Căci „*dialectica e o destindere, o descordare a intuiției*” <sup>2</sup>.

Cum oare nu s-a observat încă niciodată că această curioasă concepție idealistă, spiritualistă și monistă, care a uimit pe admiratorii lui Bergson nu este decît bătrîna teorie spiritualistă a lui Fichte? Aceeași exprimare a numenilor, cu rămînerea, drept singură realitate: eul. Iar non-eul nu-i decît un fel de epifenomen, un accident, adică rezultatul „*opririlor*” și „*șocurilor*” (*Anstösse*), pe care eul le suferă în desfășurarea lui. Este cel mai exasperat idealism subiectiv. Și este exact teoria cosmologică a lui Bergson, pe care el singur o numea „*o psihologie întoarsă pe dos*” (*une psychologie retournée*). <sup>3</sup>

Materia și tot ce e spațial este, după el, „*o diminuare de realitate pozitivă*”; este „*pur și simplu suprimarea ordinii inverse*” (a spiritului); „*un sistem de negații, de absență, mai degrabă decît prezența unei realități adevărate*” <sup>4</sup>.

Un alt aspect al gîndirii lui Bergson este felul lui de a defini psihismul. Politzer a observat că ori de cîte ori Bergson vrea să descrie concretul, recurge la entități abstracte, ca durata, calitatea, heterogeneitatea, continuitatea, progresul etc. Ce însă n-a observat Politzer e că Bergson *definește psihicul numai prin negațiuni*. Deși fusese vorba că materia este o degradare a elanului vital și a „*largului curent de conștiință*”, că ea e negația, totuși Bergson, fără voie, redă întîietate materiei definind spiritul prin tot ce nu e materie. Psihicul e tot ce nu e material. Sufletescul, după Bergson, e ceva nespațial. Sufletescul e de natură neenergetică. Principiul lui Mayer nu i se aplică. Sufletescul e inuzabil. Sufletescul e inanalizabil, indecompozabil. Dar mai ales — căci aceasta rezolvă

<sup>1</sup> *L'évolution créatrice*, p. 225.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 259.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 227.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 266.

toate greutățile — sufletul e inefabil, inexprimabil în cuvinte. Această ultimă și comodă particularitate ne scapă de orice obligație. Iar toată iscusita desfășurare de frumuseți literare și de cazuistică subtilă în care Bergson este neîntrecut nu are alt efect decît să ne pună pe cale de a găsi singuri acea intuiție magică prin care vom sezisa singuri, direct și numai pentru noi, inefabilul adevăr.

Bergson nu se sfiște a descrie ca pe o adevărată metodă de investigație științifică fazele magnetice prin care parvenim să ne punem în transele intuiției pure.

Iată metoda. Ea cuprinde, spune Lalande, trei etape: 1. adunare de materiale, după care 2. schimbare radicală de metodă. Vom încerca să facem sinteza acestor materiale nu prin concepte sau legi generale, ci printr-o *intuiție*... efort direct, actual și sui generis. 3. Apoi vom adopta a treia metodă, care constă mai cu seamă din folosirea de analogii... imagini, metafore... Dar dacă ne-am mărgini la o exprimare printr-o singură metaforă, am falsifica sensul... Este tocmai păcatul în care lesne cad spiritele mediocre și neexperimentate care se cred bergsonieni fiindcă repetă cîteva imagini create de Bergson. Bergson, dimpotrivă, cere să... multiplicăm simbolurile împrumutîndu-le din domenii cit mai diverse, ba chiar opuse, astfel ca ele să conveargă pentru a „*dirija conștiința asupra punctului precis unde este o intuiție de sezisat*“<sup>1</sup>. „*Alegînd imaginile cit mai disparate cu putință, vom împiedica astfel ca una din ele să uzurpe locul intuiției..., căci această imagine va fi gonită imediat de rivalele sale... Vom obișnui astfel conștiința cu o dispoziție particulară și bine determinată... Nu-i vom fi arătat nimic, ci doar o vom fi pus în atitudinea pe care trebuie s-o ia... pentru a ajunge, singură, la intuiție*“<sup>2</sup>. Trebuie să recunoaștem că o asemenea metodă, dacă metodă se poate numi, amintește mult „*me-*

---

<sup>1</sup> Bergson : *Introduction à la métaphysique*, p. 7 ; Lalande : *La psychologie et ses méthodes*, în *Traité de psychologie*, de Dumas, T. I, p. 21.

<sup>2</sup> Bergson : *Introduction à la métaphysique*, p. 8.

toda“ vânzătorului care „zăpăcește“ clientul sub un pop de propuneri, sărind de la una la alta și sfirșind prin a-l pune exact în dispoziția sufletească pentru a ajunge singur la... cumpărarea articolului. Originea burgheză a filozofiei bergsoniene nu se dezmente nici aici.

O altă idee, pe care avîntul mișcărilor progresiste o impunea în mod concret atenției, era aceea de libertate. Masele simțeau mereu mai tare nevoia de eliberare. Filozofia idealistă își va face deci o datorie să rezolve această problemă așa cum îi convenea, adică încînd-o în principii abstracte și în argumentări metafizice. Bergson, cum bine observă un istoric al filozofiei franceze, aci ca în toate, va încerca „*nu atît a rezolva problema, cît de a o topi*“<sup>1</sup> (*le faire évanouir*). Greșeala consistă, după Bergson, din aceea că toți cîți se ocupă de libertate, partizani și adversari, „*își reprezintă deliberațiunea sub forma unor oscilații în spațiu, pe cînd în fond ea consistă într-un progres dinamic, unde eul și chiar motivele însele sînt într-o continuă devenire, ca niște adevărate ființe vii*“<sup>2</sup>. Sau, încă și mai simplu: libertatea este „*raportul dintre eul concret și actul pe care-l îndeplinește*“<sup>3</sup>. Decît, „*acest raport este indefinisabil, tocmai pentru că sîntem liberi*“<sup>4</sup>. „*Putem să analizăm un lucru; nu putem analiza un progres*“<sup>5</sup>. Sîntem deci liberi atunci „*cînd actele noastre emană din întreaga noastră personalitate, cînd o exprimă pe aceasta*“<sup>6</sup>, și nu cînd exprimă ceva periferic și incidental. In scurt, conchide Politzer, „*sclavul va fi cu atît mai liber cu cît va fi mai sincer sclav, cu cît adică supunerea lui va fi mai profundă, mai din adîncul sufletului. Și nu propovăduind răscoala vom face propagandă pentru libertate, ci predicînd supușenia inte-*

<sup>1</sup> Parodi, op. cit., p. 268.

<sup>2</sup> *Evolution créatrice*, p. 139.

<sup>3</sup> Parodi, op. cit., p. 269.

<sup>4</sup> *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 128.

<sup>5</sup> *Evolution créatrice*, p. 167.

<sup>6</sup> Politzer, op. cit., p. 76.



*grală. Libertatea va domni cînd robii nu vor mai avea decît suflele de robi*<sup>1</sup>.

Spre sfîrșitul vieții, Bergson a scris o carte de morală, care oglindește și ea imperativele burgheziei. Ca de obicei, problema libertății este instalată în plină abstracție. Ar exista, pare-se, două soiuri de societate. Cea „închisă” — aceea pe care o cunoaștem cu toții — și una pe care Bergson o numește „societatea deschisă” și care, după toate probabilitățile, este o pură creație a închipuirii autorului. Societatea deschisă cuprinde toată umanitatea. Ea nu e ultima lărgire a societății închise (care, ea, are proprietatea de a-și împinge tot mai departe granițele). Societatea deschisă, din chiar clipa cînd se naște, se naște mondială. Și intrarea noastră într-însa se face printr-un salt brusc, direct și total. Părăsim lumea mecanizată a inteligenței și intrăm în eul profund unde găsim „societatea deschisă”, subită ca un miracol. E bine de înțeles că acolo, în profunzimile trăirii noastre intime, avem puține șanse să săvîrșim acte de libertate prea îngrijorătoare pentru ordinea actuală.

Bergson își termină manualul de morală schițînd fizionomia probabilă a zilei de mîine. Previziunea sa se bazează pe o lege pe care o numește „a dublei frenetizii”. Este încă o ocazie de a cocheta cu dialectica contrariilor. Contrariile se cheamă. Dar nu chiar așa ca în filozofia lui Hegel și încă mai puțin ca în aceea a lui Marx. Este ceva mult mai simplu: este străvechea idee că atunci cînd ne-am plictisit de un lucru sîntem foarte dispuși să-l dorim pe cel exact opus, apoi abuzăm în sens invers, redevenim doriți, tot atît de „frenetic”, al contrariului acestui contrariu, reîntorcîndu-ne deci la primul lucru părăsit, și așa mai departe, cu o imperturbabilă „frenetrie”. După cum vedem, nu-i vorba de o progresie dialectică creatoare și sintetică, ci de o pendulare în loc, o batere de apă în piuă. Din care însă autorul teoriei va deduce că oamenii, obosiți și blazați de excesul de viață bună pe care îl aduce dezvoltarea excesivă a tehnicii, vor

---

<sup>1</sup> Ibidem.

cădea naturalmente în plăcerea contrară, în dorul după o existență sobră, plină de cumpătare și — poate chiar — de privațiuni... (Iar concluzia aci este, ca la economistul Sismondi, o foarte idilică întoarcere la viața simplă, patriarhală; alimentarea lacto-vegetariană; reducerea vieții urbane și industriale, revenirea la natură, reducerea tehnicii industriale etc., etc.<sup>1</sup>

În aceste concluzii clar antiprogresiste se poate vedea veritabilul spirit al acestei filozofii care totuși, a cochetat cu o serie de principii progresiste.

★

În lucrarea colectivă *L'activité philosophique en France et aux Etats-Unis*, filozoful francez marxist Auguste Cornu, scrie un capitol asupra „bergsonismului și existențialismului din punctul de vedere al criticii marxiste“. După dînsul, filozofia burgheză ia trei forme succesive, reflectînd evoluția capitalismului. Prima e materialistă, se plasează în secolul al XVIII-lea și corespunde epocii ascendente a burgheziei; epocii dominante i-ar corespunde o filozofie pozitivistă, iar celei decadente una idealistă. În realitate, după cum am văzut, nu pozitivistă, ci irealistă este reacția gîndirii franceze încă de la începutul veacului și nu încetează nici un moment de a fi astfel. Cît despre pozitivism, el nu face școală, ci oarecum se preface, se inversează. Pozitivismul acceptase două idei: ideea evoluției (legea celor trei stări) și un mare respect pentru știință (idei aduse în fond de darwinism și de materialismul veacului trecut). Dar respectul pentru știință era jenant. De aceea el repede se preface într-o vastă punere la îndoială a valorii științei care — după cum am văzut — merge la o denigrare și chiar denegare a rațiunii, ba chiar, a inteligenței ca atare. Pozitivismul cade repede în idealism camuflat.

Bergson stă oarecum călare pe două epoci: pe epoca de culminare și pe aceea de decadență a burgheziei. Iată pentru ce, pe lîngă minimalizarea raționalului și inteligenței, el va arbora și o filozofie de

<sup>1</sup> cf. Bergson : *Les deux sources de la morale et de la religion*.

„trăirism“ intim, de evadare în profunzimile unei subiectivități incomunicabile și inefabile. Aceasta a fost fuga de lume și fuga de luptă pe care el, cu un talent literar special, a propus-o contemporanilor săi.

Așadar, Bergson stă doar cu un picior în epoca de declin a capitalismului. De aceea el nu îi este pe deplin corespunzător. Pentru această eră decadentă, pentru această epocă de dezagregare, era nevoie de altceva, de o filozofie care să simuleze lupta și să imite revoluția. Acesta va fi rostul existențialismului francez. Izvoarele lui germane sau daneze au fost doar izvoare.<sup>1</sup> Existențialismul francez și-a afirmat curînd o personalitate proprie. De altfel el răspunde la alte necesități decît cel german. Desigur, cum just remarcă Foulquié, ambele au fost produsul unei înfrîngeri : cea din 1918 pentru Heidegger, cea din 1940 pentru existențialiștii francezi. Dar „soluția“ pentru germani fusese nazismul, deci o filozofie care urmărea să cultive supușenia grandomană combinată cu o veșnică cădere în transă mistică, pe cînd soluția în Franța a fost lupta, rezistența, revoluția, demnitatea omului. Iată de ce existențialismul francez se va căzni din răspuseri să fie un umanism<sup>2</sup>. Apoi într-o țară că Franța, bunică a tuturor libertăților, orice filozofie care dorește favoarea publicului trebuie să dea o teorie multumitoare despre libertate. Am văzut cum filozofii anteriori, de la Cousin la Bergson, au aranjat această chestiune. Acum trebuia altceva, deși unealta avea să fie cam aceeași și anume : forțarea hiperbolică a sensului noțiunilor astfel încît să se ajungă la situația exact contrară.

---

<sup>1</sup> „Arborele genealogic al existențialismului are rădăcinile în Socrate, stoici ; în sfinții Augustin și Bernard ; la baza trunchiului : Pascal, mai sus Maine de Biran, și încă mai sus Kirkegaard ; apoi se desparte în două ramuri, una pe trunchiul creștin... Iaspers, Blondel, Bergson, Peguy, germanicii Landsberg, Scheler, Barth, derivația rusă : Berdiaev, Kestov, Soloviev, ajunge la Gabriel Marcel. Cealaltă ramură (ateistă) e mult mai scurtă ; ea derivă din Nietzsche și duce prin Heidegger la Sartre“ Mougin, *La sainte famille existentialiste* p. 169—170.

<sup>2</sup> Sartre : *L'existentialisme est un humanisme* ; Vezi și Knapa : *L'existentialisme n'est pas un humanisme*.

Așadar, evoluția suprastructurii ideologice n-a fost, cel puțin în Franța, întocmai aceea indicată de Cornu.

În perioada a treia, situația pentru burghezie devenise atât de disperată, încît trebuia chiar să se pactizeze cu adversarul. Sartre, pe lângă faptul că elaborează o doctrină mult mai coerentă, mai originală și mai bogată în idei decît deliranții săi precursori germanici, pe unele poziții vrea să coincidă cu justul punct de vedere al marxismului.

„*Idealismul contemporan* — spune Mougín<sup>1</sup> — *a trăit frumoase gîlcevi* (expresia aparține lui Alain) ; *ele permiteau să se creadă în enorma deosebire acolo unde nu era decît o funciară asemănare*“. „*Singurul lucru nou în această ceartă (care învrăjbește existențialism cu existențialism, idealism cu idealism, fals raționalism cu iraționalism) este că lupta împotriva materialismului inamic este acum o luptă fățișă. Pe vremea precedentei generații, idealistii puteau trata materialismul ca un corp străin față de filozofie, îi puteau aplica tratamentul tăcerii spunindu-l în paranteză.*“<sup>2</sup> *Generația idealistă actuală, aceea care dă tircoale în jurul existențialismului, tratează și ea materialismul ca pe un corp străin, dar un corp străin care a pătruns în organism și trebuie eliminat.*<sup>3</sup>

Iată de ce va fi nevoie de un „*terț partid*“ ; îl vor cere cu tărie toți și primul lui purtător de cuvînt va fi Brunschwig, în memorabila ședință a Societății Franceze de Filozofie din 4 decembrie 1937 consacrată „*Subiectivității și transcendenței*“. Toată suflarea idealisto-fideistă și fenomenologo-existențialistă va fi acolo, adunată în mobilizare generală. Filozofiile lui Wahl, Le Senne, Heidegger, Jaspers, Forest, Ber-

---

<sup>1</sup> Mougín : *La sainte famille existentialiste*, Paris, 1946. Acest titlu nu a fost dat de autor, ci de Kanapa, care a publicat, post-mortem, manuscrisele rămase de la Mougín ; acesta se gîdea să-și intituleze lucrarea (rămasă neterminată) „*Courte histoire de l'existentialisme*“.

<sup>2</sup> Expresie introdusă de fenomenologia lui Husserl și conștientînd din a ignora — fără a-i contesta existența — orice problemă jenantă.

<sup>3</sup> H. Mougín, op. cit., p. 18.

diaev, Kestov, Gabriel Marcel, Kirkegaard, vor fi prezente, analizate, împreunate.

Este interesant că doi filozofi materialişti francezi s-au întrebat, în epoca aceasta din preajma războiului, ce viitor aşteaptă mişcarea idealistă. Amîndoi au murit fără să ştie dacă profeţiile lor se vor realiza. Unul e Georges Politzer, celălalt Henri Mougín. Ambii înţeleseseră că bergsonismul, care adusesse mari servicii burgheziei, era de acum depăşit. Politzer întrevedea o filozofie de minciună brutală şi cinică „*care va linge carabinele*“, iar Mougín o revenire la fideism<sup>1</sup>.

Politzer cerea psihologiei să fie o ştiinţă a concretului şi a „*dramei*“. El introduce această idee nouă în filozofie. Psihologia a studiat pînă acum doar schema omenească, nu oamenii veritabili. Omul adevărat nu are stări sufleteşti, ci drame cotidiene. El se naşte, devine orfan, se căsătoreşte, asasinează, greşeşte etc. Pentru prima oară filozofia va fi un umanism atunci cînd problema ei fundamentală va fi *drama omenească*.<sup>2</sup>

Acest program, existenţialişti îl vor urma cu sfinţenie. Ideea de *dramă*, ideea eminentemente marxistă că „*omul se face, se făureşte pe el însuşi*“, că viaţa e luptă şi că fiecare din noi este produsul propriei sale opere, într-un cuvînt ideea existenţei concrete va fi calul de bătaie al acestei noi filozofii existenţialiste. Pînă şi ideea de progres o vom găsi aci, travestită în ideea de desperată depăşire. Nimic pe lume nu e satisfăcător — zic existenţialişti — totul e stupid şi absurd. De aceea avem datoria să refuzăm neîncetăţ totul, să căutăm fără preget şi „*să ne depăşim*“ cu o tristă turbare.

Principiul fundamental al existenţialismului este că existenţa vine înaintea esenţei. Întîi trăim, facem, îndeplinim anumite acte, şi, ca o consecinţă a acestora, devenim cutare sau cutare fel de om. Existenţa fabrică esenţa noastră, pe care o prelucrează neîncetat.

<sup>1</sup> cf. Politzer : *Le bergsonisme*, p. 108—109 şi Mougín : op. cit., p. 168.

<sup>2</sup> Vezi mai departe capitolele : *Tradiţiunile materialiste ale psihologiei franceze*.

În realitate, cum remarcă un comentator burghez al existențialismului, o asemenea schematizare este tare simplistă... Esența individuală (adică firea cuiva, caracterul, temperamentul de bază al cuiva) nu precede existența (nici nu-i urmează) ci îi este riguros contemporană. Esența nu e nimic dacă e ruptă de existență și invers existența nu e ceva decît prin esența pe care o actualizează. Între esență și existență nu poate fi deosebire fizică<sup>1</sup>. Este exact ce spun și materialiştiile dialectici: esența este ansamblul de însușiri stabile ale unui lucru, existența — sau fenomenul — exprimă însușiri individuale. Doar existențialiştiile vor să „înnobileze“ noțiunea de existență: ea va fi deci cu totul altceva decît *a fi*. O piatră *este*, dar *nu există*, adică există doar prin actul mental al cuiva. „*Existența nu e o stare, ci un act, însăși trecerea de la posibilitate la realitate*“. A exista înseamnă a deveni ceva. „*O bară de fier care se roșește sub foc... nu devine. Modificările materiei preexistă în cauzele lor.*“ Devenirea presupune alegeare; „*devenirea și existența veritabilă presupun libertate. Deci, existența este un privilegiu al omului*“.<sup>2</sup>

O dată dramatizat astfel, cuvîntul existență este supus la o serie întregă de interpretări nu mai puțin dramatizante. Astfel: a exista înseamnă a te schimba mereu. „*Existențialul care s-ar stabili în tipul care a vrut el să devină își va înțepeni ființa și va înceta de a mai exista... Pentru a exista, trebuie... să optăm fără încetare... Existența este în permanență transcendență, adică depășire; nu există decît prin libera realizare a unui plus de ființă (un plus-être).*“<sup>3</sup>

Existențialiştiile vor recunoaște desigur că sînt anumite situații pe care omul le primește fără a li se putea împotrivi: „*sînt frumos sau urît, fiu de muncitor sau de viță ilustră; plouă sau e cald... șapte contra cărora nu pot nimic. Dar sînt stăpîn pe atitudinea mea față de ele. Mă pot mîndri cu ele, sau mă pot revolta împo-*

---

<sup>1</sup> cf. Paul Foulquié: *L'existentialisme*, 1951, p. 56.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 41.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 41.

triva lor. Nu le-am ales. Dar aleg felul în care le consider".<sup>1</sup> Existențialiștii numesc asta a „asuma“ o situație.

„Pentru a înțelege cât de dramatică este viața pentru un existențialist, trebuie să amintim morala lui. Luați oricare altă morală: aceea a marilor filozofi greci, aceea a gânditorilor creștini, a ateilor veacului al XVIII-lea sau a agnosticilor secolului al XX-lea, toți admit un tip de om considerat ca un ideal către care e frumos, dacă nu obligatoriu, să tindem.

Dimpotrivă, existențialistul consecvent nu admite nici o normă: slobod fiecare să și-o facă pe a lui. Ce trebuie el să comită nu-i scris nicăierea. Singur și-o va născoci... Înaintează în viață ca într-o noapte fără stele, înconjurată de prăpăstii”.<sup>2</sup> El va ajunge să aleagă fără nici un principiu de alegere... de „a fi constrins la opțiuni ale cărei consecințe nu le putem vedea”.<sup>3</sup> Acesta este fundamentul „angoasei existențialiste”.<sup>4</sup>

O altă ocazie de dramatizare o găsesc existențialiștii când vorbesc de răspundere. „Responsabilitatea pe care existențialismul o face să apese pe om diferă esențialmente de ceea ce se înțelege de obicei prin acest cuvânt. Ai de dat socoteala în fața cuiva care judecă și sancționează: în fața lui Dumnezeu, în fața societății, în fața unui tine-însuți ideal. În filozofia existențialistă nu mai rămîne nimic din toate acestea. Rămîne doar că omul nu face ce vrea și totuși răspunde“ (Sartre, *Situations*, II, p. 27).

„Și nu-i oare cazul să fii speriat cînd știi că, atunci cînd alegi, legiștorezi pentru întreaga omenire de pe

---

<sup>1</sup> cf. Paul Foulquié, op. cit., p. 44.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 46—47.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 49. — „Nu putem împrejmuim marginile unui act; ceea ce facem nu se poate prevedea“. Simone de Beauvoir: *Le sang des autres*, p. 63.

<sup>4</sup> Ibidem, p. 49 — „Angoisse“ înseamnă un fel de spaimă sufocantă, o neliniște amestecată cu zăpăceală. Filozofii romîni „trăiriști“ au luat obiceiul să romînizeze pur și simplu cuvîntul francez, considerîndu-l ca un fel de termen special al filozofiei kirkegaardiene.

glob ?”<sup>1</sup> „Dacă omul — spun existențialiștii — nu este, ci se face, și, dacă făcându-se, el asumă responsabilitatea întregii specii; dacă nu există valori morale date a priori, dacă pentru fiecare caz trebuie să decidem singuri, fără nici un punct de sprijin, fără nici o călăuză — și totuși pentru toți, cum să nu ne simțim înspăimântați atunci când trebuie să acționăm? Fiecare din actele noastre pune în joc tîlcul lumii întregi și rostul omului în univers. Prin fiecare din aceste acte, chiar fără voia noastră, noi constituim o scară de valori universale. Și vreți să nu fim cuprinși de groază în fața unei răspunderi atît de întregi ?”<sup>2</sup>

Aceeași metodă o întilnim cînd se tratează problema libertății. „Libertatea nu-i un privilegiu al singurelor acte voluntare. Emoțiile și pasiunile mele depind și ele de ființa care sînt eu și-s și ele libere”<sup>3</sup>. Atunci cînd mor de frică, „frica mea e liberă; ea manifestă libertatea mea. Mi-am pus toată libertatea mea în această frică; m-am ales pe mine însumi fricos în cutare circumstanță voită de mine... În materie de libertate, nu există fenomene privilegiate”.<sup>4</sup> Cu drept cuvînt s-a putut spune — și remarca vine chiar din tabăra burgheză — că dacă, așa cum pretind existențialiștii, „totul în viața noastră psihică este libertate, aceasta echivalează cu a spune că nu există libertate de loc... Noi concepem actul liber ca eminentemente rațional; pentru el (pentru existențialist) actul e absurd, fără rațiune...

*E vorba deci, aci, nu de libertate, ci de spontaneitatea ființei viețuitoare”.*<sup>5</sup>

În același stil dramatic va fi tratată și problema realității lumii exterioare. Existențialiștii sînt fenomenişti. Nu admit numenele. Totul trebuie să treacă printr-o conștiință omenească. Totuși ei admit un fel de lucru în sine, pe care îl numesc... „în sinele lucrurilor”. Obiectele materiale pot apărea în două chi-

<sup>1</sup> Paul Foulquié, op. cit., p. 65.

<sup>2</sup> Sartre : *Mise au point*, în *Action*, 27 dec. 1944.

<sup>3</sup> P. Foulquié, op. cit., p. 62.

<sup>4</sup> Sartre : *Situations*, p. 520, 521.

<sup>5</sup> P. Foulquié, op. cit., p. 63.



puri : fie ca un ansamblu de funcțiuni, de utilități, de posibilități de întrebuințare (acesta e cazul cel mai frecvent) ; fie (și mult mai rar) ca rupte de legăturile lor funcționale : vom percepe un lucru *ca atare*, ca ceva care nu servește la nimic, ca ceva „opac“, „absurd“ și „de prisos“. În aceste excepționale momente — și tot cu concursul conștiinței — lucrurile capătă și ele o *existență* (privilegiu rezervat de obicei omului). Dar existența acestui „de prisos“ ne lasă în suflet un dezgust, o „greață“ (*nausée*), o înfricoșare, o anxietate. Sartre descrie această stare în cunoscuta sa carte *La nausée*.

În fond, sub acest tragism artificial se ascunde un fenomen destul de banal. Este percepția pură. Este ceea ce Janet numește „*atitudinea spectaculară*“. Uneori ea poate lua forme patologice. Cu drept cuvânt Garaudy vede în această „angoasă“ cunoscuta tulburare a acelor bolnavi care au pierdut „*funcția realului*“ și pentru care lumea exterioară este un obiect de „*dubiu mereu mirat*“.

Dar precum unii au vinul trist, iar alții vesel, aceste „percepții pure“ nu apar totdeauna și în mod obligatoriu ca ceva care dă greață (*nausée*). Dostoievski (aura premergătoare crizei de epilepsie la Muișkin) sau Rousseau (trezirea dintr-un leșin) descriu acest contact direct cu lucrurile lumii ca ceva euforic, de o încântătoare proșpețime. Dar această stare patologică, suportată în chip felurit de diferiți bolnavi, nu poate în nici un caz să reprezinte baza unei noi filozofii.

„Anxietatea“, frica nedeterminată, „greața“, care sînt puse la temelie speculației filozofice indică aspectul de marasm putred al societății capitaliste, care a generat-o sau în tot cazul al unei părți dintr-însa.

Pesimismul, spaima, tremurul (Schauern) început cu Schopenhauer și Kirkegaard și continuat cu Heidegger și existențialiștii francezi, indică agonia unui regim. Clasele muncitoare, prospere și sănătoase, în avîntul lor creator sînt pline de optimism și voio-

șie, de credința în progres, așa cum erau și burghezii progresiști înainte de 1789. Isteria ipohondrică, neurastenienă ucigătoare a claselor exploatatoare, blazate sau istovite prin vițiu și desfrâu, în stare premergătoare sinuciderii, nu pot reprezenta îndreptare ideologică pentru un viitor de creație și fecunditate. „Desperarea“ nu poate fi decît o filozofie a falimentului... Cu toate încercările sale de apropiere de o filozofie concretă, realistă și practică, existențialismul rămîne o contribuție literară și gratuită, străină cu totul maselor sănătoase, încercare de teoretizare metafizică a negativității și descompunerii claselor exploatatoare din țările capitalismului.

Existențialismul are o importanță deosebită de simptom în istoria ideologiei burgheze. Împreună cu teoria absurdului, a „angoasei“, a libertății de a-ți fi frică sau de a fi sclav, a „desperării distinse“, a depășirii de tine provenită din nemulțumire obligatorie în fața a tot și toate, a teoriei responsabilității față de univers — împreună cu toate aceste pesimiste doctrine, teoria „greții“ naturale în momentul dramatic cînd descoperim că ceva există... vine să încoroneze acest edificiu al luptei permanente și al descurajării reînnoite. Și nu-i o judecată de valoare, ci o judecată de... existență, a spune împreună cu Gaudy că existențialismul este o „literatură de gro-uri“.

Cu toate acestea ea a avut o calitate — din punctul de vedere al intereselor ei — pe care idealismele anterioare o avuseseră într-o mult mai mică măsură. Ea a căutat concretul. A reclamat lupta. A admis ateismul. A preaslăvit libertatea. A recunoscut în multe chestiuni dreptatea adversarului. Ba chiar a încercat uneori o colaborare cu acesta. Sartre a scris la *Lettres françaises*. În revista sa *Temps modernes* propune și comuniștilor ospitalitate în coloanele ei. Sartre spune: „Preocupările mele sînt vecine cu acelea ale comuniștilor, de vreme ce eu, ca și ei, sînt împotriva capitalismului, împotriva fascismului

și contra R.P.F.“<sup>1</sup> *Temps modernes* a înfierat purtarea trădătorului Kravcenko, iar altădată a scris, limpede, că „*orice politică ce se definește contra Rusiei și-și localizează critica asupra ei este o absolutie acordată capitalismului*“.<sup>2</sup> Cînd a apărut cartea lui Koestler *Zero și infinit* (carte antisovietică), Merleau-Ponty scrie : „*Nu trebuie să căutăm dacă comunismul respinge regulile gândirii liberale — e prea evident că nu le respinge — ci trebuie să cercetăm dacă violența pe care uneori o exercită este revoluționară și capabilă să creeze între oameni raporturi omenești*“<sup>3</sup>. Și tot el : „*Considerat îndeaproape, marxismul nu este o ipoteză oarecare, înlocuibilă mîine cu alta, ci e simplul enunț al condițiilor fără de care nu va fi pe lume umanitate în sensul unei relații reciproce între oameni, nici raționalitate în istorie. În acest sens, marxismul nu-i o filozofie a istoriei, ci este filozofia istoriei. A renunța la ea, ar însemna a pune cruce pe rațiunea istorică*“.<sup>4</sup>

Înțelegerea totuși nu s-a făcut. Dar e simptomatică atitudinea. Cum foarte just observa Mougins, am depășit faza „*conspirației tăcerii*“, pe care o practicase generația precedentă asupra mișcării și filozofiei marxiste.<sup>5</sup> Contribuția cea mai pozitivă însă a agitației existențialiste pe deasupra tonului bocitor și apocaliptic, pe deasupra moravurilor caraghioase ale unor tineri costumați comic și ale unor localuri de noapte din Paris, e adeziunea lui J. P. Sartre și a unora din discipolii săi la *apărarea păcii*.

---

<sup>1</sup> Sartre : *Entretiens sur la politique*, p. 70.

<sup>2</sup> *Temps modernes*, ianuarie 1950, p. 1163.

<sup>3</sup> Merleau-Ponty : *Humanisme et terreur*, p. XIII.

<sup>4</sup> Idem : *Sens et nonsens*, p. 165. Există și o aripă catolică a existențialismului, reprezentată de Gabriel Marcel, care însă e mai puțin interesantă, ea operînd banala joncțiune idealism-fideism de care este plină istoria filozofiei burgheze. Existențialismul de tip Sartre, Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir este mai original ca idei și ca tactică de luptă, de aceea analiza noastră a purtat în special asupra-i.

<sup>5</sup> În manualele școlare antebelice din Franța se recunoaște că materialismului dialectic nu i se poate aduce nici o obiecțiune ; dar asta spus telegrafic, într-o notă în josul paginii.

Lupta energică și sinceră, participarea la congresele mondiale pentru pace, simpatia (dovedită recent în piesa *Nekrasov*) pentru lagărul democrat din răsărit și U.R.S.S. trebuie lăudată și sprijinită.

De asemenea, interesul și atracția către Republica Populară Chineză, subliniată într-o călătorie recent făcută acolo, arată că balastul „snob” sau artificial al speculațiilor filozofice trebuie lichidat și talentele sau conștiințele înregimentate în mișcarea existențialistă pot și trebuie să adere la o concepție material-dialectică care îi va ajuta cu mult mai mult în elanul lor, în munca lor de dezrobire a omului.



PARTEA A II-a

ASPECTUL PROGRESIST  
AL CULTURII FRANCEZE



## CAPITOLUL I

### FORMAREA IDEII NAȚIONALE ÎN FRANȚA

În actuala alcătuire a Pactului Atlantic, America supraveghează de sus operațiile, iar Anglia a refuzat să intre direct în combinație.

Dintre marile puteri, se cere numai Franței să renunțe chipurile la o parte, în fond la totalitatea independenței sale naționale. I se cere astfel, pentru prima oară în istoria ei milenară, de a renunța la autonomia ei națională pentru o cauză pe care poporul francez, în marea lui majoritate, o consideră nu numai indiferentă, dar direct dăunătoare destinului său. Puține țări, în tot trecutul lor, au dovedit o conștiință națională mai trează, mai conștientă. În cursul istoriei sale, Franța a avut multe momente dezastruoase, cînd, cu solul invadat prin infringeri militare, cu poporul împărțit temporar în tendințe opuse, ea risca să-și piardă independența națională. După un efort suprem însă, ea a știut să-și rezolve greutățile și să-și salveze ființa proprie „*prenant vigueur de son propre dommage*” — „*prinzînd puteri din propria ei păgubire*” — cum zicea poetul Ronsard încă în secolul al XVI-lea. Ajutată de împrejurări istorice, Franța și-a creat o concepție de viață valabilă pentru întregul popor, în care ideea națională, îmbinată cu ideea de civilizație și de umanitate, formează crezul celei mai



mari părți din cetățenii ei. În numeroasele momente grave prin care a trecut istoria acestui popor, s-a afirmat clar și consecvent aceeași trăsătură caracteristică: în permanență clasa stăpînitoare, situată de partea dușmanului extern, a încercat să trădeze independența țării și întotdeauna masele poporului, neînduplecate în voința lor de a păstra suveranitatea națională, au învins. De la Jeanne d'Arc pînă la apărătorii revoluției burgheze de la Valmy și pînă la luptătorii din „maquis“ în contra lui Pétain, poporul francez a știut să opuiască instinctul național tentativelor de trădare ale clasei conducătoare. Discursurile din unele ședințe ale parlamentului francez în care multe partide diferite au luat atitudine clar patriotică în fața proiectelor de „comunitate europeană“, efervescența de mult nemaiîntilnită în care se zbate de ani de zile opinia publică a întregii țări, alăturarea în sute de mitinguri, adunări, petiții, a unor instituții prestigioase ca Sorbona, consiliile comunale, parlamentarii, militarii activi, cot la cot cu muncitorimea, cu ocazia intrării Franței în vechiul pact al „comunității europene“, toate acestea arată că voința națională, conștiința patriotică sînt încă treze în poporul francez. La nici un popor, încercările de a-l sili să renunțe la istoria și destinul său propriu nu se vor izbi de o rezistență mai îndîrjită, de o hotărîre mai tenace. Aceste particularități de psihologie națională ar trebui să pună pe gînduri pe toți acei care încearcă azi să frustreze de viața sa proprie pe acest popor atît de profund conștient. Să analizăm mai de aproape caracteristicile ideii naționale franceze și diferitele împrejurări istorice în care ea s-a realizat.

★

Înainte de toate popoarele Europei occidentale, Franța intră în istoria modernă ca un stat național puternic unificat. Încă din epoca lui Ludovic al XI-lea și apoi a lui Richelieu, puterea centrală lichidează fracționismul feudal al puterilor locale și constituie organizația de stat națională care poate, între altele,

rezolva și războaiele religioase. Sentimentul unității naționale, mai întâi instinctiv, apoi conștient, domină în masele populare încă din secolul al XVI-lea. Înfrîngerile, ocupațiile străine temporare nu numai că nu-l slăbesc, dar îi adaugă în permanență o nouă vi-goare.

Bineînțeles, această unitate s-a făcut încet și cu multă greutate. Cu drept cuvînt Engels deosebea în Franța primelor secole din Evul Mediu două naționa-lități, fiecare cu limba și fizionomia ei: naționalita-tea din sud (provensală și occitană) și cea de nord. Expresia lingvistică a acestor două țări era, după cum se știe, „*la langue d'oc*” și „*la langue d'oïl*”. După ce galii au fost absorbiți de civilizația romană într-un conglomerat nou, același lucru s-a întîmplat și cu germanii. Aceștia păraseau dialectele lor tribale și adoptau dialectele franceze, ale latinei vulgare gal-lo-romane. În locul modului de viață tribal al po-poarelor germanice se forma peste tot o orînduire nouă feudală<sup>1</sup>. Constituind un progres față de orînduirea anterioară sclavagistă, feudalismul diviza noua națiune în formație într-o serie de ducate, co-mitate, baronate etc., care aspirau fiecare la o inde-pendență și autonomie anarhică, înțelegînd să rămî-nă stăpîni absoluți ai fiefului lor. Lumea feudală se ca-racteriza însă, pe lîngă descentralizarea locală a eco-nomiei și prin organizația politică ierarhică, în care fiecare nobil era vasalul ori stăpînul oricărui alt no-bil, cu toții însă acceptînd a fi vasalii regelui Franței.

*„Toată jumătatea de nord a Franței (exceptînd Bretania) era teritoriul naționalității franceze de nord și pe această bază s-a format o oarecare unitate de stat, de altfel slabă. Regele Franței n-a fost la început decît suveranul acestui teritoriu. E de la sine înțeles că, în timpul perioadei fragmentării feudale, unitatea politică a acestui teritoriu avea adesea un caracter iluzoriu. Totuși, oricare ar fi fost certurile care sfîșiau clasa feudală, oricare ar fi fost indepen-dența anumitor vasali în raport cu regele, legătura*

<sup>1</sup> cf. F. Lot: *La fin du monde antique et le début du moyen âge*, p. 147 și urm.

între feudați n-a putut să fie niciodată tăiată. Structura statului feudal se dezvoltă plecând de la structura economiei feudale, a cărei trăsătură fundamentală (în interiorul clasei nobililor) era supunerea țărânului în proprietate vasală, contra unui serviciu militar personal și anumitor redevențe. Nu numai regele, dar chiar clasa feudală era interesată să păstreze anumite legături, chiar slabe, cu clasele de jos. Aceste legături asigurau o anumită coeziune, indispensabilă pentru a ține în frâu țărânimea exploatată. În afară de aceasta, regele reprezenta vârful întregii organizații feudale, șeful suprem, ai cărui vasali nu puteau să se lipsească de el și față de care erau într-o revoltă permanentă. Singură autoritatea regală putea apăra vasalii contra lor înșile și contra inamicului extern. Pentru această, oricât de puternici și independenți ar fi fost marii vasali ai regelui Franței, această independență n-a mers niciodată pînă a provoca dizlocarea completă a statului în bucăți separate. Mai târziu, pe măsură ce orașele creșteau, regele Franței, cu ajutorul lor, nu numai că și-a mărit domeniul, dar și-a întins și autoritatea mai întii asupra jumătății de nord, apoi asupra celei de sud.“<sup>1</sup>

Astfel, cu timpul, creșterea domeniului regal a ajutat la începuturile conștiinței naționale franceze. Dezmembrarea imperiului carolingian sfărîmase însă o organizație șubredă în mai multe fragmente centrifuge. Unitatea statului regal a trebuit să soluționeze deocamdată două mari probleme: unificarea nordului cu sudul și alipirea ducatului Burgundiei la statul monarhic.

Despărțirea dintre nord și sud a fost mai întii favorizată de o deosebire lingvistică dialectală. Apoi era și o problemă de geografie: între nord și sud se interpune masivul muntos central al Auvergnei care desparte cele două provincii<sup>2</sup>. Mai trebuie avut în ve-

---

<sup>1</sup> A. Lublinskaia : *Nașterea și dezvoltarea naționalității franceze în Nouvelle critique*, nr. 54 din 1954, p. 67—68. Cf. Engels : *Războiul țărănesc german*.

<sup>2</sup> cf. A. Lublinskaia, op. cit.

dere și o piedică comercială și economică : sudul întreținea relații de afaceri cu Mediterana occidentală, cu Italia și chiar cu Levantul. Comerțul cu orientul a ajutat creșterea meșteșugăriei (artizanat) și formarea mult mai timpurie a unei burghezii orașenești. Dușmănia, lupta deschisă între nobili și burghezi începe mai devreme decât în nord și în alte țări, deși are un caracter ceva mai benign. „Mulți nobili trăiau în orașe și se ocupau cu comerțul. Grație acestor condiții, majoritatea orașelor din sud s-au eliberat mai repede de influența marilor feudali și aceasta fără intervenția puterii regale. În cursul secolului al XII-lea s-au format aproape peste tot ceea ce s-a numit „consulate“. În orașe, autoritatea s-a concentrat în mâinile consulilor, paralel cu care existau „mari consilii“. Astfel, orașele s-au găsit protejate contra marilor seniori.“<sup>1</sup>

Concomitent cu dezvoltarea vieții economice și politice a apărut și un deosebit avînt cultural. Universitățile din Toulouse și Montpellier sînt dintre cele mai vechi din Europa.<sup>2</sup>

„Naționalitatea occitană — scrie Engels — a aprins în plin ev mediu o scînteie a elenismului antic.“ Provența (Occitania) a elaborat o limbă literară și a creat în această limbă o gîndire așa de frumoasă, încît a servit drept model tuturor popoarelor din Europa occidentală. Consecința acestui nivel ridicat al

---

<sup>1</sup> K. Marx: *Aus dem literarischen Nachlass*, vol. III, într-un articol din 2 sept. 1848 contra lui Arnold Ruge, K. Marx scria despre civilizația provensală a sudului Franței: „Ea avea înaintea tuturor țărilor Europei o limbă literară formată. Era în fruntea dezvoltării culturale europene. Artă poeziei ei servea drept model englezilor și germanilor. În ceea ce privește cavalerismul medieval, ea se lua la întrecere cu castilanii, francezii din nord și englezii. În industrie și comerț nu era în urma italienilor. Ca și Polonia însă, ea a fost mai întii împărțită între Anglia și Franța, apoi aservită Franței de nord... Secole de-a rîndul au luptat provensalii contra stăpînitorilor. Evoluția istoriei (cătrec formarea națiunii franceze, n.n.) a fost însă neîndurătoare. După trei sute de ani, frumoasa lor limbă a devenit un „patois“, iar ei au devenit francezi.“

<sup>2</sup> G. et Claude Willard: *La formation de la nation française*, 1955, p. 23—25.

dezvoltării a fost erezia zisă a Albigenzilor, care s-a răspândit în tot comitatul Toulousei. Ea exprima protestarea oraşelor contra feudalităţii. Nu numai oraşenii, dar şi o parte a nobleţei şi a clerului mic s-au numărat printre Albigenzi. Că mica nobleţe s-a raliat luptei oraşenilor se explica prin dependenţa ei de oraş şi comunitatea sa de interese cu ele...

Marea extensiune a opoziţiei împotriva feudalismului bisericii a fost un indiciu care a arătat la ce punct regiunea Toulousei, prima care a început pe o scară vastă lupta contra catolicismului, era înaintată pentru epoca sa.<sup>1</sup>

Dar superioritatea economică şi politică a sudului începe să fie ruinată de concurenţa, în Mediterana, pe de o parte a republicilor italiene, pe de alta a oraşelor spaniole din Aragon şi Catalonia.

Oraşele sudului n-au putut să-şi menţină importanţa nici înăuntrul ţării, deoarece n-aveau legături cu ţinuturile muntoase unde domnea nobilimea. În secolul al XII-lea, Provenţa a devenit moştenire a Plantagenetilor. După războaiele albigenze, sudul s-a găsit între Franţa şi Anglia. Astfel n-a fost prea greu ca în secolul al XV-lea sudul să fie cucerit de către nord. Nobleţea feudală a trecut repede de partea englezilor. A fost deci uşor ca naţionalitatea occitană, cum spune Engels, „ca o masă inertă, să fie luată în remorcă de francezii de nord“<sup>2</sup>.

Pentru ca Franţa regală să se întregească într-o unitate de stat, mai trebuia rezolvată chestiunea Burgundiei. Cu drept cuvânt scrie Lublinskaia : „a treia circumstanţă (pe lângă unificarea nordului cu sudul şi lupta contra Angliei de care vom vorbi mai departe, n. a.) care a îngreuiat dezvoltarea naţionalităţii franceze, apoi procesul de formaţie a acestei naţiuni a fost lupta pentru crearea teritoriilor burgunde“<sup>3</sup>. Deşi în cazul acestei provincii nu se prezenta dificultatea vorbirii unei alte limbi, diferitele întâmplări succesoriale lăsară această provincie în afara

<sup>1</sup> cf. A. Lublinskaia, op. cit.

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Ibidem, op. cit., p. 78.

„domeniului regal“ din Île de France. În timpul războiului de 100 ani, din cauza alianței lor cu Anglia, ducii Burgundiei au păstrat o atitudine independentă. Apoi încheind cu Franța un tratat care consfințea pacea de la Arras, această provincie a profitat ca să se întindă spre răsărit. Sub Carol Temerarul ea anexează Lorena și alte provincii, întinzându-se în nord pînă la Dieppe pe malul Mării Mînecei și încercînd că creeze un regat autonom, care în afară de ținuturile din bazinul Saône — Franche Comté mai cuprindea Picardia, Artois, Flandra și Lorena. După moartea lui Carol Temerarul, Picardia și ducatul de Burgundia au revenit Franței. În ce privește restul, Artois și Franche Comté au intrat, datorită „succesiunii Burgundiei“, în imperiul habsburgic sub Carol Quintul. Sub Ludovic al XI-lea, procesul de unificare cu regatul Franței s-a terminat, rămînînd în afara domeniului regal central doar Bretania, Savoia, Flandra meridională, Lorena și Rousillon, Bretania urmînd să se unească cu Franța abia în secolul al XVI-lea și al XVII-lea.

Astfel domeniul regal nu era — cum cred unii istorici — vechiul regat de origine carolingiană, ci întinderea teritorială a familiei Capetienilor care a devenit cadrul unității franceze. „Puterea regelui asupra Franței i-a venit nu din titlul său de rege, ci din domeniul său de prinț feudal.“<sup>1</sup> În această privință, întinderea domeniului regal prin moșteniri și războaie a avut totuși pentru vremea aceea, cum observă K. Marx, un caracter progresist, deoarece a ajutat la unificarea statului și la crearea unității franceze.

„Cum anume regii Franței, care nu erau regi decît cu numele, au devenit adevărați regi, aceasta e o lungă istorie plină de lupte meschine, de trădări și de intrigi. Dar e totuși istoria nașterii unei națiuni.“<sup>2</sup>

Aceasta nu însemnează — cum încearcă să demonstreze școala „regalistă“ și „naționalismului integral“ francez — că Franța e opera regilor săi. Domeniul

<sup>1</sup> Ch. Seignobos : *Histoire sincère de la nation française*, p. 123.

<sup>2</sup> K. Marx și F. Engels : *Corespondența*, scrisori, 2 dec. 1856, citat de Lublinskaia, op. cit.

regal s-a întins fiindcă a găsit o atmosferă favorabilă teritorială, lingvistică și economică. Poporul întreg francez a voit și a împins la această unitate. Factorii obiectivi și cei subiectivi, ai dorinței către unificare a poporului francez întreg au condiționat opera realizării unui larg domeniu regal, care constituia pentru acel timp singura formă de concentrare a provinciilor franceze într-o singură unitate. „*Adevărul ar fi să spunem nu că regii au făcut Franța, ci că Franța s-a făcut prin intermediul regilor și că istoria acestei țări poate purta ca motto : Gesta Franciae per reges. Chestiunea revine la o alta, așa de des dezbătută, de a cerceta dacă statul a făcut națiunea sau națiunea a făcut statul, la care trebuie răspuns că aici statul a făcut națiunea, dar numai pentru că a știut să înțeleagă voința națiunii și să devină instrumentul ei...*

...*In plus e sugestiv că toți conducătorii Franței, inclusiv cei mai autocrați, mai ales ei, au ținut să se prezinte ca reprezentanți ai voinței naționale, cum se socoteau în fond ei înșiși ; că deci puterea lor nu era reală, decît într-atît cît poseda acest caracter. Ludovic al XIV-lea voia, în Memoriile sale, ca în persoana „prințului să rezide națiunea întregă“ ; Napoleon declara membrilor corpului legislativ pentru a-și justifica autocratismul, că el singur „reprezintă națiunea“.*<sup>1</sup>

★

Elementele componente ale națiunii — indicate în cunoscutele definiții marxist-leniniste : teritoriul, limba, comunitatea economică și factorii psihici comuni — sînt ilustrate pregnant de istoria Franței. Ele n-au fost „date“, ci s-au format cu încetul, neajungînd la formula lor actuală decît în momentul triumfului capitalismului. „*Elementele națiunii, limba, teritoriul, comunitatea economică și cea culturală, n-au căzut din cer, ci s-au format puțin cîte puțin încă din perioada precapitalistă. Numai că aceste elemente se găseau în stare embrionară și în cel mai bun caz constituiau numai factorii potențiali din punctul de ve-*

<sup>1</sup> Julien Benda : *Esquisse d'une histoire des Français dans leur volonté d'être une nation*, p. 22—23.

dere al formației viitoare a națiunii în prezența anumitor condiții favorabile.”<sup>1</sup>

În volumul al doilea al *Istoriei Franței*, istoricul Michelet a descris în culori artistice și mișcătoare „*tabloul Franței*”, peisajul ei geografic, indicând particularitățile fiecărei regiuni, completându-se unele pe altele și formînd un tot organic unitar, ceea ce el numește „*l'élément liant de la France*”.<sup>2</sup>

Fără îndoială, dispoziția peisajului francez, apărut la nord, vest și sud de trei mări, la vest-est de două linii de munți, cu o singură deschizătură la nord-est a făcut să vină pe acolo toate invaziile germane. Varietatea climatelor și a terenurilor de cultură, a așezării drumurilor trasate încă de gali și de romani și care converg către un centru, toate acestea au contribuit într-o măsură anumită la formarea unității poporului francez. „*Poziția ocupată de Franța la extremitatea occidentală a continentului european, în fața Atlanticului și Mîneicii, face din ea una din țările cele mai dotate și mai armonios dispuse din Europa. E în contact intim cu Europa continentală, în timp ce Spania, aparent mai bine situată pentru a fi fațada occidentală a vechii lumi, comunică greu cu dînsa. În schimb Franța se deschide larg către țările de peste ocean... De cînd comerțul există, Franța a fost parcursă de caravane de negustori: de-a lungul coastei*

---

<sup>1</sup> I. Stalin: *Marxismul și chestiunea națională și colonială*.

<sup>2</sup> J. Michelet: *Histoire de France*, vol. II, p. 15, în *Tableau de la France*: „*Varietatea înfinită a lumii feudale, multiplicitatea obiectelor... constituie... revelația Franței... Ea se produce în forma sa geografică. Cînd vîntul risipește această zadarnică și uniformă negură, prin care imperiul german acoperise și întunecase totul, țara apare în diversitatea ei locală, desenată prin munții săi, prin riurile sale. Impărțirile politice corespund impărțirilor geografice. Departe de a constata — cum s-a spus — confuzii și haos, găsim ordine și o regularitate inevitabilă și fatală. Lucru ciudat: cele optzeci și șase de departamente ale noastre corespund celor optzeci și șase de districte ale... suveranităților feudale, și revoluția care a dat ultima lovitură feudalismului n-a făcut decît să le imite. Adevăratul punct de plecare al istoriei noastre trebuie să fie o diviziune politică a Franței, formată după împărțirea sa fizică și naturală. Istoria e mai întii geografie...*”



*mediterane trecea drumul arămii din Spania în Italia ; de la coasta normandă în Provența trecea calea cositorului pe care-l luau din Cornouailles englezii pentru a-l alia arămii în atelierele de bronz ale orașelor mediteraneene... Istoria ne amintește că drumurile naturale care asigură Franței contactul cu celelalte țări din Europa au fost reluate mereu de invazii. Pe acolo, din secol în secol s-au adăugat aporturile care amestecate în topitoarea franceză au dat naștere națiunii noastre, hotărîte de azi înainte să-și apere patrimoniul, apărînd porțile de intrare pe teritoriul său.”<sup>1</sup>*

Teritoriul a fost, aşadar, prin condițiile favorabile pe care le oferă, prima bază de unificare într-o națiune a tuturor francezilor.

Pentru francezi, teritoriul național a ajuns o entitate abstractă a justiției și națiunii înșiși. Un scriitor contemporan scrie: „Frontierele „naționale” sînt în mod real frontierele Franței. Ele nu pot fi violate fără nedreptate, ca și gardurile unei grădini. În adevăr, sentimentul frontierelor naturale e mult prea puternic în orice francez — dublu mai puternice ca în orice țară — ca să nu apară ori de cîte ori o frontieră e amenințată. Teritoriul Franței e el singur o justiție, fiindcă constituie o armonie.”<sup>2</sup>

Dar, după cum a arătat Stalin, aceasta nu e suficient. Pe același teritoriu s-au perindat în Franța diferite forme de stat. Același teritoriu, cu munții și mările sale, a fost frontieră de apărare și pe vremea galilor ; totuși, aceștia n-au putut forma o unitate națională, păstrînd pînă la urmă forma tribală : „Numai prezența tuturor trăsăturilor caracteristice luate împreună formează națiunea.”<sup>3</sup>

De aceea, la contribuția teritoriului trebuie să adăugăm și influența unei limbi comune. Am văzut cum, datorită unei serii de împrejurări economice și sociale, sudul (Provența) e cucerit cu încetul de regalitatea din ținuturile nordice. În același timp, dialectele lo-

<sup>1</sup> Pierre George : *Géographie économique et sociale de la France*, ed. „Hier et aujourd’hui”, p. 13—14.

<sup>2</sup> E. Berl : *Discours aux Français*, p. 136.

<sup>3</sup> I. V. Stalin, op. cit., p. 11.

cale, „le limousin“ și celelalte, încep să decadă în importanță și să devină, față de limba franceză oficială, dialecte provinciale, persistând multă vreme sub această formă și într-o anumită măsură menținându-se și astăzi.

Limba franceză a întregului stat s-a dezvoltat pe baza dialectului din Ile de France, numit la început „le francien“, concomitent cu importanța crescândă a Parisului ca centru al națiunii din nord. Încă din secolul al XII-lea dialectul central apare și în limba literară. Dacă la sfârșitul secolului al XII-lea, unul din participanții la cruciada a patra, Robert de Clary, mai scrie o cronică în dialect picard, mareșalul din Champagne, Villehardouin, la începutul secolului al XIII-lea, își scrie cronicile sale în limba unificată a nordului. Afară de opera lui Villehardouin putem cita : *Chanson de Rolland* și a lui *Chrétien de Troyes*.<sup>1</sup>

În secolul al XIII-lea asistăm la o extensiune a dialectului nordic, devenit limbă oficială : popularitatea versiunii franceze a scrierii *Grandes chroniques de France*, Saint Denis, 1274, e o dovadă. „În secolul al XIV-lea, în literatura și documentele oficiale, dialectul centrului predomină categoric. Prin intermediul funcționarilor regelui el începe să pătrundă și în sud.“<sup>2</sup>

Războiul de o sută de ani a constituit, desigur, o piedică în dezvoltarea comunității lingvistice între nord și sud. Însă în nord, în acea epocă, războiul cu Anglia n-a putut opri fixarea limbii franceze. Limba Jeannei d'Arc, de exemplu, originară dintr-o provincie de graniță : Lorena, era înțeleasă de toți soldații armatei, proveniți din toate regiunile. Limba franceză devenise, cum se zice, o limbă vehiculară.<sup>3</sup>

Care sînt oare elementele sociale ale unificării diferitelor dialecte într-o singură limbă literară, destinată a deveni în curînd oficială și predată în școli,

---

<sup>1</sup> cf. Marcel Cohen : *Histoire d'une langue : Le français*, p. 132—134.

<sup>2</sup> A. Lublinskaia, op. cit., p. 90.

<sup>3</sup> cf. G. et C. Willard : *La formation de la nation française*, p. 305 și urm.

pe deasupra diversității limbajurilor locale? se întreabă lingvistul francez, Marcel Cohen. El deosebește trei factori importanți: Regalitatea, Biserica, Burghezia. „*Regele Franței este suzeranul tuturor marilor seniori. El împarte dreptatea între ei, el poate da ordonanțe și lua măsuri financiare peste tot regatul. El e șeful militar, când e vorba de expediții în afară. Singur are puterea, consacrată printr-un act religios: ungerea la ceremonia „sacrală”.*

*Biserica e o putere care debordează cu mult cadrele regatului Franței. Dar înăuntru, ea e aliata regelui, pe care îl unge la Reims. Ea sprijină măsurile generale ale regalității, după cum aceasta din urmă protejează membrii clerului. Sărbătorile religioase și marile pelerinaje de la sfârșitul secolului al XI-lea, cruciadele, au fost cauza de unificare, suscitată și întreținută de biserică. Orașele, după perioada dezastruoasă a începutului Evului Mediu, au luat dezvoltare. Burghezia de asemenea, în această epocă de organizație proprie feudală; ea e adeseori legată de acțiunea regalității, chiar în afara domeniului propriu al regelui, unde se găsește orașe populate care iau o importanță particulară ca sediu al administrației regale.”<sup>1</sup>*

Deci rolul indirect al acestor factori trebuie relevat. Cu o serie de rezerve în ce privește acțiunea regalității cât și a bisericii în unificarea limbii franceze. Concursul regal direct se rezumă la ordonanța de la Villers-Cotteret, emisă abia în secolul al XVI-lea, care cerea întrebuițarea limbii franceze în actele judiciare; apoi ordonanța din 1629 relativă la prescripțiile tribunalelor eclesiastice. Unificarea a fost deci foarte puțin ajutată de intervenția regilor, în genere indiferenți la propagarea limbii franceze unitare în provincie. Cu excepția lui Colbert, nici un administrator n-a înțeles rolul și importanța limbii în unitatea morală a unui popor.<sup>2</sup>

Același lucru trebuie menționat în ce privește rolul bisericii. Istoriograful limbii franceze, F. Brunot

<sup>1</sup> Marcel Cohen, op. cit., p. 84—85.

<sup>2</sup> F. Brunot: *Histoire de la langue française*, t. V. cap. XII; J. Benda, op. cit., p. 98.

scrie: „Biserica nu înțelege să grăbească întrebuintarea limbii franceze riscând interesele credinței. Biserica întrebuintează latina și dialectele.“

„Invățămîntul limbii franceze în locul latinei a fost combătut în vechiul regim nu numai de iezuiți, dar și de universități, care se găseau în mîinile clerului.“<sup>1</sup>

Mai tîrziu unificarea limbii franceze într-un tot se datorește operelor literare, în special scriitorilor din secolul al XVI-lea. În fine, revoluția burgheză din 1789 a încununat această evoluție prin lupta contra dialectelor provinciale și introducerea limbii franceze obligatorii pentru toate regiunile.

În ce privește *comunitatea economică*, Franța e una din țările în care formarea burgheziei ca și lichidarea feudalismului apar destul de timpuriu. Încă din secolul al XIV-lea dezvoltarea producției meșteșugărești (artizanat), a corporațiilor de meseriași și a diviziunii muncii prin specializare mereu crescîndă, provoacă schimburi susținute între diferitele regiuni ale regatului. Circulația bunurilor se mărește considerabil încă din secolul al XIII-lea, iar bîlciurile și piețele locale tind să se concentreze într-o piață unică.

Războiul de o sută de ani, bineînțeles, împiedică o bucată de vreme această evoluție, unificarea menținîndu-se abia în partea de nord. Contopirea economică între nord și sud se realizează abia în secolul al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea, adică în epoca de apariție a capitalismului. În secolul al XV-lea relațiile de schimb între nord și sud erau încă destul de slabe.

În nord, condițiile unei comunități economice sînt furnizate de transporturile pe apă, în special în bazinul Senei și al Loarei. Orașele apar și cresc pe rîurile principale: Sena, Marna, Oise, Garona, în special Paris pe Sena și Orléans pe Loara. La Paris, încă din secolul al XII-lea apare „Hansa negustorilor de pe apă“. În 1210, după cucerirea Normandiei, „negustorii de pe apă“ din Paris și Rouen încheie un

---

<sup>1</sup> F. Brunot, op. cit., t. V, p. 42, 65, citat de J. Benda, op. cit., p. 98—99.

contract în ce privește comerțul pe Sena. Negustorii de pe Yonne și Saône în Bourgogne vin să se unească la acest contract. În curînd bîlciurile devin celebre : ele sînt vizitate de negustori francezi din diferite părți, dar și de negustori germani, italieni etc. Negustorii din toate orașele Franței vin la bîlciul numit Lendet, la Saint-Denis lîngă Paris.

În felul acesta există în secolul al XIV-lea legături economice, schimburi de materii prime necesare meșteșugurilor, cît și de diferite produse agricole. O anumită specializare pe provincii se afirmă : Normandia pentru minereul de fier ; pentru vite și stofe, vinuri și țesături fine : Champagne și Bourgogne ; pentru articole manufacturate : Parisul. Regiunile încep să depindă unele de altele. Politica economică a lui Ludovic al XI-lea ajută această lărgire a comerțului. Bîlciurile se întind și către sud, de pildă la Lyon. Metalurgia și lucrarea metalelor se extînd apreciazabil ; sericicultura și producția mătasei la fel. Importanța Lyonului, ca piață intermediară între nord și sud crește considerabil. Ludovic al XI-lea acordă pieței acestui oraș importante privilegii. În orice caz, aici se face în secolul al XIV-lea marele comerț de stofe venite din Normandia, Toulon, Berry, Languedoc, Brest, Beaujolais, Roannais, comerțul de blănuri lucrate în Auvergne și Limousin, acel al coloranților din Beaujolais, Lyonnais, Goroudan, în fine acel al articolelor fabricate la Paris. Astfel comerțul din Lyon joacă un rol esențial în unificarea economică a Franței, în special a schimburilor dintre nord și sud. O rețea de drumuri pe uscat și pe apă leagă în această epocă Rouen cu Marsilia și cu alte orașe mediteraniene, prin Sena, Saône și Ron. Bayonne, Bordeaux, La Rochelle, Nantes, întrețin un comerț susținut cu Marea Britanie. În 1463, Ludovic al XI-lea acordă acestor porturi o libertate comercială deplină în ce privește comerțul cu Anglia. Din secolul al XVII-lea aceste porturi leagă schimburi economice cu Parisul. Coasta Atlanticului ia avînt ca și coasta mediterană în comerțul de export. Unificarea economică între nord și est-vest nu se completează însă decît în seco-

lele al XVII-lea și XVIII-lea. Ea întârzie față de unificarea și cucerirea politică a sudului. Dar tocmai această cucerire în urma dezvoltării regimului capitalist dă naștere unei comunități economice care se realizează pe întreaga Franță.

Evoluția raporturilor agrare oferă iarăși o serie de posibilități în această direcție. Încă de la începutul istoriei sale și continuând de-a lungul secolelor, o bună parte din iobagii legați de pământ (*attachés à la glèbe*) se eliberează. Spre deosebire de alte țări, au existat totdeauna în Franța țărani liberi (*francs*), descendenți ai vechilor coloni romani, care aveau dreptul de a părăsi domeniul seniorial, de a-și lua soția de unde voiau și de a transmite succesoral averea lor urmașilor.<sup>1</sup> Astfel o parte din populația rurală era posesoare a pământului patriei; țărani erau solidarizați cu teritoriul, cu producția și schimburile agrare. De aceea ridicările în mase de armate populare în cazuri de invazie — cum a fost apelul lui Ludovic cel Gros contra coaliției împăratului Henric al V-lea și a regelui Angliei — au fost urmate de răspunsuri masive. În afară de aceasta, nobilii plecați în cruciade își vindeau o parte din pământuri, care astfel intrau în posesia țăranilor. În timpul războiului de o sută de ani, apărarea țării contra englezilor a avut un mare răsunet în masele posesoare de pământ. În fine, descompunerea treptată a regimului feudal și nevoia de bani a economiei feudale deficitare, au avut de asemenea ca efect trecerea unei alte părți din pământ în mâinile țăranimii.<sup>2</sup>

Numeroase revolte țăărănești (*jacqueries*) în decursul secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea au impus revoluției burgheze din 1789 să lichideze definitiv drepturile senioriale. Decretul Convenției din iulie 1793 asupra vinderii bunurilor naționale a dat formă juri-

---

<sup>1</sup> cf. Ch. Seignobos : *Histoire sincère de la nation française*, p. 137.

<sup>2</sup> cf. J. Calmette : *La société féodale*, p. 108 și urm.

dică definitivă acestui lung proces <sup>1</sup>. „Astfel a fost nevoie de exodul în masă al privilegiaților pentru ca să se producă marea adjudecare a solului Franței către majoritatea francezilor și urmarea sa naturală asupra dezvoltării sentimentului patriotic: e vorba de acea vânzare a bunurilor naționale, cea mai mare translație de pământuri (într-o societate burgheză, n. a.), operată în timpurile moderne și care a făcut ca mii de burghezi și țărani să simtă — aprobând-o — că binele Franței se confundă cu binele lor. Fără îndoială că prin acest gest Franța ridică contra ei, și pentru multă vreme, ura marii nobilimi și a înaltului cler. Dar națiunea, care știe să-și alieneze o inimă și să-și atașeze o mie, e o națiune înțeleaptă. Și, pentru ca Franța să devină o națiune, nu era de ajuns ca pământul său să aparțină tuturor francezilor. Trebuia ca fiecare francez să simtă că pământul întregii Franțe e al lui, nu numai o parte, peticul de pământ pe care locuia el... trebuia substituită ideea de posesiune individuală aceea de posesiune colectivă; substituită ideea unui pământ francez compus din bucăți aparținând, fiecare, câte unui francez, ideea unei Franțe transcendente acestor bucăți, a unei Franțe aparținând colectivității franceze, a unei Franțe transcendente indivizilor.“ <sup>2</sup>

Nobilimea exploatoare — și regii care o susțineau menținând țaranul legat de pământ — puneau piedică acestui sentiment abstract de posesiune a pământului patriei și se sileau să oprească conștiința națională a acestei „*terre de France*“, a acestui pământ care trebuie să fie al tuturor și care crea ideea unei posesiuni *abstracte* a patriei, în locul posesiunii concrete a bucății proprii de pământ. <sup>3</sup>

Așadar, extinderea schimbului pe întregul teritoriu al Franței, accesul la posesiunea pământului a unei majo-

---

<sup>1</sup> Feudalitatea era totuși încă puternică în 1789: Mathiez: „*Notes sur l'importance du prolétariat en France à la veille de la révolution*, în *Annale historique de la révolution*, 1930; Aulard L.: *La révolution française et le régime féodal*, 1919.

<sup>2</sup> J. Benda, op. cit., p. 88—89.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 91.

rități de țărani au ajutat — împreună cu condițiile teritoriale și cele lingvistice — la formarea ideii naționale în Franța. În fine, suprimarea barierelor locale între provincii (Voltaire protesta contra faptului că trebuie să schimbe caii de poștă de douăzeci de ori în fiecare provincie la o călătorie din nord în sud), realizarea prin revoluția burgheză a unei economii naționale libere de piedicile locale și provinciale pe tot teritoriul națiunii au contribuit la formarea unei solidarități economice a întregii națiuni.<sup>1</sup>

În fine, ideea de națiune s-a consolidat atunci când a apărut conștiința de clasă a întregului proletariat francez, organizat național. Solidaritatea muncitorească răspîdită în toate ramurile industriei, în toate colțurile țării în mod egal și omogen, a consolidat pentru muncitorime atașamentul la independența națională. Așa se explică cum în ultimul război, eroismul suprem al luptei contra cotropitorului hitlerist a fost dus mai ales de clasa muncitoare și de partidul său, partidul comunist. Acest fenomen îl vom trata, de altfel, mai departe pe larg.

Pentru ca poporul francez să devină o națiune, pe lângă teritoriu, limbă și comunitate economică, mai avea nevoie și de formarea unei structuri psihice comune, a unui *caracter național*. I. V. Stalin scrie despre structura psihică națională: „*Intr-atît cît ea se exprimă în originalitatea unei culturi comune națiunii, ea e sesizabilă și nu poate fi ignorată*“<sup>2</sup>. Comentînd acest pasaj, istoricul sovietic A. Lublinskaia adaugă: „*Din cauza unor condiții determinate de existență, se elaborează din generație în generație, în fiecare națiune, o formație psihică proprie, o fizionomie spirituală particulară, un „caracter național“... Variind ca condițiile de viață ale națiunii, caracterul național deosebește figura acelei națiuni cu pecetea sa. Comunitatea de cultură, ca element al națiunii, se constituie și ea încetul cu încetul.*“<sup>3</sup>

<sup>1</sup> G. et C. Willard, op. cit., p. 49 și urm.

<sup>2</sup> I. V. Stalin, op. cit., p. 10.

<sup>3</sup> A. Lublinskaia, op. cit., p. 91.



Nenumărate încercări s-au făcut de către o pretinsă psihologie etnică de a fixa caracterul natural francez. Evident, asemenea încercări, lipsite de o metodologie științifică, plecînd de la o concepție psihologică introspecționistă, n-au putut decît să dea faliment. O trăsătură, care pretindea că exprimă totalitatea caracterului francez, era sau dovedită ca parțială și unilaterală, ori contrazisă de vreo altă trăsătură, considerată și aceea ca esențială. Asemenea încercări, pornite dintr-o concepție idealistă a psihologiei, adesea urmărind doar o concluzie politică ori justificarea unei ideologii de clasă, n-au putut reuși.<sup>1</sup> Unii au pretins că psihologia francezului se reduce la sociabilitate, alții la ironie, alții la raționalism, alții la avaritiie și așa mai departe.

Altceva e însă a diferenția fizionomia unei comunități față de altele, așa cum ea reiese din literatura națională, din folclor, din organizația socială și economică. Marx și Engels au făcut adeseori asemenea interesante caracterizări.

O anumită comunitate unitară se remarcă în Franța încă de la începuturile formării naționalității sale: stil unitar în arhitectură: goticul; vioiciune a spiritului și riguroasă luciditate; spirit critic în arta prozei, în proverbe, în moravuri; exigență în producțiile „finite“ ale artei meșteșugărești; spirit de protest revoluționar al maselor în fața nedreptății. Dar nu anumite caracteristici calitative specifice civilizației franceze ne interesează aici, ci problema unității culturale care a servit la formarea mentalității naționale autonome. Lupta contra Angliei, apoi aceea contra Germaniei și papalității au dat francezilor sentimentul de dragoste pentru patria lor („*cette douce France*“ cum se zicea în Evul Mediu) și conștiința că apără o anumită valoare. Aceste sentimente au fost opera literaților, a istoricilor și scriitorilor, a artiștilor de tot felul, începînd de la jongleurii medievali, de la arti-

---

<sup>1</sup> In această privință s-au făcut încercări de către A. Fouillée: *Psychologie du peuple français*; A. Siegfried: *Tableau des partis politiques en France* etc.

zării artiști și pînă la marii scriitori din secolele al XVII-lea, al XVIII-lea și al XIX-lea. Încă de prin mijlocul secolului al XIV-lea, o culegere ca *Les grandes chroniques de France*, un repertoriu imens de fapte, compus la Saint-Denis, răspîndea ideea unității Franței. Popularitatea acestei cronici, scrisă în limba natală, citită de largi mase ale poporului, a împrăștiat peste tot ideea unei Franțe unice și istoria ei. Impriimeria difuzează peste tot teritoriul producțiile spirituale. A început apoi literatura propriu-zisă : mistere, fabliaux-uri, romane didactice și poeme epice etc. În secolul al XVI-lea concepția despre o cultură comună era deja formată și marii scriitori ai Franței au început să prezinte lumea întregă ca o creație de valoare proprie „genului“ cultural al Franței. Ideea de patrie capătă în conștiința scriitorilor francezi o anumită accepțiune. Vitalitatea sentimentului național e datorită în bună parte și semnificației largi în care el e înțeles. În timp ce alte popoare, în faza capitalistă, fac din patriotism o manifestare strîmt egoistă, în Franța, încă din secolul al XVI-lea, la scriitori ca Montaigne și Rabelais, dar mai ales la filozofii materialişti din secolul al XVIII-lea, Diderot, d'Holbach, Helvetius, Voltaire, apoi la cei din secolul al XIX-lea, în special la Victor Hugo, Michelet etc., sentimentul național reușește să se consolideze și să formeze un concept comun cu acela de umanitate. De altfel și mai înainte, chiar de la aurora istoriei sale, Franța luptă însuflețită de ideea că cuceririle ei folosesc nu numai poporului ei, ci lumii întregi. Cruciadele, de pildă, reprezintă în ochii poporului ideea că Franța nu combate pentru ea, ci pentru creștinătate ; revoluția burgheză din 1789 e concepută ca servind libertatea tuturor popoarelor ; Comuna din 1870 e animată de ideea că luptă pentru drepturile muncitorimii de pretutindeni, iar războiul din 1914—1918 a putut fi suportat cu imensele lui suferințe grație gîndului că păstrînd integritatea sa, Franța apără dreptul contra forței, valabil pentru toate popoarele. Un autor german observa cu drept cuvînt că, în timp ce în istoria recentă a Germaniei „ideea de naționalitate și ideea

de universalitate s-au opus mereu una alteia, în Franța ele s-au unit în mod constant".<sup>1</sup> Mai mult decît atît, acest autor observă că „în Franța ideea de universalitate a fost complet absorbită de gîndirea națională...; prin schimbul și fuziunea forțelor respective, cele două principii au căpătat o creștere de putere. Toate pretențiile universalismului au fost transferate ideii naționale și, servind ideea ca națională, Franța pretinde a realiza o valoare universală”.<sup>2</sup>

Cu începere din secolul luminilor, un Voltaire, Helvetius, Diderot, introduc în ideea de națiune încă o componentă : ideea de civilizație. Istoricii popoarelor burgheze ai secolului al XIX-lea : Michelet, Mignet, Thierry vorbesc mereu de misiunea civilizatoare a Franței în lume. Franței i-ar reveni, cum se spunea curent la începutul secolului trecut, „pontificatul civilizației”. Saint-Simon și saint-simonienii vorbesc de „noua civilizație”, tehnică și industrială, pe care urmează s-o inaugureze Franța. Auguste Comte, filozoful pozitivist, voiește să creeze o nouă religie, aceea a umanității. Descoperirile științifice și tehnice ale lui Pasteur, Claude Bernard, sînt concepute ca daruri oferite de francezi omenirii întregi. S-ar putea culege sute de citații în același sens în literatura și publicistica jumătății a doua a secolului trecut. După invazia germană din 1870, această idee devine un fel de evidență de la sine înțeleasă. Renan vorbește de „vitorul științei” ca de o ofrandă franceză. În același spirit s-au desfășurat și pateticele evenimente ale „afacerii Dreyfus”, în timpul căreia toți apărătorii acestuia au invocat identitatea dintre ideea de patrie, ideea de justiție și aceea de civilizație umană. În concluzie, cetățeanul francez, nutrit de literatura și ideologia curentă, crede că concepția de civilizație e expresia prin care se evidențiază spiritul național, că cele două concepții : națiune și civilizație, coincid, că ele sînt o sinteză, o comunitate. Cînd un francez vorbește de „civilizație”, el se gîndește în primul rînd la

---

<sup>1</sup> E. Curtius : *Essai sur la France*, p. 26.

<sup>2</sup> Ibidem.

Franța, dar, pe de altă parte, el nu poate gândi realitatea națională decît în perspectivă universală. Un istoric francez important, E. Lavisse, rezumînd această concepție a ideii naționale, scrie: „*Franța și umanitate sînt două cuvinte care nu se opun unul altuia. Ele-s unite, inseparabile. Patria noastră e cea mai umană dintre patrii*”. Asemenea afirmații sînt curențe în publicistica franceză. Puțin importă dacă aceste credințe sînt adevărate, dacă-s justificate în totul sau în parte. Ceea ce importă e semnificația și realitatea acestor credințe, felul cum ele se reflectă în mentalitatea poporului, faptul că ideea națională, fermă și consolidată, încearcă să se definească prin atribute de superioritate pentru a-și legitima existența.

★

Conștiința de sine a poporului francez nu s-a format numai din dezvoltarea *internă* a factorilor susmenționați. Ea e și operă *externă*, opera vecinilor care, de-a lungul istoriei, au început să cotopească Franța. Independența națională franceză s-a format prin rezistența dîrză la trei tentative constante de acaparare venite dinafară: din Anglia, de la puterea papală, din Germania. *In toată istoria Franței, clasa dominantă, exploatoare, noblețea pîvă la revoluția burgheză și marea burghezie în timpurile noastre, au căutat să favorizeze aceste fuziuni prin repetate acte de trădare. Intotdeauna libertatea națională a fost apărată și realizată de către masele populare.*

Prin căsătorii, prin moșteniri și alianțe, regii englezi și francezi nu s-au dat îndărăt de la ideea creării unui mare stat anglo-francez. Această perspectivă nu începe numai cu rivalitatea dintre Eduard al III-lea și Filip de Valois, ci încă de la cucerirea Angliei de către Wilhelm de Normandia, sau de cînd Henric al II-lea Plantagenetul, prin uniunea sa cu Alienor de Aquitania, devine stăpîn al sud-vestului Franței.

În fond, războaiele provocate de Anglia pentru cucerirea teritoriilor franceze au durat fără întrerupere

trei sute de ani. Ca o urmare a cuceririi Angliei de către normanzi, coasta de nord a Franței și provincia Maine trec sub stăpînirea regelui Angliei. După 1154, nu numai regiunea Loarei (Anjou, Touraine), dar și toată Aquitania împreună cu Poitou și Auvergne și alte regiuni ajung în mîna regelui Angliei. „A fost o lovitură aspră dată nu numai Capețienilor, ci întregului popor francez. Dominația străină pe două treimi din teritoriul francez a exercitat o influență negativă asupra dezvoltării întregii țări. Regii Angliei trăgeau din posesiunile lor pe continent venituri substanțiale și aceasta lovea în interesele dezvoltării Franței... Situația internă a Angliei, interesul pe care-l aveau mulți feudali englezi și o parte din negustori de a domina economic și politic Guyenne-a (regiunea Bordeaux) și de a proteja interesele lor economice în Flandra, au împins Anglia la o politică de cuceriri... În războiul de o sută de ani, Anglia urmărea scopuri de cuceriri și prădăciuni, în timp ce pentru Franța acest război era liberator și just. Realizarea planurilor de cucerire engleze ar fi fost un obstacol la linia de dezvoltare naturală și legitimă a „naționalităților“ franceze (septentrionale și meridionale) care duceau la contopirea lor într-un singur stat.“<sup>1</sup>

În această privință, Engels scrie : „Acolo (în Franța, n. a.) în epoca Evului Mediu, cotropitorul străin e cuceritorul englez, care intervine în favoarea occitanilor (sud) contra Nordului. Războiul contra englezilor se termină prin expulzarea agresorilor străini și supunerea Sudului față de Nord“.<sup>2</sup>

Recucerirea țărilor franceze luate de Anglia, începută încă din secolul al XII-lea, a fost anevoioasă și lungă. Ea a durat pînă la mijlocul secolului al XIII-lea, cu războiul de o sută de ani : regele Henric II a devenit în 1422 regele Angliei și al Franței. În acest moment tragic și decisiv, instinctul de conservare al poporului l-a făcut să se ridice ca un singur om, avînd

<sup>1</sup> Lublinskaia, op. cit., p. 75—76.

<sup>2</sup> Fr. Engels : *Scrisori către F. Mehring*, 14 iulie 1893, citat de A. Lublinskaia, op. cit., p. 77.

în frunte nu nobili, generali sau regi, ci pe eroina națională, tînăra țărancă lorenă, Jeanne D'Arc, care-și sacrifică eroic viața pentru salvarea patriei.

Mișcări populare de același fel se repetă mereu : protestul patriotic al „statelor generale“ după Poitiers, atitudinea comunelor după tratatul de la Troyes, rebeliunea normandă contra armatei lui Sedford în 1424 etc. Toate aceste forme de insurecție populară au fost servite de atitudinea regilor. „*Divorțul lui Ludovic al VII-lea de Alenor, ducesă de Aquitania, indiferența cu care el permite acestei moștenitoare (care trebiua, ca vasală, să nu se mărite fără consimțămîntul său) să aducă ca dotă ducatul ei lui Enric de Anglia, e unul din gesturile care spun limpede că regii Franței au violat cel mai mult și mai clar voința Franței de a fi un grup autonom. Mai mult : trebuie să spunem același lucru despre tratatul prin care Sfîntul Ludovic, fără nici o presiune exterioară, pentru o simplă satisfacție a conștiinței sale, reintegrează dominația engleză într-o întreagă parte a Franței. Cu începere de la venirea lui Carol al VI-lea, voința Franței de a respinge jugul străin e trădată, și din ce în ce mai mult, de către clasele superioare (apatia regalității ; activitatea mărturisită a părții din bourguignoni și a întregii noblețe în favoarea Angliei). Voința națională găsește partizanii ei în ramurile mijlocii ale națiunii (patriotismul statelor generale în 1425, 1428, 1429, 1435), dar mai ales în popor, al cărui devotament față de ideea integrității Franței se încarnează în eroismul unei tinere țărance. Se pare că Franța, pentru a smulge pămîntul său din cucerirea străină, s-a sprijinit, așa cum a făcut în 1792, pe clasele populare, ca și cum ar fi simțit că numai acolo ea va găsi în același timp prospețimea și energia inimii pe care o pretinde o astfel de lucrare.*“<sup>1</sup>

Aceeași tenacitate pentru independență o arată Franța în chestiunea raporturilor cu *papalitatea*. În timp ce alte țări acceptă docil amestecul papei în tre-

<sup>1</sup> J. Benda, op. cit., p. 133.



4967

burile politice interne, Franța, încă din secolul al XV-lea, prin doctrina *galicană* (care între altele afirmă tradiția națională galică contra latinității romane), limitează imixtiunea papală numai la treburile spirituale, rezervând regilor Franței conducerea temporară. Bossuet a fost unul din protagoniștii acestei mișcări. O serie de alte evenimente au dovedit această nevoie de independență națională : gestul lui Filip cel Frumos și al trimisului său, Wilhelm de Nogaret, expulzarea iezuiților de către Choiseul, hotărârile Convențiunii contra preoților refractari, politica anticlericală a secolului al XIX-lea și, în fine, separația bisericii de stat efectuată de Combes în 1905. Reacțiunea populară silește pe Henric IV să pună capăt „Ligii” și războaielor religioase și să împiedice formarea unui stat franco-spaniol, așa cum dorea atât catolicul Filip II al Spaniei cât și însăși papalitatea.

În toate aceste mișcări inspirate de rezistența populară, clericii francezi împreună cu o mare parte din nobilime au făcut tot ce au putut ca să servească Franța și să servească puterea romană. Când Filip cel Frumos reacționează contra papei Bonifaciu, papalitatea dezleagă pe vasalii regelui de jurământul lor de credință (și ei acceptă această dezlegare) și-i îndeamnă pe față să refuze plata impozitelor. În fine, Vaticanul încearcă să arunce întreaga Europă contra Franței. Când Convențiunea lovește pe preoții refractari, clerul francez, ajutat de nobili, încearcă să răscoale populația din departamente și reușesc să ridice pe Vandeenii. În fine, în secolul al XIV-lea, noblețea și clerul vor mereu să conducă Franța în mod absolut, fățiș ori ipocrit. Așa se întâmplă în timpul Restaurației, al Monarhiei din Iulie, la începutul Republicii a Treia. Atitudinea clerului e în permanență, cum se zicea pe atunci, „ultra”.

Rezistența față de invazia *germană* e așa de veche, încât o serie de istorici o plasează încă de la tratatul din Verdun, în orice caz încă din 1544, când inamicul ajunge aproape de Paris, la Meaux. În 1533 la Saint-Quentin, în 1636 la Corbie, lupta contra invaziilor de peste Rhin ia aspectul unor sfortări în vederea con-

servării naționale. Masele populare sînt profund indignate față de condițiile pe care le pune imperiul germanic învingător în 1713, sau față de concesiile de frontieră făcute de Talleyrand în 1814. Revoluția burgheză arată de ce e capabilă o conștiință națională trează față de invaziile organizate de nobilii emigranți trădători. Bătălia de la Valmy, cîștigată la ridicarea în masă a poporului francez contra unor armate organizate, arată ce poate săvîrși patriotismul conștient al poporului. Istoricul burghez al politicii externe a marii revoluții, Albert Sorel, scrie în această privință : „*Sufletele oamenilor care compuneau această adunare (Convenția) erau tulburi și pasionate, obscure și posedate de cel mai orb fanatism... Și totuși hotărîrile s-au realizat după o lege comună : această adunare unde rivalitățile rodeau sufletele, a manifestat în apărarea patriei un mare suflet colectiv făcut din sacrificii, constanță și credință. Era emanația însăși a Franței*“.<sup>1</sup>

Nobilimea trădătoare a organizat în emigrație armatele agresive ale inamicului pe care masele populare le-au nimicit, salvînd Franța.<sup>2</sup> Au urmat apoi cotropirile germane destul de dese : 1815, 1870, 1914, 1940. Poporul a luptat cu un devotament în adevăr eroic apărîndu-și pămîntul și independența națională. Dacă, prin opera progresiștilor secolului al XVIII-lea, ideea națională se lega în Franța de ideea de civilizație umană, în secolul al XIX-lea, prin opera revoluționară a urmașilor lui Grachus Babeuf, Blanqui, Barbès, Raspail, se formează sinteza națiune-democrație. Ideea națională devine o idee de stînga. Aceasta se vede în timpul afacerii Dreyfus, cînd reacțiunea caută, din interes de clasă, să acopere pe un spion magnat ungar ca Esterhazy, condamînd pe nedrept pe căpitanul Dreyfus. Nu mai departe ultimul război, în timp ce luptătorii din „*maquis*“ își dădeau viața pentru salvarea Franței, societățile capitaliste, în cap cu faimoasele „*comité des forges*“, „*comité du charbon*“ și

---

<sup>1</sup> A. Sorel : *L'Europe et la révolution française*, t. IV, p. 451.

<sup>2</sup> cf. G. et C. Villard, op. cit., p. 153 și urm.



„cele două sute de familii“ fraternizau cu inamicul făcînd fructuoase afaceri împreună.<sup>1</sup> În mai puțin de optzeci de ani, Franța a suferit trei îngrozitoare invazii germane. Trăiesc și azi oameni din vechea generație a lui Herriot și Daladier care au asistat direct la două invazii și au cunoscut bătrîni care le-au povestit-o pe cea de a treia. Istoria externă a Franței din ultimul secol se confundă cu apărarea frontierei dinspre Rhin. Cum poate cineva presupune că asemenea tragice evenimente s-au putut așa ușor uita?

★

După cum se vede din acest sumar excurs asupra istoriei Franței, puține țări au luptat cu mai multă îndirjire pentru păstrarea unității și independenței naționale. Încă și azi, acest sentiment, elocvent oglindit în dezbaterile parlamentare și în acțiunea directă a maselor, e treaz și perfect conștient. O țară cu asemenea istorie nu se poate lăsa cumpărată de arginții oamenilor de afaceri de peste țări și mări.

Jules Michelet scria acum aproape o sută de ani: „*In secolul al XX-lea Franța va declara pace lumii*“. Sentința scriitorului francez nu e întru totul corectă în momentul de față, deoarece poporul francez, în interdependența politică de azi a lumii, nu mai poate avea inițiativa de altădată. Dar prorocirea lui Michelet poate deveni justă dacă Franța, așa cum o serie de indicii o arată, își va revizui politica externă acordînd-o cu dorințele propriului ei popor și, aderînd la politica de pace a țărilor de democrație populară în frunte cu U.R.S.S. va ajuta la realizarea unui pact de adevărată securitate colectivă în Europa. Judecînd după ultimele orientări ale opiniei publice a maselor franceze și credincioasă tradiției de adîncă conștiință națională din trecutul ei, Franța va trebui să se îndrepte către o politică externă care să-i asigure securitatea și să-i păstreze demnitatea și independența națională.

---

<sup>1</sup> cf. Maurice Thorez: *Une politique de grandeur française*, p. 292.

Ernest Renan într-o celebră conferință a spus că „o națiune e un plebiscit de fiecare zi”. În parlament și presă, acest plebiscit s-a făcut mereu. Astfel, Franța reintră pe calea marilor ei tradiții istorice de umanitate și civilizație, pentru care a fost admirată și iubită de atâtea popoare. „*Franța care e iubită, scrie Maurice Thorez, nu e Franța lui De Wendel (mare industriaș de la Comité des forges, n. a.), din 1793 sau din 1940; Franța care e iubită e aceea a marii revoluții din 1789, aceea a insurecției naționale din 1944. Franța pe care o iubesc toate popoarele care s-au bătut cu hitlerismul este Franța, arzător focar al democrației, al progresului și al libertății.*”<sup>1</sup>

Am putea adăuga definiția lui Anatole France despre adevărata Franță, „amică a genului uman și cetățeană a lumii”.

---

<sup>1</sup> Maurice Thorez : *Une politique de grandeur française*, p. 372.

## CAPITOLUL II

### IDEEA DE PROGRES IN SECOLUL AL XVIII-LEA ȘI AL XIX-LEA

Alături de ideea unității și specificității naționale, cultura franceză mai cuprinde o coordonată, aceea a ideii de progres. O parte din ideologia burgheză afirmă, cum am văzut, civilizația franceză sub aspectul ei static, antidialectic și antiistoric. Comunitatea culturală franceză e condusă de anumite principii fixe ; ea n-ar fi un proces de devenire, o transformare continuă datorită contradicțiilor interne pe care le conține, ci o stare dată, la care spiritul francez a ajuns. Opusă acestei concepții conservatoare, o alta apare încă din secolul al XVII-lea, care constă în ideea că omenirea în genere și Franța în special sînt îndreptate către o perfectibilitate continuă, către atingerea treptată a unor niveluri din ce în ce mai ridicate. Știința, dreptatea socială, arta și literatura, producția economică etc., sînt menite a se dezvolta mereu mai mult și a aduce, în transformarea lor, fericirea omului. Nu există degenerare, decadentă posibilă, dacă omenirea se conformă rațiunii. Afirmarea din ce în ce mai mult a rațiunii în contra obscurantismului mistic, religios, garantează evoluția permanentă către perfecțiune. De altfel această perfectibilitate pe căile rațiunii e dată în natură. A te conforma naturii înseamnă a descoperi însăși legile naționale, fiindcă natura nu

poate greși, Natura reprezintă tocmai realizarea concretă a rațiunii. Pentru o serie de autori francezi, începînd încă din secolul al XVIII-lea, ideea de natură și ideea de rațiune sînt echivalente, dacă nu identice. Așadar, prototipul, modelul dezvoltării rațiunii e dat, e realizat în jurul nostru. Nu ne rămîne decît, îndepărtînd practicile și conduitele artificiale, absurde, ilogice ale mitologiilor, religiilor, să ne conformăm legilor și ordinii naturale pentru a progresa implicit pe căile rațiunii. Astfel modele vii, îndreptare și criterii ne stau în față. Dacă ne inspirăm de la ele, perfecționarea vine singură. Dar pentru acești progresiști, natura umană e aceeași. Ea constituie un principiu metafizic. Nu se tratează despre nevoile omului concret, anume determinat istoricește, ci e vorba de o noțiune abstractă a „omului în sine“, a „omului rațional“, un fel de medie a umanității. Se ia astfel ca bază a speculațiilor sociale ficțiunea „omului mijlociu“, esență minimală a categoriei umane.

Concepția franceză raționalistă a progresului se deosebește, după cum vedem, de filozofia dialectică idealistă germană, după care *devenirea* e o realizare treptată a ideii (concepția lui Hegel și a predecesorilor lui), dar nu condusă de un țel mai dinainte prevăzut, ci mînată de o năzuință oarbă, confuză, inconștientă către ținte neprecizate. Concepția istorică a romanticilor germani consta într-o tendință vagă de transformare, o impulsivitate vitală către un scop necunoscut, scopul vag general și de dezvoltare treptată a ideii. Realizarea progresivă a ideii e descoperită ulterior de gînditori și meditată „a posteriori“. Considerînd, în urmă, retrospectiv cursul istoriei, filozoful poate descoperi calea urmată. Ea însă a fost parcursă fără conștiință, pe dibuite, dintr-un elan lipsit de o finalitate precisă.

Concepția clară și exactă a țelurilor progresului a fost posibilă în Franța, datorită unei structuri sociale pe care aceste țeluri o reprezintă sau pregătesc, și care în Germania avea să se realizeze mult mai tîrziu. În timp ce filozofia germană reflectă încă feudalismul, în Franța, unde burghezia începe să ia formă

precisă cu începere din secolul al XVII-lea, situația e alta. Filozofia franceză are astfel un substrat, o bază reală pe care se fundează. Ea își poate manifesta afirmațiile într-un cadru politic și social, nu rămîne numai în sferile confuze și abstracte ale speculației pure. Ideea franceză de progres se formulează, încă de la început, ca o protestare, o opoziție contra unei anumite stări sociale, contra puterii civile a clerului, contra religiei și a absolutismului monarhic, ultimă formă a feudalismului. Ea își asociază repede un anumit spirit militant, revoluționar și sub considerațiile ei teoretice ascunde o tendință practică de realizări sociale. Așadar, ideea de progres în Franța e concomitentă cu năzuința către putere a burgheziei și e, oarecum, prefața revoluției ei care urmează să vină.

În toate societățile omenești, de la împărțirea în clase adverse, a existat un spirit revoluționar, au existat răsturnări momentane de regim. Era vorba însă de agitații spontane, inconștiente, născute din suferințele ori din nevoile nesatisfăcute ale maselor. Ele nu apăreau ca rezultatul preconțuit, ca o aplicație practică a vreunei teorii și filozofii revoluționare. Nu constituiau un scop suprem, un ideal social către care trebuia să se îndrepte mișcarea politică. Burghezia progresistă însă își creează o anumită doctrină, o anumită filozofie a istoriei care trebuie să ducă la rezultatul dorit: răsturnarea feudalității. Filozofia istoriei care începe cu Vico și cu unii autori englezi își găsește dezvoltarea maximă în Franța secolului al XVIII-lea, punînd în valoare în mod clar ideile de schimbare și evoluție a societăților omenești. Niciodată și nicăieri critica prezentului și făurirea de planuri viitoare, idealurile utopice, construcțiile gratuite și fanteziste a altor sisteme sociale, n-au avut o eflorescență mai bogată ca în secolul al XVIII-lea francez. Mably, Morelly, Brissot de Warville ne-au lăsat o serie bogată de astfel de romane sociale. Toată beletristica epică și dramatică se inspiră din aceste idei și le propagă. Atunci se dezvoltă acea literatură pe care germanii o numesc *Staatsromane*. Vom vedea cum în secolul care urmează,

cel de al XIX-lea, sistemele utopice : societatea industrială a lui Saint-Simon, falansterul lui Fourier etc., pornesc din mentalitatea secolului al XVIII-lea, din perioada de pregătire a revoluției burgheze.

Înainte de a se fi formulat concepția clară, precisă a acestei revoluții, un sentiment vag de schimbare inevitabilă apare. Noțiunea clară, definită a progresului apare ca rezultat al transformărilor economice în curs ca o consecință a acestui sentiment vag, a acestei nevoi difuze de schimbare. Mai înainte ideea de progres nu fusese așa de pregnant formulată. Întrevăzută de unii, schițată de alții, această idee n-a avut o existență filozofică înainte de secolul al XVIII-lea. Antichitatea nu reușise s-o formuleze clar<sup>1</sup>. Thomas Morus, cu *Utopia*, Campanella cu *Cetatea soarelui*, Bacon cu a sa *Nova Atlantis*, Rabelais cu *Abația din Thélème*, Cyrano de Bergerac cu *Călătorie în statele lunei și ale soarelui*, deschiseseră drumul imaginației cu proiecte de vis ale unei lumi mai bune. Dar toate aceste construcții de liberă imaginație erau plâsmuiri pur subiective. Fiecare autor își inchipuia în mod personal o lume mai bună. Concepțiile lor erau lipsite de un citeriu obiectiv.

Prima formulă progresistă fundată pe rațiune e izvorită din filozofia lui Descartes. Descartes stabilește supremația rațiunii. În afară de ea, nu recunoaște nici o autoritate, nici o altă sursă de adevăr. El recomandă prin al său „*dubiu metodic*“, suspectarea, bănuiala față de orice nu apare sprijinit pe rațiune. Înlăturînd principiul de autoritate care bîntuia așa de puternic în toate speculațiile dogmatice ale bisericii catolice, el deschide drumul gândirii libere.

După cum a arătat cu drept cuvînt K. Marx, filozofia materialistă a secolului al XVIII-lea fără ideea de progres n-ar fi fost posibilă. Dezvoltarea istorică a ideii de progres e cuprinsă între prima ei formulare de către Perrault : *Les parallèles des anciens et des*

---

<sup>1</sup> cf. J. Delavaille : *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès*, p. 278.

*modernes* și ultima ei manifestare, în veacul al XVIII-lea, *Esquisse sur le progrès* a lui Condorcet. Concepțiile progresiste ale lui Saint-Simon, Proudhon etc. nu sînt decît reproduceri ale doctrinei formulate cu un veac înaintea lor. În secolul al XVIII-lea ideea de progres se confundă cu toată filozofia materialistă. „...*Convingerea că omenirea, în momentul de față cel puțin, înaintează în general pe o linie progresistă nu are absolut nimic de-a face cu opoziția dintre materialism și idealism. Materialiștii francezi, întocmai ca și deiștii Voltaire și Rousseau, împărtășeau această convingere în mod aproape fanatic, și-i aduceau adeseori cele mai mari jertfe personale. Dacă cineva și-a închinat viața întreagă „entuziasmului pentru adevăr și dreptate“, luînd fraza în sensul bun al cuvîntului, un astfel de om a fost de exemplu Diderot.*“<sup>1</sup>

Abia în veacul al XVIII-lea ideea de progres adaugă vechilor elemente filozofice mișcarea și noutatea, un element nou care e ideea de perfectibilitate. Pentru acel timp, în condițiile structurale date, în lupta între vechi și nou, ideea de progres constituia elementul esențial al noutății. Cauzele care determină apariția acestei idei se datoresc în primul rînd transformărilor economice, noilor relații de producție care, cu mai bine de o jumătate de secol, dăduseră burgheziei puteri mari *in fapt*. Acumulările capitaliste erau deja formate, burghezii conduceau viața reală a schimburilor și producției, ei împrumutau pe nobili și regi și-i sileau la concesiuni succesive. Revoluția burgheză din 1789 aducînd forma *juridică* acestei stări de lucruri, a lichidat feudalismul. Aceste schimbări în structură au adus cu ele o serie de manifestări intelectuale și politice. Lupta contra nobleței și monarhiei se dă prin afirmarea ideii de dreptate și libertate, lupta contra clerului prin întronarea liberei gândiri. S-a spus cu drept cuvînt că secolul al XVIII-lea a fost în bună parte un secol ateu. Puterea reacționară a sacerdoțiului descrește. Gîndirea și publicitatea laică devin po-

---

<sup>1</sup> F. Engels: *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, p. 26.

sibile. În consecință, libera gândire ia avînt și încrederea în știință, lansată de Descartes, devine fermă. Explicația prin miracol — baza religiei — e înlocuită prin explicarea deterministă a ordinii naturale. Difuzarea științei în mase devine considerabilă. Moravurile se desfășoară în plină libertate, cîteodată chiar pînă la licență. Așa-numiții libertini, în anecdote amuzante, ridiculizează clerul și biserica. Afacerea iezuiților, care se sfîrșește prin expulzarea lor (deja expulzați din Spania și Portugalia), nu face decît să sporească discreditul bisericii. Predicatorii înlocuiesc rugăciunile prin discursuri morale. Apar cărți care propagă pe față religia naturală. Societățile secrete mișună peste tot. Se pot cita de pildă „Liberii muratori“ condamnați de papi în 1738 și „francmasonii“ care se introduc în Franța în 1725<sup>1</sup>.

În același timp saloanele literare și filozofice sînt în plină eflorescență: acele ale lui Helvetius, ale doamnei de Tencin sau de Geoffroy, ale lui D'Holbach, unde se discută zilnic subiecte îndrăznețe și se aduc critici severe regimului ori religiei. Pînă și academiile acordă premii lucrărilor cu subiecte politice și sociale.

Această stare de lucruri face posibile o serie de tentative de emancipare socială. Nu trebuie să considerăm revoluția din 1789 ca fiind singura încercare de răsturnare politică și socială pe care a cunoscut-o secolul al XVIII-lea. Ea a fost doar ultima. Multe revolte și rebeliuni mai mici au precedat-o. La 6 mai 1750 o serioasă insurecție trebuie înregistrată; apoi diferite opoziții ale „parlamentelor“ (curți de justiție) și în fine, afacerea „*La Chalotais*“ sînt semnificative. Se pronunță peste tot cuvîntul, nou pe atunci, de „*revoluție*“. *Filozofii n-au făcut decît să teoretizeze prin doctrină idei care fermentau peste tot*<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> cf. J. Delvaille, op. cit., p. 415; Paul Hazard: *La pensée européenne au XVIII-ème siècle*, t. I, p. 151 și urm.

<sup>2</sup> Vezi F. Rocquin: *L'esprit révolutionnaire avant la Révolution*, p. 706. Același autor constată: „*Mult înainte ca filozofii să reușească ca prin scrierile lor să conducă opinia, perspectiva unei revoluții în ordinea politică apărea clară inteligențelor*“, op. cit., p. 145.



D'Argenson scrie : „*Opinia merge, urcă și se mărește, ceea ce ar putea provoca o revoluție națională*“. Noțiunea de „umanitate“, care e la modă, e considerată de un autor ca Mercier de la Rivière ca cea mai frumoasă expresie ce se poate găsi în dicționar. Un preot de Saint-Marguerite se exprimă : „*Mai devreme ori mai târziu revoluția va izbucni într-un regat unde sceptrul și cădelnița se ciocnesc*“. D'Alembert în *Distrugerea iezuiților* spune de asemenea : „*Mijlocul secolului pare a fi destinat să facă epocă în istoria spiritului uman prin revoluția care se pregătește în idei*“.<sup>1</sup> Secolul e în plină fermentație. După 1750, se trăia în Franța în perpetua așteptare a unei revoluții. Același d'Argenson scria în această epocă : „*Nu se vorbește decît de necesitatea unei apropiate revoluții din cauza proastei stări în care se găsește guvernul*“, sau : „*Toate categoriile sînt nemulțumite. Materiile fiind peste tot combustibile, o răscoală poate să se transforme în revoltă și de la revoltă la o totală revoluție în care se vor alege adevărații tribuni ai poporului, comitio comunis, și unde regele și miniștrii vor fi lipsiți de puterea lor excesivă de a face rău*“.<sup>2</sup>

În 1754, cum monarhia susținea clerul contra națiunii și proclama exilul parlamentului, revoluția e pe cale de a izbucni. Puțin mai târziu toți filozofii sînt conștienți de venirea apropiată a unei revoluții. Voltaire, bătrîn, scrie în această privință : „*Tot ce văd zvrile sămința unei revoluții care va veni inevitabil și al cărei martor nu voi avea plăcerea să fiu. Lumina s-a răspîndit într-atît din om în om, că o explozie va izbucni și atunci va fi un zgomot asurzitor. Tinerii sînt fericiți : ei vor vedea lucruri frumoase*“.<sup>3</sup> Grimm menționează în *Corespondența* sa : „*Această îngrijorare care lucrează în mod surd spiritele și care le îndeamnă să atace abuzurile religioase și politice, e un fenomen caracteristic al secolului nostru, după cum era spiritul de reformă pentru secolul al șaispre-*

---

<sup>1</sup> J. Delvaille, op. cit., p. 717.

<sup>2</sup> D'Argenson : „*Mémoires*“, VII, p. 51 și VII, p. 464.

<sup>3</sup> Voltaire : *Correspondance générale*, IX, p. 256.

zecelea, și prezice o revoluție iminentă și inevitabilă. Se poate spune că Franța e centrul revoluției”<sup>1</sup>. Unul dintre miniștrii epocii D’Argenson adaugă: „Peste tot se vorbește de schimbare și de revoluție (prin 1751) în biserică și în stat. Militarii nu sînt mai supuși decît magistrații... trimiși (militarii, n. a.) cînd contra magistraților, cînd contra protestanților. În sarcinați să stăpînească populația pe care mizeria o revolta sau care lua parte la luptele civile, ei începeau să se dezguste de rolul lor”<sup>2</sup>.

Intr-un extras al deliberărilor adunării clerului, găsim concluzia următoare: „Spiritul secolului pare a amenința cu o revoluție care prevede din toate părțile o ruină și o distrugere totală”<sup>3</sup>. Cartea abatelui Raynal *Instituțiile și comerțul europenilor în amîndouă Indiile*, carte condamnată de parlament să fie arsă, arată de asemenea progresul pe care spiritul revoluționar îl făcuse în opinia publică.

Să vedem cum se oglindește această stare de spirit în scrierile filozofilor din secolul al XVIII-lea.

Credința într-un progres continuu își are fundamentul în raționalismul cartezian. Tot secolul al XVIII-lea consideră pe Descartes ca pe un precursor. Convențiunea, în timpul revoluției din 1789, voiește să-i rezerve un loc în Panthéon. D’Holbach crede și el în progresul nelimitat prin răspîndirea cunoștințelor; și pentru el progresul stă în rațiune. În opera sa *Sistemul naturii*, el combate ideea falsă a decăderii omenirii. Această idee, ca și aceea a superiorității antichității față de lumea modernă, e, după dînsul, complet greșită. În loc să admirăm tot timpul lumea veche, să cercetăm mai departe istoria cuceririlor și perfecționărilor îndeplinite de omenire. Societățile sălbatice au fost multă vreme războinice. Mai tîrziu despotismul tiranilor a provocat revoluții care i-au detronat. Poporul a cucerit încetul cu încetul instrumentele civilizației: focul, scrierea, uneltele tehnice care permit astăzi fiecărui muncitor să

<sup>1</sup> Grimm: *Correspondance*, V, p. 358—359.

<sup>2</sup> D’Argenson, op. cit., VIII, p. 247—248.

<sup>3</sup> F. Rocquain, op. cit., p. 251.

transforme materia așa cum voiește. Chiar erorile omenirii au fost utile, căci adeseori din erori se nasc invențiile<sup>1</sup>. Pînă și sumbrul ev mediu, și el a lucrat la creșterea prosperității generale. Contra unor pesimiști ca Rousseau care cred în decadența popoarelor, D'Holbach protestează cu indignare: „Nu putem însă să nu recunoaștem că natura omenească conține multe imperfecții, dacă n-ar fi decît violența sau răutatea. Progresul final va veni cu cunoașterea amplă a adevărului, care se va efectua concomitent cu progresele rațiunii. Ignoranța e baza tuturor nenorocirilor“.<sup>2</sup>

Găsim aproape aceleași idei la Voltaire în *Incerarea asupra moravurilor*. Făcînd bilanțul tuturor achizițiilor spiritului omenesc, din antichitate și pînă în timpul său, sîntem siliți să constatăm un progres continuu. Pentru a demonstra această concluzie, Voltaire trece în revistă toate popoarele, sălbaticii ca și chaldeenii ori chinezii, evreii. El merge de la creștinism la epoca lui Ludovic al XIV-lea, care după el marchează apogeul spiritului uman. Turgot, „admirabilul Turgot“ (Roger Garaudy), precursor al lui Condorcet și A. Comte, făcînd o analiză a istoriei omenirii, deosebește, înaintea lui A. Comte, trei stadii succesive: mai întîi una religioasă... „Înainte de a cunoaște legătura efectelor fizice între ele, nu era nimic mai natural decît de a presupune că ele sînt produse de ființe inteligente invizibile, asemănătoare nouă.“<sup>3</sup> Apoi o etapă filozofică: „Cînd au observat absurditatea acestor povești, fără să dobîndească totuși adevăratele lumini asupra istoriei naturale, ei își închipuie că explică cauzele fenomenelor prin expresii abstracte, ca „esență“ și „facultate“.<sup>4</sup> În fine, o a treia fază, cea științifică: „Abia mult mai tîrziu, observînd acțiunea mecanică pe care o au corpurile unele asupra altora, s-au tras din această mecanică

---

<sup>1</sup> cf. D'Holbach: *Essai sur les préjugés*, p. 238; *Morale universelle*, sect. IV, capit. X.

<sup>2</sup> D'Holbach: *Politique naturelle*, discours I—IX.

<sup>3</sup> Turgot: *Ebauche du premier discours*, p. 294.

<sup>4</sup> Ibidem, p. 294.

*ipoteze pe care matematica le poate dezvolta și experiența verifica*".<sup>1</sup>

Condorcet e acela care dă expresia definitivă a ideii de progres. În a sa *Schiță*, publicată din ordinul „convențiunii”, înainte de dizgrație, el va încerca un bilanț și un rezumat al tuturor concepțiilor progresiste ale secolului. Cu dînsul se termină prima parte a teoriei progresului, cea aparținînd secolului al XVIII-lea, pentru a face loc aceleia a secolului al XIX-lea, reprezentată de Saint-Simon și de istoricii Mignet și Thierry (Plehanov).

„*Istoria politică și istoria revoluțiilor e istoria progresului.*” Cu această deviză începe el analiza sa istorică. Condorcet crede că metoda cea mai bună de urmat e aceea a științelor exacte, adică a experienței care depășește studiul fenomenelor naturii și care îmbrățișează studiul istoriei, acest cîmp de observație în mare, după cum se exprimă el. Istoria e un lanț de achiziții progresive: „*acest lanț imens care de-a lungul sfortărilor, erorilor, dezastrelor și a crimelor unui lung șir de generații unește cele două extreme ale speței noastre cu stupidul locuitor și se termină cu națiunile luminate din secolul al XVIII-lea, la înțeleptul inspirat de umanitate, susținut de virtute, condus de filozofie*”.<sup>2</sup> Ca și Turgot, el găsește o serie de etape în istoria omenirii și anume nu mai puțin decît nouă, fiecare prezentînd o înaintare în plus. Ignoranța e întreținută de absolutismul monarhic și feudal pe de o parte, pe de alta de bigotismul religios. Descartes pusese mai înainte aproape cu un secol baza metodei științifice: fie prin matematică, fie prin experiență, cum observă Diderot în *Enciclopedie* (articolul *Logique*). „*Descartes, adevăratul restaurator al raționamentului și primul care a adus o nouă metodă de a raționa. Situația superioară a omului constă în a fi luminat (de aici expresia „secolul luminilor” pentru secolul al XVIII-lea), de a fi informat, cultivat și a merge după rațiune și natură.*”

<sup>1</sup> Turgot: *Ebauche du premier discours*, p. 294.

<sup>2</sup> Condorcet: *Fragment de la première époque*, VI, p. 290.

*Aceasta de altfel e și lacuna cea mai serioasă a filozofilor progresiști francezi : anume concepția, curat idealistă, căreia îi scapă că evoluția omenirii e datorată situației economice, structurii materiale și anume dezvoltării forțelor de producție și a relațiilor de producție. Astfel, se caută a se explica tot mersul istoriei prin progresele ideologice, prin dezvoltarea rațiunii, adică prin factori care sînt indicați drept cauze, cînd în fond nu sînt decît efecte. Ideile, cunoștințele, risipirea ignoranței, adaptarea la natură sînt rezultatele unei anumite stări economice. Acest lucru, iluminiștii francezi nu l-au înțeles. Pentru ei, singurul motor al istoriei e de ordin intelectual : progresul rațiunii, care imită natura.*

*Totuși, și pentru acea vreme, cu tot caracterul ei idealist, filozofia naturii avea avantajul că înlătură „revelația divină“ substituindu-i rațiunea naturală, formă incipientă a științei. Natura înlocuia revelația mistică, și aceasta însemna desigur un mare progres.*

*Critica religiei și a clerului formează una din preocupările esențiale ale filozofilor francezi din secolul al XVIII-lea. Religia este atacată în special pentru tendința ei permanentă de a menține ignoranța și întunericul în mase, atacată deci dintr-un punct de vedere formal, exterior. Progresiștii, cum arată K. Marx, nu merg pînă la demascarea originii religiei, care se găsește în ideologia de clasă, în nevoia claselor exploatare de a înăbuși conștiința pentru ca poporul să nu ajungă a gîndi lucid asupra miseriei sale.*

*Burghezia din secolul al XVIII-lea nu era omogenă, nu conținea elemente egal de progresiste. Din ea făceau parte mai întîi marii bancheri, financiar, moșieri, capitaliști legați de monarhie. Aceștia achiziționaseră averi importante și dețineau moșii ca și nobilimea feudală. Burghezia era legată de aristocrație, căreia îi împrumuta banii. Adesea, din snobism, își mărita fiicele bogate cu fii săraci dar blazonați. Marele burghez cumpăra titluri de noblețe și marele senior își poleia blazonul cu o bogată moștenitoare a aristocrației de bani. Regele, în fine, e la discreția*

acestor puternici creditori ai „fermei“ și ai băncii. Creditori ai statului, acești bancheri văd în deficitul statului sursa principală a veniturilor lor. Ei voiesc reforme care să împiedice statul să se prăbușească într-o bancrută care i-ar ruina... Dar ei nu le vor prea adânci, capabile să pună capăt deficitului (fiindcă împrumutul îi îmbogățește), care ar schimba structura statului și ar nimici privilegiile lor.“<sup>1</sup>

Alături de această pătură superioară a burgheziei, vine o alta : aceea a parlamentelor. Parlamentele constituiau justiția de stat. Magistratii și avocații trăiau din exploatarea litigiilor. Corupția și venalitatea în procese le aduceau o îmbogățire reală. Ei sînt alături de cei care strigă contra abuzurilor clasei feudale, dar pe de altă parte nu vor nici să renunțe la privilegiile lor. La începutul secolului al XVIII-lea, aceste două categorii ale burgheziei prezintă o deosebită importanță. Mai târziu se afirmă și a treia categorie compusă din mica burghezie, din meșteșugari și mici negustori și în fine, din țărani și muncitori. „Voltaire și Montesquieu exprimă foarte bine ideile dominante ale primelor două fracțiuni ale burgheziei : teoria voltairiană a „bunului tiran“, a „despotului luminat“, rezumă aspirațiile reformiste și nicidecum revoluționare ale marii burghezii financiare și de robă, care nu dorește sfîrșitul regimului, ci un compromis „rezonabil“, adică conform cu ideile sale de clasă... Montesquieu, în prefața cărții sale Spiritul legilor a spus-o clar : el nu vrea să răstoarne ordinea stabilirii, dar să dea fiecăruia din cititorii săi argumente pentru a-și iubi îndatoririle, prințul, patria și legile sale.“<sup>2</sup>

Această atitudine prudentă și conservatoare în ordinea socială e întovărășită de una asemănătoare în ordinea religioasă. A conserva pe Dumnezeu într-o formă mai compatibilă cu știința și rațiunea, iată preocuparea principală a deiștilor de tipul Voltaire, Montesquieu și chiar Rousseau.

---

<sup>1</sup> R. Garaudy, op. cit., p. 18.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 19.

Țar în a doua jumătate a secolului, după revolta din 1750, mica burghezie se afirmă. Atitudinea politică și religioasă se deplasează clar către democrație și ateism. Se trece de la deismul plin de compromis și ateism. Se trece de la deismul plin de compromis către un ateism fățiș și clar, dușmănie declarată față de cler și de invențiile sale mincinoase cu care caută să îmbrobodească poporul.

D'Holbach, cărui i se spunea în glumă, dar nu fără motiv real, că e „dușmanul personal al lui Dumnezeu“, demască brutal rolul clerului: *„Funcțiunea slujitorilor bisericii pe această lume este de a ne convinge că există o altă lume, de a persecuta rațiunea, de a crea și înfățișa povestiri grosolane“*. *„Toată teologia nu este altceva decât o ficțiune. În minciună ca și în adevăr nu există grad.“* De aceea el, ca și Helvetius, respinge religia „naturală“ a deiștilor. În această materie, după ei, nu există compromis posibil. Religia întreține fanatismul și abrutizarea mentală a supușilor, deveniți robi docili ai fanatismului și ai fricii de infern. Ea nu are nici măcar o utilitate de îmblinzire a moravurilor, de îndulcire etică a brutalității primitive. A susține că ea e utilă poporului ignorant e o profundă eroare, care ar echivala cu afirmația că otrava poate fi folositoare populației. În ce privește îmblinzirea moravurilor, această e o minciună sfruntată, deoarece oamenii n-au fost niciodată mai ambițioși, mai cruzi, mai egoiști decât atunci când biserica le-a îngăduit să fie așa, cum se întâmplă pentru puternicii societății, prinți și aristocrați. D'Holbach demască ipocrizia și ticăloșia clericală spunând, despre papi că *„au dus pînă acolo nerușinarea lor popească, încît au inventat un tarif asupra păcatelor, fixînd sumele necesare pentru ispășirea lor“*. Acest tarif este cunoscut sub denumirea de „taxa apostolică a cancelariei din Roma“. În concluzie, *„religia este arta de a-i prosti pe oameni cu scopul de a le abate gîndurile de la răul pe care li-l pricinuieste în această lume puterea celor avuți“*, scrie același D'Holbach <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> C. Gulian: Studiu introductiv la *Materialiștii francezi din secolul al XVIII-lea*, p. 29—38.

În același timp, critica filozofilor din a doua jumătate a secolului (deoarece cea din prima este reprezentată de marea burghezie, prin pana lui Voltaire și Montesquieu) se îndreaptă în contra abuzurilor puterii absolute. Atacurile directe sînt pline de pericole. „Scrisorile de întemnițare“ („*lettres de cachet*“) prin care oricine putea fi trimis la Bastilia, fără nici o formalitate juridică, funcționează încă din plin contra oricui. Diderot și Voltaire fuseseră deja arestați; ceilalți progresiști lucrau deci cu toată prudența. Ei atacau indirect și pe chestiuni izolate, pentru a ruina, tangențial, prestigiul regimului. Dar dacă nu se puteau demasca anumite abuzuri la ordinea zilei, criticii se bucurau de o oarecare indulgență cînd vorbeau de idealuri sociale mai îndepărtate, de utopii sociale care nu amenințau decît cu viziunea lor idilică, fără putință de realizare imediată. De aceea asistăm la o orgie de „romane sociale“. Pericolul părea așa de îndepărtat, încît nu numai în saloanele literare ale aristocrației și ale marii burghezii, dar chiar și la Versailles se reprezentau, cu aerul cel mai inocent, piese care înfățișau un ideal social egalitar. Un anumit snobism și aparența de nevinovăție făceau ca înșiși înalții demnitari să fie tentați a tolera asemenea vise fără sancțiune imediată.

Apar atunci, încurajați și de expedițiile mișionarilor catolici, premergători ai colonialismului, primele reverii comuniste, unele luate din viața „bunilor sălbatici“ din Indiile occidentale și din țările Americii de Sud. Jean-Jacques Rousseau cel dintîi dăduse tonul. În formă pur teoretică, el ataca baza proprietății, pe care n-o concepea decît în funcția ei socială. „*Statul față de membrii săi e stăpînul tuturor bunurilor... Dreptul pe care-l are fiecare particular asupra averii sale e totdeauna subordonat dreptului pe care-l are comunitatea asupra tuturor*“. Pentru o vreme în care acumularea capitalistă începe să se afirme cu toată insolența, Rousseau vorbește deschis de egalitate mai întîi în sens general, apoi relativ la averea adunată de unii speculanți. „*În ce privește egalitatea, nu trebuie să înțelegem prin acest cuvînt că*



*gradele de avere și putere sînt absolut aceleași, dar că nici un cetățean nu trebuie să fie destul de opulent pentru a putea cumpăra pe un altul și nici așa de sărac pentru a fi constrîns să se vîndă.”<sup>1</sup>*

Cînd vorbesc de egalitate, progresiștii știu că marii bogătași burghezi înțeleg această noțiune ca opusă lumii feudale, nobleții care se crampona încă de putere și astfel ei fac cor cu criticii sociali, fără a se gîndi că sistemele formulate îi privesc și pe ei.

Majoritatea ideilor comuniste și socialiste se modelează după ideile lui J.-J. Rousseau: o reducere a abuzurilor dar nu o revoluție totală. Mably în *Entretiens de Phocide* denunță inegalitatea exagerată a proprietăților, sursă a tuturor nenorocirilor ce se abat asupra societății și o împart „în două clase”, bogați și săraci, stabilind între ei astfel de legături de dependență, încît să nu rezulte altceva decît viciu, abuz, corupție.

În 1755 apare *Codul naturii* al lui Morelly. Acolo se pune principiul că nu păcatul originar e cauza mizeriei și a suferinței, ci transformarea armoniei naturii în antagonisme sociale create de proprietatea privată. „*Singurul viciu pe care-l cunosc în univers e avariția... ea e baza, vehiculul tuturor viciilor... Dar această ciumă universală: interesul particular, această febră lentă, această «ethizie» a oricărei societăți, ar fi prins ea oare dacă n-ar fi găsit niciodată, nu numai alimentul, dar chiar cel mai puternic, periculos ferment? Cred că nu se va putea constata evidența acestei propoziții decît acolo unde neexistînd nici o proprietate, nu poate să existe nici una din periculoasele ei consecințe.”<sup>2</sup> Un teoretician al socialismului, Roger Garaudy, caracterizează astfel opera lui Morelly: „*În ansamblul foarte sistematic al acestei opere a lui Morelly, se întîlnesc la fiecare pas anticipații geniale și din acest punct de vedere Codul naturii e prima teorie modernă a co-**

---

<sup>1</sup> Citat de R. Garaudy, op. cit., p. 23.

<sup>2</sup> Citat de R. Garaudy, op. cit., p. 27.

munismului radical. Babeuș, care va fi primul militant al acestei doctrine, va utiliza-o în mod larg<sup>1</sup>.

În rezumat, Morelly indică care sînt legile „sacre“ care ar putea izbăvi orice societate de suferințele în care se zbate. Ele sînt :

„1. Nimic în societate nu va aparține izolat sau în proprietate, nimănui, lucrurile pe care le va utiliza să fie numai pentru nevoile sale, pentru plăceri sau pentru munca zilnică.

2. Orice cetățean va fi un om public întreținut, ocupat pe seama colectivității.

3. Orice cetățean va contribui pentru partea sa la utilitatea publică după forțele sale, talentele și vîrsta sa, pe acestea vor fi regulate îndatoririle sale“.<sup>2</sup>

În ce privește modul de realizare a acestor proiecte juste și generoase, filozofii secolului al XVIII-lea n-au nici o idee de tactică revoluționară. Singura realizare posibilă e creșterea luminilor, a rațiunii, adică acceptarea benevolă a unei răsturnări sociale implicînd nenumărate victime care ar accepta bucuros sacrificarea lor. Sarcina acestei propagande naive ar incumba filozofilor care vor trebui să atace erorile și prejudecățile care susțin societatea.

Aceasta ne arată cît de puțin revoluționari erau utopiștii comuniști în secolul al XVIII-lea. Nici nu puteau fi altfel, dat fiind că nu exista o clasă care să-i sprijine *politic* în aplicarea ideilor lor. Revoluția industrială care creează armatele muncitorești nu era încă efectuată. Proletariatul, compus din meșteșugari săraci, din calfe și ucenici, nu avea nici o putere. Singura clasă în situație de a revendica puterea, burghezia, nu putea susține idei contra proprietății, adică tocmai contra modului ei de a fi. De aceea, ceea ce e revoluționar în secolul al XVIII-lea, nu e comunismul sau socialismul, ci materialismul, căci socialismul în secolul al XVIII-lea nu e decît o exigență morală, în timp ce filozofia materialistă face din răsturnarea feudalismului și din victoria burgheziei o

---

<sup>1</sup> R. Garaudy, op. cit., p. 27.

<sup>2</sup> Morelly : *Code de la nature*, p. 150, cit. de Garaudy, ibid., p. 27.

necesitate științifică<sup>1</sup>. Astfel idealurile de reformă îndrăzneță rămân platonice, nu se traduc niciodată în mijloace practice de realizare ca, de pildă, o invitație la revoltă. Operele unui Mably, Morelly, Brissot de Warville au un caracter inofensiv și candid. Ele sînt considerate ca un fel de romane de aventuri citite cu interes chiar de cei care urmau să fie loviți de ele. Autoritățile permit lectura acestor cărți. În timp ce cărțile contra bisericii sau contra guvernului, clandestine și destul de rare, sînt prohibite sau arse, cele îndreptate contra inegalităților sociale sînt tolerate. Problema socială propriu-zisă, aceea a luptei de clasă și a inegalității de avere și situație, era încă în afară de preocupările guvernelor, și schimbările pe care le propuneau scriitorii păreau prea îndepărtate de orice aplicație. Cea mai bună dovadă că ele sînt considerate ca speculații inocente e faptul că le găsim în gura miniștrilor responsabili, ca de pildă d'Argenson, sau chiar a regilor, ca Frederic al II-lea, fără să pară că sînt obligați să ia vreo atitudine.<sup>2</sup>

Autorii înșiși care formulau astfel de idei aveau grijă să le propună sub formă „legală“... O adevărată obsesie de codificare apare în toate aceste scrieri care ar putea fi privite ca subversive în fondul lor. Cuvîntul „lege“ e nelipsit din aceste construcții pur ideale. Montesquieu își intitulează o carte *Spiritul legilor*, Morelly *Codul naturii*, Linguet: *Teoria legilor civile*. Gîndirea acestor oameni era legislativă, fiindcă în mintea lor reformele sociale trebuiau să se îndeplinească pe cale legislativă și în nici un caz revoluționară. Totul nu era decît o invitație, o rugă-minte către „prinți“ și miniștri ca să-și modereze abuzurile. „*Turgot, Voltaire, enciclopediștii fac la fel: ei roagă pe prinți să fie înțelepți, să se arate juști, umani și generoși, dar aceasta în propriul lor interes, pentru ca, prin reforme inovatoare, să îndepăr-*

---

<sup>1</sup> cf. R. Garaudy, op. cit., p. 29; P. Hazard: *La pensée européenne au XVIII-ème siècle*, t. I, p. 241.

<sup>2</sup> Vezi A. Lichtenberger: *Du socialisme au XVIII-ème siècle*, p. 26.

teze șansele unei revoluții. Enciclopediștii vorbesc de: «puterea în mâinile cele mai proprii pentru a conduce societatea la fericire», adică prințul sau o forță deosebită plasată în serviciul umanității.”<sup>1</sup> Protestările mai violente sînt foarte rare. „In 1776, Monarhul desăvîrșit schița un tablou al mizeriei popoarelor și le invita să-și gătuie monștrii... Sîntem trei contra unu, strigă Silvain Maréchal în 1788, unul din viitorii doctrinari ai «conspirației egalilor»... Dar exceptînd ajunul revoluției, un asemenea ton se aude foarte rar în restul secolului.”<sup>2</sup> Chiar la începutul revoluției, tonul e moderat. Pentru oamenii din 1789, un Condorcet, de pildă, trece drept un moderat. De altfel el se pronunță, ori de cîte ori are ocazia, contra mijloacelor violente. Lui Condorcet îi repugnă mijloacele violente: ceea ce voințește nu e nici insurtecția, nici rebeliunea, ci un mijloc legal de a rezista la opresiune. El enumeră cele trei cazuri în care are loc asuprirea: „violarea drepturilor naturale de către funcționari, sau printr-o lege, sau prin acte arbitrare”<sup>3</sup>. Ceea ce urmărește el e evitarea revoluției, pentru a permite evoluției naturale să se îndeplinească pacific. El dorește mijloace potolite, liberale, democratice, fără violență, fără zguduirii puternice.<sup>4</sup>

Astfel, ideea de progres, utilizînd o veche concepție, aceea a mișcării către viitor — cunoscută încă de antici prin Heraclit — devine în secolul al XVIII-lea, datorită raționalismului cartezian și nevoii de transformare a burgheziei în ascensiune, o filozofie a istoriei. Privirile se îndreaptă către viitor, de la care se așteaptă o ameliorare continuă. În același timp se manifestă o nemulțumire față de prezent și deci întrevederea posibilității de a construi altă so-

---

<sup>1</sup> L. Cohen: *Condorcet et la révolution française*, p. 546; de același: *La lutte des classes au XVIII-ème siècle*, în *Revue de synthèse historique*, 1906.

<sup>2</sup> H. Michel: *L'idée de l'état*, p. 15—29.

<sup>3</sup> A. Espinas: *La philosophie sociale au XVIII-ème siècle*, p. 96.

<sup>4</sup> Vezi I. Allengry: *Condorcet, guide de la Révolution française*, p. 415.

cietate mai perfectă. Necesitatea afirmării progresului e cea mai simplă și mai benignă formă de protestare față de actualitate. E nevoia optimistă a unei clase în ascensiune care-și așteaptă victoria. Această atitudine însă, pînă la declanșarea revoluției din 1789, nu e de loc subversivă, fiindcă nu cere decît transformări lente și în cadrul legilor.

Așadar, progresismul secolului luminilor nu e propriu-zis revoluționar. Va trebui să izbucnească zguduirea din 1789, va trebui apariția poporului ca aliat al mării burghezii, ale cărui idealuri au fost formulate de Babeuf, Saint-Just în timpul revoluției, iar în secolul al XIX-lea de către Barbès și Blanqui, pentru ca o concepție revoluționară să se afirme și să agite poporul francez. Aceasta o vom vedea într-un capitol următor.

Filozofia istoriei lansată de progresiști e îngustă și viciată de caracterul ei *idealist*. Nici D'Holbach, nici Helvetius, nici chiar Diderot n-au încercat să explice transformările istorice și tendința către progres prin factorii materiali, economici, adică să înțeleagă că ceea ce numeau ei progresele luminilor și ale rațiunii sînt efect și nu cauză. Ei au conceput evoluția istorică ca insufletită numai de forța ideilor, fără să înțeleagă rolul jucat de producția economică și de relațiile de producție, care determină lupta de clasă. Progresul nu era astfel decît viziunea optimistă a unei clase care aștepta preluarea puterii, iar protestările teoretice față de prezent erau doar nemulțumirile concrete ale clasei burgheze împiedicate în expansiunea ei.

Idealistă ca explicație istorică, această filozofie a progresului mai prezintă și inconvenientul de a da o viziune *abstractă* a societății și istoriei. Filozofii iluminiști pleacă nu de la un anumit tip de om, diferențiat stadial după epoci, ci de la o concepție *metafizică* a omului, același în toate locurile și timpurile. Ei caută o esență a omului, egală și omogenă, o medie minimală umană, un tip omenesc valabil în

orice împrejurare și în orice moment. „*Natura umană e invariabilă și permanentă.*”<sup>1</sup>

Figura omului secolului al XVIII-lea e aceea pe care a voit s-o exprime fie prin formula „omului în sine” (*l'homme en soi*), fie aceea denumită „*l'homme naturel*”, toate însemnând același lucru: omul mijlociu, medie abstractă a omenirii, nu un om viu și concret al unei societăți date. Pe această mijlocie minimală au creat ei teoria dreptului natural, care devine apoi în revoluția burgheză „drepturile omului”.

Ceea ce trebuie să reținem este că contribuția pozitivă a secolului al XVIII-lea nu stă desigur în acele fantezii utopice brodate în jurul inegalității din societatea umană, teorii care atîta vreme cît nu sînt susținute politic și economic de o clasă, în speță de proletariat, rămîn simple romane individuale; contribuția pozitivă a fost afirmarea ideii progresiste ca atare, prefață pregătitoare la revoluția burgheză ce urma să vină, idee pe baza căreia s-a putut face o aspră critică, rămasă și mai tîrziu valabilă, a forțelor dominante de exploatare de atunci: religia cu clerul, absolutismul cu monarhul și seniorul feudal.



Saint-Simon e un nobil gentilom, cu pretenția de a se trage chiar din Carlovingieni, în orice caz vărul memorialistului epocii lui Ludovic al XIV-lea. Născut în 1760, el are o biografie extrem de încărcată: militar, industriaș, bancher, funcționar inferior la o societate comercială, ceea ce face pe unii critici francezi să-l numească un „*feudal filantrop*” (Faguet) sau un „*aventurier al filozofiei*” (S. Charlety). Mîndru de originea sa nobilă, el se fălește de a scrie ca un gentilom și e convins „*că tot ce s-a făcut mare în istoria omeni-*

---

<sup>1</sup> G. Plehanov: *Contribuții la problema dezvoltării concepției moniste asupra istoriei*; vezi și *Les questions fondamentales du marxisme*, p. 194.

rii a fost efectuat de gentilomi". El are oroare de „egalitatea iacobină” și denunță „atrocitățile înspăimântătoare pe care le aduce aplicarea principiului egalității, punînd puterea în mîinile ignoranților”<sup>1</sup>. Dar aceste fanfaronade nu sînt decît formale. Revoluția răstoarnă puterea feudală, filozofia luminilor aduce un ton diferit, acel al unei mentalități de libertate și egalitate. Saint-Simon, strîns între aceste contradicții: originea sa și transformarea lumii către capitalism și industrializare, optează, nu fără nostalgia trecutului, pentru cerințele și mentalitatea timpului. El are o profundă intuiție a viitorului industriei și capitalismului. Trăiește perioada acută a luptei de clasă între noblețe și burghezie și devine apostolul triumfului mării burghezii financiare și industriale. Ca motto la lucrarea sa *Sistemul industrial*, el scrie: „Scriu pentru industriași, contra curtizanilor și nobililor, adică scriu pentru albine și contra trîntorilor”. Toată opera sa e o pledoarie pentru noul regim al capitalismului, pe care însă vrea să-l organizeze și să-l perfecționeze. Problema centrală a lui Saint-Simon e aceea a *organizării* socialismului. A-l organiza înseamnă a-l apăra în același timp contra paraziților rentei, dar și contra amenințărilor clasei muncitoare, productivă dar periculoasă pentru ordinea capitalistă.<sup>2</sup> „Societatea întregă se bazează pe industrie. Industria e singura garanție a existenței sale, sursa unică a tuturor bogățiilor și prosperităților. Starea de lucruri cea mai favorabilă industriei e deci, prin chiar aceasta, cea mai favorabilă societății. Iată punctul de plecare și scopul tuturor eforturilor noastre.”<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Saint-Simon: *Introduction aux travaux scientifiques du XIX-ème siècle*, p. 60.

<sup>2</sup> cf. R. Garaudy, op. cit., p. 84.

<sup>3</sup> „Proletariatul e încă prea slab în număr, în organizație și în conștiința de clasă pentru a juca un rol independent. Astfel, antagonismul în creștere dintre muncitori și patroni nu joacă decît un rol secundar în gîndirea lui S.-Simon. Nici o teorie a salariaților, nici o teorie a exploatării. El nu depășește formulele paternalismului.” R. Garaudy, ib., p. 90.

Aceasta e fizionomia doctrinei lui Saint-Simon: optarea pentru destinul întrezărit deja al capitalismului. Fără să aibă în el nimic socialist cum s-a pretins, el aduce prin concepția sa, *indirect*, o serie de contribuții importante la concepția științifică a socialismului de mai târziu și reprezintă, fără îndoială, un progres față de iluminismul secolului anterior.

Ideile sale generale sînt în strînsă legătură cu acelea ale iluminismului. În adolescență el are ca profesor pe d'Alembert, care-i inoculează doctrina raționalismului progresist. Cu toate că în unele din operele sale îi găsim un anumit dispreț pentru secolul trecut, pe care-l numește „critic“, dizolvant, negativ, opus doctrinei sale care vrea să fie „organică“, pozitivă și constructivă, spiritul său, în linii generale, rămîne legat de marile idei ale aceluia secol. „*Filozofia secolului trecut a fost revoluționară, aceea a secolului prezent trebuie să fie organizatoare*“, scrie el. Totuși, tot el declară: „*Condorcet e tatăl meu spiritual*“. Comun cu iluminismul este la el optimismul în filozofia istoriei, credința în perfectibilitatea continuă.

Condorcet, din fundul închisorii, celebra revoluția ca aurora viitorului. Bernardin de Saint-Pierre credea că omenirea, după ce a trăit epoca de aramă și de argint, se prepară acum să intre în epoca de aur. Saint-Simon e convins și el de aceste achiziții progresive ale umanității, și participă la același optimism. Așa cum susțineau în filozofia istoriei un Turgot sau Condorcet, distinge și el etapele parcurse de omenire de-a lungul istoriei. Un Herder ori un Lessing în Germania arată transformările inconștiente în viața popoarelor. Din contra, Saint-Simon explică progresul istoriei prin extensiunea științei și a industriei. Progresele științelor naturii, unitate adusă de ele în fiziologie și psihologie, în fizică și chimie dădeau speranța unei sistematizări și a unei unificări științifice a universului. Atunci puterea nu va mai fi în mâinile teologilor și ale oamenilor politici, ci va reveni savanților. Saint-Simon pune undeva problema: în care oare din următoarele două cazuri



Franța ar fi sărăcită : prin pierderea prinților, conților și marchizilor ? sau prin aceea a chimiștilor, inginerilor și fizicienilor ? Răspunsul e neîndoielnic. De aceea el constată că societatea actuală e în adevăr ca lumea răsturnată ; oamenii de o utilitate indiscutabilă sînt subalternii celor dinții. În această frază stă închisă toată esența gîndirii lui Saint-Simon. Societatea trebuie guvernată de capacități, prin știință și prin aplicarea acesteia la industrie. În ziua cînd aceasta va fi, fericirea popoarelor va domni. După Saint-Simon puterea trebuie încredințată unei camere compuse din artiști, savanți, industriași și ingineri, care vor conduce societatea în felul consiliilor de administrație ale societăților comerciale. Politica trebuie să se transforme. Ea va deveni o știință pozitivă : „*știința producției*“<sup>1</sup>. *Absența unui guvern politic, crede Saint-Simon, va aduce și dispariția claselor.*<sup>2</sup>

Pînă aici nimic nou față de filozofia progresistă din secolul luminilor. Dar Saint-Simon aduce și cîteva elemente inedite. Un Helvetius, un D'Holbach, un Turgot studiau istoria și se mulțumeau pur și simplu să constate și să afirme o continuă perfectibilitate. Metoda lor era empirică. Ei nu generalizau și nu îndrăzneau să facă vreo generalizare, vreo inducție bazată pe faptele enumerate. Nu ajunseseră să tragă o lege de filozofie a istoriei. Pentru ei progresul se prezenta ca o probabilitate. Pentru Saint-Simon însă progresul se prezintă ca o necesitate, ca o lege inevitabilă. El pune, într-o măsură oarecare, fundamentul unui determinism istoric a cărui lege principală, progresul, are un caracter de necesitate. Cu drept cuvînt Plehanov constată : „*În timp ce iluminiștii francezi considerau de cele mai multe ori istoria omenirii ca un șir de întîmplări care s-au desfășurat într-un mod mai mult ori mai puțin fericit, Saint-Simon caută în istorie în primul rînd necesitatea. Știința despre societatea*

<sup>1</sup> Saint-Simon : *Système industriel. Oeuvres complètes*, t. VI, p. 96.

<sup>2</sup> Vezi Saint-Simon : *Lettre à un américain. Oeuvres*, t. II, p. 189.

umană trebuie să devină o știință tot atât de riguroasă ca și științele naturii. Noi trebuie să studiem faptele din viața trecută a omenirii pentru a descoperi în ele legile progresului ei. Numai acela care a înțeles trecutul este în stare să prevadă viitorul. Fixînd astfel sarcinile științei sociale, Saint-Simon a apelat în special la studiul istoriei Europei apusene, începînd cu perioada căderii imperiului roman. Cît de noi și de largi erau vederile lui se poate constata din faptul că discipolul său Augustin Thierry a fost în stare să săvîrșească aproape o întreagă revoluție în tratarea istoriei Franței<sup>1</sup>.

Dar Saint-Simon nu se mulțumește să pună bazele unei „științe a societății“ fundată pe necesitatea progresului. El merge mai departe și încearcă să dea, după aceeași metodă pozitivă, un *tip concret* de organizație a societății, să arate în ce fel anume se va realiza progresul. Utopiile unui Thomas Morus, Campanella, Mably, Morelly sau Rousseau erau proiecte vagi și personale. Saint-Simon, din contra, caută a construi o societate viitoare inspirîndu-se din necesitățile actuale ale epocii sale. El încearcă, printr-un mod aproape științific, să arate care vor fi elementele reconstrucției viitoare a societății. Spre deosebire de înaintașii săi din secolul al XVIII-lea, care indicau doar o directivă, o tendință nedeterminată, el va încerca să prezinte o formă precisă, clară, a evoluției viitoare.

Cu Saint-Simon ideea de progres, pe lîngă caracterul ei moral, inspirîndu-se din Adam Smith și Bentham, își alăturază și un caracter *economic*. Ceea ce-l interesează în primul rînd pe Saint-Simon e ideea de *utilitate*. Niciodată nu se încurcă el cu considerente de justiție. Dreptul rămîne pe al doilea plan. Ceea ce îl preocupă e interesul. El cere Academiei „să facă un cod al intereselor“. Astfel ideea de progres devine la el o *idee de organizație*, lepădîndu-se de elementele sentimentale și de preocupările intelectualiste din se-

---

<sup>1</sup> G. Plehanov : „Contribuții la problema dezvoltării concepției moniste asupra istoriei“, Ed. pentru literatură științifică și didactică 1951, p. 39.

colul precedent. El, ia contact cu realitatea, descinde în arena vieții.

În consecință, filozofia sa a istoriei va fi și ea mai realistă. În toată istoria el nu vede decât lupta industriașilor — recte a burgheziei — cu aristocrația. Starea a treia, cum se zicea în secolul al XVIII-lea, s-a aliat cu monarhia și i-a dat ajutor contra nobleții. În schimb, regii au protejat-o și au lăsat-o să strângă averi și putere. Încetul cu încetul ea ajunge la o putere mult mai mare decât aceea a nobililor. Revoluția franceză n-a fost altceva decât lupta seculară între industriași și nobili. Încă din secolul al XV-lea această luptă, mai întâi surdă, apoi declarată, a creat o serie de interese opuse. Toată istoria Europei occidentale devine astfel lupta marilor *interese* sociale. Iată-ne deci departe de intelectualismul secolului luminilor, care nu vedea în istorie decât ciocniri de opinii<sup>1</sup>.

Cînd antagonismele în istorie sînt violente, avem, spune Saint-Simon, de-a face cu *perioade critice*. Cînd ele se echilibrează, sîntem în fața unor epoci *organice*. Primele sînt negative, răstoarnă tot și distrug patrimoniul omenirii. Cele de al doilea sînt constructive, creatoare. Filozofia istoriei, după Saint-Simon, nu e decât o alternare de epoci critice cu epoci organice, în care clasele antagoniste se ciocnesc violent ori se coalizează în echilibruri temporare. Preferințele sale se îndreaptă către creație și organizație. El urăște epocile negative. Tonul amenințător nu e obiceiul său. Multiplele sale scrisori adresate regilor (lui Bonaparte, țarului Rusiei etc.) deputaților, industriașilor încep cu cuvintele servile: „*Vă implor, majestate*“, „*Vă implor, domnilor*“ etc. Ceea ce imploră sînt măsuri legislative în conformitate cu vederile sale. Dacă întrebunțează vreodată cuvîntul „*revoluție*“, el nu-l înțelege în sensul obișnuit. El înțelege o tranziție lentă condusă de regi și de miniștri! „*Această revoluție, care e inevitabilă, care nu poate fi întîrziată, după cum s-a arătat, se va opera într-un mod pacific și pe cale de conciliație*

---

<sup>1</sup> Vezi G. Plehanov : *Questions fondamentales du marxisme*, p. 165.

*dacă ea e condusă de rege (sic !), adică dacă puterea regală se va pune sincer în fruntea poporului și-i va servi interesele.*"<sup>1</sup> Numai în caz contrar se pot întâmpla dezastre: „*Această revoluție va deveni sîngeroasă pentru rege și familia sa dacă puterea regală intră în opoziție cu interesele supușilor. Această revoluție va cauza națiunii mari nenorociri. Francezii vor deveni jucăria intriganților, se vor lăsa conduși multă vreme de doctrine bastarde, dacă regele nu dorește schimbarea, care trebuie să se opereze în organizația socială și dacă nu exercită în aceste circumstanțe o putere dictatorială*“.<sup>2</sup>

După cum se vede, Saint-Simon e tot ce poate fi mai departe de un revoluționar. Poate chiar cel caracterizează mai bine e tocmai lipsa de activitate revoluționară. El se abține de la orice propagandă militantă, nu excită masele invitîndu-le la revoltă. Se găsesc în opera sa visuri îndrăznețe, dar nici un cuvînt de instigație subversivă.

Așadar, contribuția sa la conștiința progresistă franceză nu e de natură directă. El nu aduce o contribuție nouă nici la alcătuirea spiritului revoluționar ca Babeuf ori Blanqui, nici la formarea unui partid muncitoresc. Contribuția sa constă în anumite idei pozitive din speculațiile sale asupra filozofiei istoriei, idei ca aceea a antagonismului, a luptei de clasă, mobilizarea intereselor drept substrat al transformărilor istorice. Dar mai ales doctrina sa aduce o serie de critici profunde și juste defectelor anarhiei inerente capitalismului și o serie de vederi exacte asupra evoluției istorice ulterioare.

În această privință, contribuția adusă de el istoriei socialismului este din cele mai bogate și mai originale.<sup>3</sup>

Urmașii săi, saint-simoniștii, în special Bazard și Enfantin, pleacă și ei de la distincția între epoci critice și epoci organice. Și ei au în vedere în special antagonismul între burghezie și aristocrație, luptă de

<sup>1</sup> Saint-Simon : *Oeuvres*, t. XXIII, p. 7.

<sup>2</sup> Saint-Simon, *ibid.*, p. 71.

<sup>3</sup> cf. R. Garaudy, *op. cit.*, p. 96.

clasă contemporană școlii saint-simoniene. Revoluția burgheză a fost o perioadă „critică“, totuși ea a fost necesară, noaptea de 4 august fiind una din datele cele mai importante din istorie.<sup>1</sup> Care e scopul suprem care determină alternanța succesivă a celor două epoci? Ei o găsesc în legea generală a progresului, care constă în înlocuirea antagonismului prin asociații.<sup>2</sup>

Încă de la începutul istoriei, chiar în societățile primitive, principiul asociației apare, căci omul nu trăiește singur, ci în familie. Mai târziu, familiile se strâng și formează civitatea. Mai multe civități formează națiunea.

Antagonismul se afirmă însă și el de la început. Forma în care el apare e aceea a „*exploatării omului de către om*“. Formula, după cum se vede, a fost lansată mai întâi de saint-simonieni. La început, exploatarea se exercita asupra sclavului. Acesta n-are nici proprietate, nici demnitate, nici măcar drept la viață. După căderea imperiului roman, apare o micșorare a exploatării și un început de libertate. Exploatarea omului de către om se transformă din sclavagism în *servaj*. Iobagul nu e decît legat de glie, dar își ia o parte din munca sa, poate funda o familie și legea îi acordă o protecție oarecare.

Comunele (orașele medievale) aduc, prin mișcărilor lor, o cucerire mai mare de libertate. Revoluția burgheză și progresul luminilor contribuie la transformarea exploatării și la micșorarea ei. În *trecut*, oamenii s-au exploatat unii pe alții. În viitor ei se vor asocia. Se vor asocia pentru a exploata natura. Natură exploatăată de omul asociat cu omul, iată perspectiva viitorului. Pentru moment sîntem departe de astfel de ideal. Înăuntrul societății ciocnirile sînt tot așa de violente. Sclavajul modern este opoziția între *proprietari* și *neprietari*. „*Dacă exploatarea omului de către om nu mai are același caracter brutal pe care-l prezenta în antichitate, dacă ea se oferă privirii noa-*

<sup>1</sup> cf. *La doctrine de Saint-Simon*, IV ședință, p. 182.

<sup>2</sup> cf. Volghin: *Doctrina lui Saint-Simon* (în limba rusă) Moskva, 1942.

stre mai îndulcită, ea nu e mai puțin reală.”<sup>1</sup> Muncitorul nu primește decît produsul muncii brațelor sale, în timp ce proprietarul încasează și fructele pămîntului și renta sa. Această nedreptate se perpetuează grație moștenirii. După expresia pitorească a saint-simonienilor, „unii au ereditatea proprietății, alții ereditatea mizeriei”<sup>2</sup>.

Pentru acest motiv, prima reformă preconizată de discipolii lui Saint-Simon e desființarea moștenirii. Aceasta va duce încetul cu încetul la suprimarea proprietății. În istoria exploatării, stăpîinii se prevalează de dreptul lor de proprietate, nejustificat de nici un principiu, dar care le dă în lupta socială un imens avantaj. Dacă cel puțin proprietatea ar fi justificată prin muncă ! Dar majoritatea proprietarilor sînt niște leneși. Ei nu se pot compara cu antreprenorii care pun inițiativă, inteligență și risc și care sînt exploatați și ei de către proprietari. Așadar, școala saint-simoniană nu ajunge încă să înțeleagă exploatarea prin „plus valută”. De aceea ei nu protestează decît contra rentei funciare.<sup>3</sup>

Ca și la maestrul lor, aceste idei nu urmează a fi realizate violent, prin zguduiri și revoluții. Mai mult chiar, în timp ce Saint-Simon era preocupat de organizare, discipolii săi urmăresc unitatea socială. Speriați de rezultatele anarhice ale revoluției din 1789, ei vor o regrupare a forțelor și o nouă disciplină. Ei denunță egoismul și individualismul. Statul singur, prin autoritate, va putea, pe cale legislativă, să realizeze aceste reforme. Totul depinde de bunăvoința guvernanților. În nici un caz nu poate fi vorba de vreo încercare de cucerire a puterii politice pentru a impune reformele. Peste tot ei se feresc să apară ca revoltați destructivi și predică mereu ascultarea și supunerea. Se abțin de la orice manifestare subversivă și arată în orice ocazie preferință pentru puterile autoritare și pentru țările autocrate. Michel Chevalier, unul din fruntașii școlii, luptă în ziarul contemporan *Le globe* contra celor

<sup>1</sup> Vezi *La doctrine de Saint-Simon*, p. 190.

<sup>2</sup> Vezi *La doctrine de Saint-Simon*, p. 224.

<sup>3</sup> Vezi *La doctrine*, p. 191—192.

patru minuni ale revoluției : egalitate, libertate, suveranitate și fraternitate. Fac conferințe pentru muncitori, predică, dar niciodată nu incită la nesupunere. Deși adeseori au cuvinte juste despre muncitori, ei nu caută să facă o politică muncitorească. Sub Ludovic-Filip, Casimir Perrier și guvernul său caută cu orice chip să-i implice în procesul insurecției canuților din Lyon. După îndelungi anchete, s-a dovedit că saint-simonienii n-au avut nici un amestec în această afacere. Astfel, încă din 1832 ei pierd orice influență, cu atât mai mult cu cât, după sciziunea lui Bazard, cercul lor se dizolvă. Cîțiva credincioși îl întovărășesc pe Bazard la Menilmontant. Alții, ca Olindo Rodrigues, stau deoparte, alții, în fine, ca Chevalier sau V. Considerant, trec la fourieriști.<sup>1</sup> După cum observă istoricul lor cel mai complet, saint-simonienii s-au îndrjțit ca să se separe de lume și să caute a uimi (étonner) această lume ca să intre apoi în ea ca învingători. Proastă tactică ! Ar fi trebuit să fie cu poporul, ca să poată activa asupra lui. Tocmai acest contact zilnic le-ar fi dat sensibilitatea ascuțită necesară pentru a simți dacă deviau sau pierdeau piciorul.<sup>2</sup>

În concluzie, saint-simonienii au adus totuși prețioase contribuții la istoria socialismului și la problema socială a secolului al XIX-lea. Ei au înțeles că :

1. Într-o societate care suprimă moștenirea și lupta claselor, exploatarea omului de către om va face loc exploatării universului de către oamenii asociați.

2. Într-o societate în care antagonismul claselor a dispărut, va dispărea și forma de stat ca instrument de dominație a unei clase asupra alteia și „*administrația bunurilor va urma guvernării oamenilor*“<sup>3</sup>.

★

Augustin Thierry, unul din cei mai importanți istorici francezi din secolul al XIX-lea, fusese secretarul lui Saint-Simon. Influențat de ideile acestuia, el își

<sup>1</sup> cf. S. Charléty : *Historie du saint-simonisme*, p. 158.

<sup>2</sup> cf. S. Charléty, op. cit., p. 176. Weill : *Saint-Simon*.

<sup>3</sup> cf. R. Garaudy, op. cit., p. 101.

modifică modul de a concepe și a scrie istoria. În aceeași generație, istoricii Mignet și Guizot vor dezvolta idei apropiate de acele ale lui A. Thierry. Toți acești istorici introduc în filozofia istoriei o serie de idei noi și fecunde :

1. Istoria nu o fac șefii, regii, miniștrii, cu un cuvânt individualitățile importante, ci poporul întreg, masele.

2. Istoria arată că transformările în ordinea socială sînt opera conflictelor, a contradicțiilor interne, adică a luptei de clasă.

3. Mersul evenimentelor nu e dictat de schimbarea ideilor, a opiniilor, cum credeau iluminiștii, ci de interese materiale.



### CAPITOLUL III

## MATERIALISMUL FILOZOFIC FRANCEZ ÎN SECOLUL AL XVIII-LEA

Materialismul antic, materialismul englez din secolul al XVII-lea și cel francez din secolul al XVIII-lea exprimă ideologii adecvate unor anumite relații de producție. Materialismul antic a fost filozofia partidului democrat în luptă cu partidul oligarhic. Materialismul englez reprezintă ideologia burgheziei engleze în fața luptei sale de cucerire a puterii în stat. Materialismul francez a fost expresia luptei revoluționare a burgheziei franceze în secolul care a precedat revoluția din 1789.

Venit după triumful burgheziei engleze, materialismul francez e cu mult mai radical, mai înaintat în atitudinea lui față de religie, față de absolutismul feudal și regal. După cum vom vedea, filozofia burgheziei franceze în faza ei ascendentă întrebuițează nu numai un ton mai îndrăzneț, mai militant, dar înfățișează și un conținut de idei mai temerar, vizînd reforme adînci, de structură. K. Marx a deosebit în materialismul francez două tendințe: una, a fizicii carteziene care favoriza științele naturii, alta, a senzualismului lui Locke, care ducea la știința omului, a omului trăitor în societate, adică la politică și morală. Ne vom ocupa în acest capitol de filozofia materialistă franceză în concepția ei despre natură și

cunoaștere, urmînd ca în capitolul următor să ne ocupăm de consecințele ideologice politico-sociale, pe care această viziune cosmologică o condiționează ca premiză.

Pentru cine citește operele filozofilor francezi din secolul al XVIII-lea, o primă constatare apare evidentă : atitudinea gînditorilor din acest secol e aproape în *unanimitate* materialistă. Nu există în veacul anterior revoluției burgheze vreo poziție spiritualistă sau idealistă pură, de vreo importanță oarecare. Ceea ce arată cît de generală era pregătirea condițiilor de fapt care duceau către victoria burgheziei. Ca întotdeauna, cînd o clasă duce în opoziție lupta pentru cucerirea puterii, ea afișează o filozofie materialistă care se potrivește cel mai bine ca manifestație de protestare contra privilegiilor clasei dominante. Din contra, idealismul cu corolarele sale înrudite : spiritualismul și misticismul, se prezintă ca doctrină ezoterică, închisă, practică de cler și de clasa dominantă. Idealismul e prin excelență o filozofie retrogradă, sau, în cel mai bun caz, conservatoare. În secolul al XVIII-lea factorii sociali și economici erau destul de maturizați pentru a împiedica succesul unei astfel de filozofii.

Preocuparea esențială a gîndirii se îndreaptă către noțiunea de *natură*.<sup>1</sup> În operele poezilor, prozatorilor, moraliștilor, ideologilor, cuvîntul care se întîlnește la tot pașul e acela de *natură*. Care e sensul acestui concept așa de întrebuițat ?

După cum remarca H. Lefèbvre, cuvîntul *natură* are, mai înainte de toate, un sens *critic*, anume acela de respingere a atmosferei artificiale, factice, pe care o crease viața de curte și de salon, codul manierelor complicate, al canoanelor și regulilor severe de etichetă, al sofisticării și armăturii formaliste în producția artistică ca și în viața socială, practicate de nobile precum și de marii burghezi care o imitau.

Pe de altă parte, „*natură*“ înseamnă descoperire a lumii, a realității exterioare și interesul științific pe care i-l purtau oamenii de cugetare. Un poet francez

---

<sup>1</sup> Vezi Paul Hazard : *La pensée européenne au XVIII-ème siècle*, cap. *Nature et raison*, t. II, p. 14.

din secolul următor, Théophile Gautier, spusese : „*Sint un om pentru care lumea exterioară există*“. Preocuparea, ba chiar mai mult : curiozitatea pentru diversele fenomene ale naturii devine foarte intensă o dată cu progresul științelor.

În sfârșit, „natură“ înseamnă și o anumită simpatie și sensibilitate pentru o viață curată, directă, mai aproape de natură. Critica societății corupătoare de moravuri — așa cum o făcuse Rousseau — devenise curentă ; de aci refugiul în afară de societate, către ceea ce apărea inocent, primitiv, neprihănit. În fond nu era vorba de societate în general, ci de o anumită societate, de lumea feudală, Versailles-ul, saloanele, cu nedreptățile și lipsa de libertate ; lume pe care burghezia o detesta și voia s-o înlocuiască. Când societatea devine odioasă, cetățenii ei, înainte de a o fi înlocuit cu o alta, o vor nega pur și simplu și-i vor opune starea pe care ei o cred anterioară societății (ieșite, conform teoriei greșite a acelui secol, dintr-un contract). Ei vor opune, adică, „starea de natură“, primitivitatea naturală. De aici simpatia pentru triburile sălbatice abia descoperite, pentru „*le bon sauvage*“, pentru minimumul de drepturi pe care-l are omul : „dreptul natural“. Îmbogățirea sensibilității se transformă în sentimentalism. Visurile celui care se plimbă solitar duc la ridicolele „berjere“, cucoane deghizate în ciobănițe care hoinăresc „primitiv“ prin parcurile de la Trianon (castel regal la Versailles, n. a.). Într-o ordine de idei mai serioasă, dreptul burghez se va numi drept natural, noțiunile burgheze de libertate, rațiune, individ, moralitate, vor fi prezentate ca naturale, universale, eterne, definitive, iar burghezul, la rîndu-i, va trece drept încarnarea „naturii umane“<sup>1</sup>. De aici o anumită *mistificare* pe care a demascato K. Marx și care constă în a prezenta drept generală și eternă o anumită situație istorică de moment, favorabilă unei clase sociale. El scrie : „*Orice clasă nouă care ia locul aceleia care domina înaintea ei (care adică vrea să devină, ea, clasă dominantă, ceea ce nu*

---

<sup>1</sup> cf. H. Lefebvre : *Diderot*, p. 56—57.

e cazul proletariatului), e constrinsă, pentru a-și realiza scopurile, să prezinte interesele sale drept interesele colective ale tuturor membrilor societății, adică de a le exprima în mod ideal ; de a da gândurilor sale forma universalității : de a le înfățișa ca singurele raționale, universal valabile. Clasa revoluționară, fiindcă se opune unei clase, nu se prezintă ca o clasă, ci ca reprezentanta întregii societăți".<sup>1</sup>

Iată deci necesitățile complexe pe care le acoperă noțiunea de natură. Înainte de a vedea cum o concepeau și o explicau filozofii secolului al XVIII-lea, să trecem în revistă transformările istorice în domeniul forțelor și relațiilor de producție, care au împins la această interpretare. Constatarea lui Marx, după care modul de existență formează conștiința și nu invers, se verifică în epoca aceea ca într-un exemplu în adevăr crucial. „Această viață (a secolului al XVIII-lea, n.a.) avea ca obiect imediat plăcerea și interesele temporare, într-un cuvânt lumea terestră. Practicelor acestora antiteologice; antimetafizice, materialiste, trebuiau cu necesitate să le corespundă teorii antiteologice, antimetafizice, materialiste.”<sup>2</sup> Perfecționarea culturilor, începuturile aplicațiilor industriale și dezvoltarea manufacturii, amploarea comerțului, cu un cuvânt : îmbogățirea burgheziei și ascensiunea ei politică și economică inspiră o serie de directive gândirii filozofilor. În primul rînd interesul pentru științele naturii, apoi o teorie a cunoașterii realistă care acordă un rol primordial lumii exterioare ce trebuie cucerită și transformată ; în fine, o explicație materialistă a psihologiei umane care să opună „sufletului“ din concepțiile spiritualiste ale religiei materialitatea sistemului nervos și a fiziologiei în genere. Dar înainte de a analiza aceste concepții, să vedem care era situația economiei franceze, situație ameliorată care le justifică și le explică.

În primul rînd *agricultura*. Vechea cultură feudală fusese înlocuită, grație pătrunderii burgheziei în pro-

---

<sup>1</sup> K. Marx : *Ideologia germană*, citat de H. Lefebvre, op. cit., p. 58.

<sup>2</sup> K. Marx : *Sfînta familie*, extras în *Études philosophiques*, p. 113.

prietatea funciară, cu practici de caracter capitalist. Încă înainte cu două secole, cucerirea burgheză a pământului crease o mentalitate de exploatare mai rațională, mai negustorească. Producția mergea în piețe, și nu numai la acoperirea consumației necesare vieții de conac, de curte. Pe de altă parte, cum a arătat K. Marx în primul volum al *Capitalului*, renta în produse a servului fusese înlocuită cu renta în bani. Cu toată reacțiunea feudală de la începutul secolului al XVIII-lea, acest mod de a se achita al servului dădea o altă fizionomie culturii pământului. Servul putea vinde o parte din recoltă pe piață și se plătea cu dînsa. Aceasta mărea libertatea economică și-i dădea un caracter de economie monetară. Proprietarul acum nu e numai nobilul, ci din ce în ce mai mult burghezul. „*Se socotește că aproximativ o cincime din pământ se găsește în mâinile burgheziei: bunurile funciare constituie un plasament onorabil. Burghezul exploatează rareori el însuși: el își arendează pământul în dijmă sau arendă. Adesea însă, într-o măsură mai mică decît în industrie, noul proprietar se interesează de noile forme de producție. Inspirîndu-se din exemplele engleze ori flamande, burghezii cît și nobilii suprimă pământul necultivat, îl înlocuiesc cu livezi artificiale sau culturi șurajere, ameliorează șeptelul, măresc întrebuinșarea îngrășămintelor. Astfel se dezvoltă o mare cultură și se introduc la țară noi moduri de producție.*”<sup>1</sup> Ecoul acestor transformări se simte în doctrinele „fiziocraților”, „creatorii economiei politice”, cum îi numește K. Marx, și a căror credință e, după cum se știe, că numai agricultura e singura producție creatoare de bunuri, celelalte practici, industria și comerțul, nefiind decît simple transformări ale avuției.

Preocuparea de perfecționare a culturilor devine sarcina generală. *Enciclopedia* consacră nenumărate articole „Agriculturii”, scrise chiar de Diderot și de d'Alembert. Diderot, în articolul sus-menționat, spu-

---

<sup>1</sup> A. Soboul: *Introduction à „Textes choisis de l'Encyclopédie”*, p. 10.

ne: „*Agricultura e arta de a cultiva pământul. Această artă e cea dintii, cea mai utilă, cea mai întinsă, poate cea mai esențială din toate artele... Pentru a cultiva pământul în mod avantajos, e necesar de a cunoaște natura...*“

Apoi o mulțime de tratate tehnice sînt consacrate progresului tehnic al agriculturii. Cel mai celebru e acela al lui Duhamel de Monceau: *Traité de la culture des terres*, care face mare vîlvă. Acolo se recomandă tot felul de proceduri moderne pentru a mări randamentul agriculturii.<sup>1</sup>

Industria, deși dominată încă, pînă către sfîrșitul secolului, de manufactură, ia, după descoperirea lui Papin a folosirii aburului, un avînt remarcabil. Incurajările vin din Anglia, unde o serie de inovații tehnice au transformat industria textilă a bumbacului. În 1754 fabricarea ciorapilor, în 1759 se admite fabricarea pînzelor pictate și a altor mașini de imprimat care fac celebru numele lui Oberkampf. Marea masă a fabricatelor rămîne însă multă vreme încă de tip artizanal (meșteșugăresc). Burghezia comandă la mii de țărani fabricația pînzeturilor. Se realizează un mare comerț cu această producție.<sup>2</sup> În metalurgie, Uzinele Creuzot prezintă o importanță deosebită. Capitalismul comercial, singurul existent pînă atunci, începe să fie cu încetul concurat de capitalismul industrial. Carul cu aburi al lui Cugnot, în 1767, vaporul cu aburi al lui Jouffroy (1776) anunță deja aplicarea mecanică a puterii vaporilor. Ca urmare a tuturor acestor tehnici noi, începe să se formeze o clasă nouă: proletariatul. *Enciclopedia* face eforturi uriașe pentru difuzarea spiritului de renovare în favoarea industriei ca și în a agriculturii. Citim în introducere: „*Opera din care dăm astăzi primul volum are două scopuri. Ca Enciclopedia ea trebuie să expună pe cît posibil ordinea și înlănțuirea cunoștințelor umane; ca dicționar rațional al științelor, artelor și meseriilor, trebuie, asupra oricărei științe și*

---

<sup>1</sup> cf. H. Lefèvre: *Diderot*, p. 14.

<sup>2</sup> cf. A. Soboul, op. cit., p. 11—12.

arte, fie liberală, fie mecanică, să conțină principiile generale care sînt la baza lor".<sup>1</sup> Și în adevăr, *Enciclopedia* își dă o silință specială ca să-și fie cititorii la curent cu toate progresele tehnice.

Dacă în cursul secolului al XVIII-lea capitalismul industrial e incipient, cel comercial e în plină eflorescență. La început burghezia se îmbogățește cu comerțul local al orașelor de provincie. Dar în curînd, încă de la sfîrșitul secolului al XVII-lea, capitalurile se investesc în operații mari de finanțe, de export, de credit. Arendarea și concesionarea impozitelor (*fermiers généraux*) devin o practică curentă. Bursa din Paris fu creată în 1724. Statul, monarhul, noblețea au nevoie de imprumuturi. Băncile încep să răsară pretutindeni. Apar societățile pe acțiuni și companiile de asigurări pe viață sau contra incendiilor. Exportul francez atinge suma de 106 milioane la începutul secolului pentru a ajunge la 309 milioane în 1776. Bancherii, marii negustori, fermierii generali își iau roluri de Mecena : protejează pe artiști și scriitori, iar nevestele lor deschid saloane literare, unde se întîlnesc scriitorii cunoscuți ai timpului. Helvetius filozoful este el însuși bancher. M-me d'Épinay, protectoarea lui Diderot și Rousseau, e nevasta unui fermier general. Comerțul maritim și colonial se dezvoltă enorm. Marsilia are relații de schimb cu Levantul ; Indiile occidentale întrețin porturile atlantice. Zahărul, cafeaua, bumbacul, tutunul sînt materiile principale de import, care îmbogățesc pe marii negustori ori armatori.

Regimul corporațiilor, al breslelor, așa de rigid în Evul Mediu, cînd un meșteșugar, afară de grele și rare excepții, nu-și putea exercita meseria decît pe baza eredității, începe să-și piardă din severitate, pînă ce Turgot va desființa cu desăvîrșire această piedică la libertatea artizanală.

Burghezia cucerise multe posturi și acaparase o bună parte din economie ; dar în administrația de stat, cel puțin formal, juridic, ea avea prea puține drepturi. Instrumentele dominației politice : statul, ar-

---

<sup>1</sup> H. Lefebvre, op. cit., p. 29.

mata, justiția, biserica, rămân în mîna aristocrației, în timp ce puterea reală aparține din ce în ce mai mult burgheziei în continuă ascensiune. Contradicția între puterea de fapt și cea de drept prezintă o serie de tulburări, de acte de organizare incoerente și dezordini de tot felul. Mirabeau spune despre această epocă că Franța nu e decît „*un agregat neconstituit de popoare neunite*“. Nobilimea parazită deține încă majoritatea privilegiilor. De aici lupta înversunată pe care burghezia o va duce pentru cucerirea puterii în stat ; de aici o propagandă continuă, zi cu zi, pentru ruina principiilor teoretice care legitimează încă puterea feudală.

★

Determinată de această stare de fapt, filozofia materialistă franceză va îmbrăca toate formele de justificare ale nevoilor burgheziei ascendente. Ea va combate toate ideologiile favorabile instituțiilor vechiului regim : religia, absolutismul, metafizica. Ea va clădi o filozofie a naturii și a vieții fundată pe o concepție materialistă. „*Filozofia franceză a luminilor din secolul al XVIII-lea și mai ales materialismul francez n-a fost numai o luptă contra religiei și teologiei, dar tot atît de mult o luptă deschisă declarată metafizicii secolului al XVIII-lea și oricărei metafizici.*“<sup>1</sup>

În aceste condiții, se pune pe primul plan critica raționalistă a lui Descartes : dreptul pentru rațiune de a se îndoi de orice, de a discuta orice, de a respinge tot ce nu e în concordanță cu legile ei, cu alte cuvinte apariția liberei cugetări în locul judecării de autoritate, a fideismului, revelației, miracolului... În locul lui Dumnezeu trebuia găsit un alt principiu inițial, altă premisă, alt postulat. El fu găsit în noțiunea de : *matерie*.

Avîntul științei pozitive în această epocă ajută puternic speculațiile filozofice asupra materiei. În fizică și în mecanică, descoperirile lui Newton, introduse în Franța de Maupertuis, sînt la ordinea zilei. Tot așa în

---

<sup>1</sup> cf. K. Marx : *Sfînta familie*.



fizică noțiunea de electricitate, lansată și popularizată de Franklin, la fel concepția despre chimie a lui Lavoisier.

La Mettrie, faimosul autor al „omului mașină“, era medic. D’Holbach, în multiplele și diversele lui ocupații, era printre altele chimist. Astronomia adoptase definitiv pozițiile lui Kepler și Copernic. Galilei era o autoritate mereu citată. Lavoisier, înlocuind vechea chimie a flogisticii, bazată pe calitatea corpurilor, introdusese noțiunea greutateii corpurilor. Buffon, care în istoria naturală se menține la clasificarea statică a speciilor, vorbește totuși de anumite puncte comune între dîsele. El se ocupă și de descoperirile lui Franklin asupra electricității și traduce în franțuzește: *Experiențe și observații asupra electricității atmosferice*. În ce privește constituția materiei, savanții operează cu noțiunile de atom și moleculă. Buffon emite o ipoteză asupra construcției animalelor și vegetalelor din molecule organice, vii, sub efectul unei atracții asemănătoare atracției newtoniene.

Astfel, o filozofie materialistă a naturii se alcătuiește cu încetul, clădită pe materialul documentar al diferitelor științe particulare. Filozofia materialistă pleacă în primul rînd, după cum și trebuie, de la o teorie asupra materiei. Se acceptau în linii generale vechile principii ale lui Democrit și Epicur asupra universalității și primordialității materiei, cît și asupra constituției și alcătuirii ei din particule mici, din atomi. Se adăugau însă o serie de puncte de vedere noi. Materialiștii francezi suportă influența lui Spinoza, care vede în natură o substanță unică cu diferite atribute și moduri, și pe aceea a lui Leibniz, care-și reprezenta lumea ca o infinitate de monade, prezentate spiritualist, dar ușor de conceput, ca unități materiale verificate experimental de anumite științe, cum ar fi, de pildă, chimia.

Materia se impune mai întîi contactului nostru cu realitatea exterioară, pentru faptul că ea este *cauza* tuturor senzațiilor noastre. În timp ce Condillac rămîne în gnoseologie la noțiunea de fenomen, D’Holbach și mai cu seamă Diderot pun direct problema

materialității senzațiilor. „*E natural — scrie acesta din urmă — ca noi să privim materia drept cauza universală a senzațiilor noastre, în același timp ea fiind și obiectul lor.*”<sup>1</sup>

Plecînd în același timp de la Spinoza și de la Leibniz, filozofia secolului acesta considera materia ca unică, dar și diversă. Multiplicitatea în unitate e la baza doctrinei lor.

*Unitatea* materiei aruncă o punte peste deosebirea calitativă între lumea însuflețită și cea neînsuflețită, între materia fără viață și realitatea biologică, apoi între aceasta și gîndire. Materia fiind cauza a tot ce există, ea este și cauza gîndirii, teză pe care Diderot va exprima-o clar în *Visul lui d'Alembert*.

Dar în același timp structura materiei apare acestor gînditori ca *multiplă*. Ea e formată din atomi și molecule. Intre aceste particule, nici o deosebire fundamentală calitativă. Descartes lăsase moștenirea grea a dualismului între substanța „extinsă” și substanța „cugetătoare”, acordînd prin aceasta o realitate și sufletului. Materialiștii depășesc acest dualism și fundează *monismul* materialist. Intre materia moartă și suflet nu mai există opoziție calitativă. Materia e aptă de a genera conștiința, materia poate gîndi. În scrierile unor Diderot, La Mettrie, se găsește această idee că gîndirea e o expresie a materiei, a materiei organizate într-un anumit fel. Diferitele regnuri au puncte comune între ele. Legătura unitară între materia moartă și cea vie nu e singurul aspect al unității materiei. Un alt aspect apare în unitatea între diferitele forme de sensibilitate și între diferitele grade de conștiință.

Unii dintre materialiști, în cap cu Diderot, au crezut în sensibilitatea fiecărei molecule, ajungînd la concluzii hilozoiste. Moleculele, ca și celulele vii, se atrag sau se resping între ele după legea atracției universale dedusă din legea gravitației lui Newton, interpretată metafizic și nu științific. La concluzii asemănătoare ajunge, într-o măsură oarecare, și Buffon.

<sup>1</sup> Varloot, op. cit., p. 10 ; Paul Hazard, op. cit., t. I, p. 174.

Dar dacă materia în definiția ei cea mai generală e unică, ea e totuși împărțită în fragmente, așa cum crezuseră Democrit, Epicur, Lucrețiu. Aceste porțiuni ale materiei nu sînt deosebite între ele calitativ, pe vreun principiu de heterogeneitate. Ele se deosebesc doar printr-o grupare cantitativă, în ce privește numărul atomilor ori moleculelor asociate. Din acest punct de vedere matematic, materialiștii francezi nu ieșiseră din cadrul unei concepții mecanice. Părțile materiei sînt omogene și indivizibile. Și aici doar Diderot, desigur cel mai lucid și mai înaintat din filozofii secolului al XVIII-lea, a făcut excepție, admitînd ideea că particulele materiei se pot diferenția calitativ.

Progresul cel mai vizibil al concepției acestor gînditori despre materie a fost în afirmarea principiului *unității între mișcare și materie*. Materialiștii antici concepeau mișcarea ca exterioară materiei, sub forma unei influențe a unei presiuni exercitate din afară. Dar atunci se punea întrebarea legitimă: de unde vine această mișcare, deoarece totul nu e decît materie? De la o altă speță de materie? Dar am văzut că aceasta, cum credeau și anticii, e unică. Nu pot exista două feluri de materie: una cuprinzînd în ea mișcarea și care dă impulsia asupra unei alteia complet inertă. Orice concluzie cît de cît consecventă asupra materiei duce la concepția că mișcarea e inclusă în materie. Marele merit al filozofilor francezi materialiști a fost umplerea acestui gol. D'Holbach scrie clar că mișcarea e o *proprietate* a materiei și o consecință a altor atribute ale ei, cum sînt: întinderea, forma sau greutatea. „*Dacă prin natură înțelegem o îngrămădire de materii moarte, lipsite de orice proprietate, pur pasive, vom fi, fără îndoială, siliți să căutăm principiul acestei mișcări în afara naturii; dar dacă prin natură înțelegem ceea ce este în realitate, un tot ale cărui părți diferite au proprietăți diferite, care prin urmare acționează conform cu aceste părți care sînt într-o continuă acțiune și reacțiune unele asupra altora... care se atrag și se resping, care se unesc și se separă și care, prin ciocnirile și apro-*

*pieșile lor continue, produc și desfac toate corpurile pe care le vedem, atunci nimic nu ne va obliga să recurgem la forțe supranaturale, pentru a ne da seama de formarea lucrurilor și fenomenelor pe care le vedem.”<sup>1</sup>*

Diderot va împărtăși aceste idei asupra dinamicii materiei: toate fragmentele materiei se atrag sau se resping și sînt într-o continuă frămîntare. Inspirat de empiriștii și materialiștii englezi, el va depăși mecanicismul brutal și geometric care reduce materia la figură și întindere în spațiu.<sup>2</sup> Întinderea nu e, ca în definiția lui Descartes, principala caracteristică a materiei, ci doar unul din atributele sale, împreună cu mișcarea. Ei au realizat în plus un progres categoric, părăsind concepția rigidă, abstractă a materiei, atribuindu-i un aspect dinamic și concret. Mișcarea, fiind inclusă în toate formele materiei, capătă, în materia vie, un aspect evolutiv. Materialiștii secolului al XVIII-lea n-au avut o idee clară asupra acestei noțiuni, dar unii dintr-înșii au avut o presimțire, o pre-viziune a transformismului natural. D’Holbach vorbește de o istorie a pămîntului prin care înțelege, desigur, schimbările geologice. Buffon întrevăzuse o filiație a spețelor, ca și La Mettrie. Diderot e și mai categoric în această privință. În *Gîndiri asupra interpretării naturii* ca și în *Scrisori asupra orbilor* el dezvoltă concepția unei deveniri a naturii, noțiune care permite lui Diderot să depășească în același timp mecanicismul brut ca și metafizica finalistă. Este noțiunea *devenirii în natură*, a evoluției. Ea include o altă, pe aceea a selecției formelor, a spețelor, a ființelor în natură. Cum se explică ordinea, armonia, aparența de „finalitate” a ființelor, pe care o constatăm? Prin eliminarea în cursul unei imense transformări și neîncetate conflicte, a formelor care nu erau viabile și durabile?<sup>3</sup> Desigur, această vedere nu se transformă la el în mod precis într-o concepție unitară și con-

---

<sup>1</sup> D’ Holbach : *Système de la nature*, cap. II, în *Materialiștii francezi ai secolului al XVIII-lea*, p. 205—206.

<sup>2</sup> H. Lefévre : *Diderot*, p. 74.

<sup>3</sup> cf. H. Lefévre, op. cit., p. 110.

secvență. Mai mult decât atât, el și-o însușește, sub influența ideilor lui Maupertuis, mai mult sub forma matematică a calculului probabilităților decât sub forma fenomenelor organice din științele naturale.<sup>1</sup> În afară de aceasta, ideea de evoluție nu i-a dus la complementul ei necesar, la ideea de dezvoltare. Cu drept cuvânt, scrie C. I. Gulian: „Cu toate că au recunoscut mișcarea drept un atribut al materiei, materialistii francezi nu s-au ridicat pînă la înțelegerea ideii de dezvoltare. Deși au accentuat puternic ideea că materia se găsește într-o veșnică mișcare, că ființele apar și pier, ei considerau acest proces drept un simplu ciclu, în urma căruia nu se produce dezvoltarea. Materialiștii francezi nu au negat schimbările care se produc în natură, dar ei le-au considerat ca niște amplificări sau diminuări cantitative, iar nu calitative ale lucrurilor. Dezvoltarea ca mișcare de la formele inferioare la cele superioare, ca apariție a unei proprietăți noi, ei n-au înțeles-o. Aceasta nu i-a împiedicat însă să promoveze ideea de progres pe plan social-cultural“.<sup>2</sup>

Epoca în care scriu majoritatea filozofilor materialişti francezi e în mare parte de o structură contradictorie. Rămășițe feudale în administrație, politică, organizare clericală, stau alături de forme burgheze mai înaintate. Această structură confuză inspiră adesea și idei contradictorii. În unele privințe însă, direcția e clară și militantă. Așa, de pildă, în problema finalismului naturii. Buffon, influențat și el de Descartes și materialiştii englezi, explică determinist o serie de fenomene ale naturii. Găsim însă în opera sa multe reziduuri finaliste despre armonia naturii, despre planul, ordinea unor anumite fenomene etc. Totuși problema cauzalității, pusă restrîns și mecanic, formează baza gîndirii științifice la el ca și la majoritatea materialiştilor.

Se reacționează violent în primul rînd contra fenomenului de „revelație“, de miracol, înlocuit peste tot

<sup>1</sup> cf. Diderot: *Pensées sur l'interprétation de la nature*, p. 16 și urm.

<sup>2</sup> C. I. Gulian, op. cit., p. 16.

cu experiența, cauzalitatea etc. Lupta contra religiei și clericalismului folosește din plin concepția deterministă a ordinii naturale.

Diderot, ca și D' Holbach în *Sistemul naturii*, nu numai că respinge finalismul, dar îl atacă cu sarcasme și invective. Creația inițială a „primului motor“, care ar fi divinitatea, e ridiculizată în toate chipurile. Determinismul, așa de necesar în eliminarea concepției religioase despre creație și revelație, se dovedește strîmt și limitat atunci cînd e aplicat la știință. Acest mod de explicație a fenomenelor naturii e prezentat sub o formă simplistă, mecanică, o influență a ciocnirii corpurilor unele cu altele, sub forma unui impuls exterior. Causalitatea concepută sever, simplu, duce la un anumit fatalism. În plus, complexitatea cauzelor ne duce la constatarea unor efecte neprevăzute sub aspectul accidentului, al hazardului. Libertatea, care rezultă din multiplicitatea influențelor, nu e întrezărită. Ruina atotputerniciei divine ia însă înfățișarea unei absurdități. O altă conștiință și o altă mentalitate, aceea a rațiunii și a naturii apare.<sup>1</sup> Mai mult decît atît, ideea dialectică a *interdependenței fenomenelor naturii* se pare că nu a scăpat lui Diderot. „*Independența absolută a unui singur fapt e incompatibilă cu ideea totului*“, scrie el în cugetarea a XI-a din *Cugetări asupra interpretării naturii*. Texte asemănătoare găsim și în La Mettrie și în D' Holbach.

★

În domeniul gnoseologiei, influența dominantă asupra materialiştilor francezi e aceea a lui John Locke și a doctrinei sale senzualiste. Cu oarecare concesii făcute idealismului, Locke susține o teorie a cunoașterii bazată pe senzație. Rațiunea nu face decît să prefacă datele oferite de simțuri. Conform vechiului adagiu leibnizian, el crede că nimic nu există în gîndire, în rațiune, care să nu fi trecut prealabil prin fil-

---

<sup>1</sup> Vezi în această privință: B. Groethuysen: *Origines de l'esprit bourgeois en France*, p. 129 și P. Hazard: *La crise de la conscience européenne au XIX-ème siècle*.

trul simțurilor. Senzația fiind sursa unică a cunoașterii lumii exterioare, aceasta e redată aproximativ exact prin canalul simțurilor. Locke combate „ideile innăscute” ale lui Descartes și deci se declară clar contra oricărui apriorism, menținându-se în limitele unui realism senzualist. El limita cunoașterea la senzații, uitînd să menționeze rolul gândirii abstracte și al verificării practice.

Materialiștii francezi, plecînd și ei de la treapta senzorială, vor face totuși eforturi ca să concilieze senzația cu rațiunea. Dar mai ales vor reacționa contra filozofiei idealiste a lui Berkeley. După cum se știe, acest filozof pleca de la premiza că lumea exterioară nu există decît atît cît o percepem noi. De îndată ce percepția noastră încetează de a funcționa, lumea exterioară dispăre. Existența e deci în funcție de percepție: „*Esse est percipi*”. Urmează de aici că ceea ce cunoaștem noi nu e realitatea exterioară, ci propriile noastre senzații.

Contra acestui mod de a vedea reacționează cu toată vigoarea filozofii materialişti francezi. În special Diderot aduce o critică adîncă și adevărată atît contra abaterilor senzualiste cît și contra idealismului berkeleyan. Împotriva lui Locke și a altora (D' Holbach, Helvetius) care adoptau integral părerile acestuia și susțineau că pentru a cunoaște un obiect nu e nevoie decît de simțuri sau că „a simți” înseamnă implicit „a gîndi” (Helvetius), Diderot arată rolul rațiunii care, alături de senzații, completează cunoașterea.

Lumea nu e compusă numai din obiecte sau din însușirile lor. Mai există și relațiile lor, care nu sînt, cum cred idealiştii, produsul minții noastre, ci există obiectiv, real, în lumea exterioară. Diderot consideră pe idealişti ca atinși de deficiență senzorială și îi compară cu orbii sau cu nebunii. Despre idealismul lui Berkeley scrie: „*Sistemul acestora care, neavînd conștiință decît de existența lor și de senzațiile care se desfășură înăuntrul lor, nu admit altceva; sistem extravagant care nu-și putea datori nașterea decît orbilor, sistem care, spre rușinea spiritului uman și a*

filozofiei, e cel mai greu de combătut, deși e cel mai absurd din toate".<sup>1</sup> În altă parte, după cum se știe, el compară idealismul cu un pian, ale cărui clape, nefiind atinse de nimeni, încep să cînte singure.<sup>2</sup> E cazul, scrie el, al unui pian dement.

Combătînd idealismul, el nu acceptă nici soluțiile empirismului integral, care, sub influența lui Locke, făcea pe D' Holbach și pe Helvetius să creadă că realitatea exterioară nu poate fi cunoscută decît prin senzații. Réaumur operase de cataractă pe un orb din naștere și-i redase vederea. Diderot se duce la Puisseaux, unde studiază felul de cunoaștere al orbului. Un astfel de orb e un fel de monstru, un monstru totuși apropiat de noi. El concepe o lume care e desigur diferită de lumea noastră, dar care poate fi comparată cu ea. Acest orb are o rațiune, o judecată ca a omului normal. El poate defini ideile și explica cuvintele, poate face comparații și ajunge la abstracțiuni. „Rațiunea și inteligența nu se reduc la o sumă ori combinație de senzații, cu toate că ele pleacă de la senzații. Dacă ele ar depinde strîns de impresiile sensibile, dacă empirismul și senzualismul (al lui Locke și Condillac) ar fi complet adevărate, lumea orbului, în lipsa unui element fundamental, senzația vizuală ar diferi radical de aceea a unui om care vede: ceea ce se dovedește fals. Empirismul și senzualismul nu conțin deci decît un adevăr parțial. Cunoașterea umană pleacă de la simțuri, de la toate simțurile, supleindu-se la nevoie unele pe altele, ca la acest orb care traduce sau exprimă totul.. Dar simțurile nu sînt suficiente pentru a defini cunoașterea. Ea are nevoie de abstracții, de semne, de termeni care nu pot fi reprezentați de obiecte sensibile.“<sup>3</sup>

Așadar, alături de senzații și prelucrînd materialul adus de ele, rațiunea prinde relațiile dintre obiecte sau fenomene, le abstractizează, le generalizează și

<sup>1</sup> Diderot: *Lettre sur les aveugles*, Ed. Pleiade, p. 886.

<sup>2</sup> cf. Lenin: *Materialism și empiriocriticism*, Ed. P.M.R., 1948, p. 32.

<sup>3</sup> H. Lefebvre: *Diderot*, p. 102—103; Diderot: *Lettre sur les aveugles*, p. 850 și 852.





formează a doua bază a oricărei cunoașteri a realității.

Dar Diderot merge și mai departe. Pe lângă senzații și gândire, mintea omenească mai întrebuintează și un al treilea mijloc de cunoaștere care este verificarea experimentală, ori cea practică. În *Tratatul său asupra frumosului* el arată importanța verificării practice, importanța tehnicii : „*Abia exercițiul facultăților noastre intelectuale și necesitatea de satisfacere a nevoilor prin invenții, mașini etc. au schițat în rațiunea noastră noțiunile de ordine, raporturile de proporții, de aranjament, de simetrie : ne găsim înconjurați de ființe ale căror noțiuni sînt repetate la infinit ; nu putem face un pas în univers fără ca o producție oarecare să nu le reveleze... tot ce se petrecea în noi, tot ce exista în afară de noi, tot ce subzistă din secolele trecute, tot ce industria, reflecția, descoperirile contemporanilor produceau dinaintea ochilor noștri continua să ne sugereze ideea de ordine, de raport, de aranjament, de simetrie, de conveniență*“.<sup>1</sup> În *Pensées sur l'interprétation de la nature*, el scrie încă mai clar : „*Atîta vreme cît lucrurile nu sînt decît în mintea noastră, ele nu sînt decît opinii, noțiuni care pot fi adevărate sau false, aprobate ori contrazise. Ele nu-și capătă consistența decît dacă se leagă de lucruri exterioare. Această legătură se face printr-un lanț neîntrerupt de experiențe, printr-un lanț neîntrerupt de raționamente care depind la un capăt de observație și la celălalt de experimentare*“ (Cugetarea a VII-a). În concluzie, orice proces de cunoaștere complet conține următoarele operații : „*Avem trei mijloace principale : observația naturii, reflecțiunea și experiența. Observația culege faptele, reflecția le combină, experiența verifică rezultatul*“ (Cugetarea a XV-a). Iată deci, într-un secol de dominație a filozofiei empirice, o vedere mult mai completă. Ea amintește analiza pe care a făcut-o Lenin asupra faptelor cunoașterii de la contemplarea vie la gândirea rațională și de la aceasta la verificarea practică.

<sup>1</sup> Diderot : *Traité du beau*, Oeuvres complètes, Ed. Pleiade, p. 1124 și 1125.

Cercetarea importanței psihologiei funcțiunii organelor de simțuri capătă o dezvoltare și mai ales o punere de probleme în doctrina senzualistă a lui Condillac. În *Tratatul asupra senzațiilor*, el voințește să fundeze un senzualism integral, după care orice fenomen psihic, cît de complicat, se poate explica numai prin senzații. Maestrul său John Locke nu fusese suficient de ortodox în această privință. El, pe lângă senzații, distingea și funcția „reflexiei“ care ține de „suflet“ și nu numai de materie și care are o altă calitate, o altă natură decît senzația. Condillac dorește să arate că nu e nevoie de nici o altă realitate, de nici o altă ipoteză pentru a explica natura gîndirii, atenției, memoriei decît funcțiunea senzațiilor. Pentru aceasta el își închipuie o statuie neînsuflețită care n-ar avea decît un singur proces senzorial, acela al simțului celui mai inferior: mirosul<sup>1</sup>. Această singură senzație explică toate celelalte „facultăți“. (Atunci apare pentru prima oară această denumire, în loc de aceea de: proces, cuvînt care va produce multe aberații în psihologia de mai tîrziu.) Mirosul are o intensitate care ne orientează într-o anumită direcție: iată atenția! O serie de mirosuri persistă în mîntea noastră: iată memoria! Diferite mirosuri pot fi comparate între ele: iată judecata! Și așa mai departe. După însuflețirea statuii prin miros, Condillac analizează în același spirit și aceeași concepție simțul auzului, al gustului, al vederii<sup>2</sup>. Toate soiurile de simțuri sînt egal de capabile să formeze celelalte procese psihice superioare. Un singur fenomen psihic nu-l putem avea numai cu aceste patru simțuri: acela al lumii exterioare. Aceasta nu poate fi căpătată decît prin acel de al cincelea simț și anume prin pipăit. Prin tact ne lovim de diverse lucruri din afara persoanei subiective. El întîmpină o *rezistență*, o opoziție la

<sup>1</sup> cf. Condillac : *Traité des sensations*, p. 58.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 95, 102, 105.

tendențele și acțiunile noastre. Fără această rezistență, n-am avea percepția realității exterioare.

După cum se vede, Condillac, plecînd de la o serie de observații juste ajunge, după cum observă cu drept cuvînt K. Marx, la o metafizică a senzației, la un pansenzualism, care îl face să părăsească linia științifică și să se încurce în speculații gratuite de ordin filozofic.

Materialiștii francezi au adus multe servicii constituirii unei psihologii materialiste. Ei au avut însă și o serie de lipsuri și abateri care trebuie semnalate.

Mai întîi explicațiile fiziologice ale lui La Mettrie și Cabanis conțin o serie de concluzii simpliste, mecaniciste, care îi duc spre un materialism naiv. Explicînd inteligența ca o emanație directă a creierului, Cabanis va inspira materialismului german al lui Büchner, Moleschott sau Karl Vogt idei ca aceea, bunăoară, că gîndirea e o „secreție“ a creierului... Desigur, starea științei din timpul lor constituia o scuză pe care materialiștii germani de la mijlocul secolului al XIX-lea n-o mai aveau.

În al doilea rînd, învățătura lui I. P. Pavlov ne permite să vedem astăzi ce e greșit în concluziile empirice și localiste ale unor Condillac sau Cabanis. Fenomenele fiziologice și cele psihice nu pot fi concepute ca funcționînd local, parțial, ci în cadrul organismului considerat ca un întreg. Localismul organelor terminale, inaugurat de empirismul materialiștilor francezi, va dăinui, ducînd știința pe căi greșite, vreme de încă un secol. Va trebui să vină concepția lui Secenov și contribuțiile învățăturii și școlii pavloviste, pentru ca punctul cel just de vedere să triumfe.

În general, după cum s-a observat, contribuția franceză a secolului al XVIII-lea, deși a adus multe servicii materialismului filozofic, gnoseologiei, psihologiei, a păstrat totuși un caracter metafizic, abstract, raționalist. E drept că în concepția lor cosmologică ei au adoptat adeseori un punct de vedere evoluționist, plecînd de la ideea mișcării inerente materiei; dar în

istorie ei au rămas la o concepție statică, fixistă, animată de un raționalism abstract. Iar atunci cînd, după cum vom vedea în capitolul următor, au ajuns la o concepție dinamică, progresistă, s-au menținut într-un domeniu idealist, făcînd apel la evoluția ideilor și ignorînd determinismul economic precum și antagonismul de clasă.

## CAPITOLUL IV

### 4.

## SPIRITUL REVOLUȚIONAR FRANCEZ

(ROBESPIERRE, SAINT-JUST, BABEUF, BLANQUI)

Observația lui K. Marx cum că tradiția luptei de clasă a fost mult mai vie în istoria Franței decât la alte popoare, reluată de istoricul sovietic Liublinskaia care ajunge să spună că „*pasiunea revoluționară e o însușire a caracterului național francez*“, e desigur pe deplin justificată. Concepția materialistă și progresistă pe care o întâlnim și în alte țări a fost totuși mai pregnantă, mai reliefată în perioada de ascensiune burgheză în Franța. Dar aceste doctrine însemnau doar „*revoluții*“ în domeniul gândirii, al filozofiei. În ce privește aplicația lor practică, am văzut că materialistii și progresiștii francezi erau timorați, prudenți, concilianți și așteptau realizarea ideilor lor de la bunăvoința „*prinților*“ sau a guvernelor.

A existat totuși, la unii cugetători, și mai ales la masele populare franceze, un spirit revoluționar practic, eroic, care cerea o zguduire a societății prin fapte de insurecție, prin acțiuni propriu-zise de conspirație și curaj revoluționar. Am văzut cum, înainte de izbucnirea revoluției burgheze din 1789, au existat mișcări violente, adânci, cum a fost aceea din 1750, alături de altele mai puțin însemnate. În timpul convențiunii și mai ales după 1793, „*pasiunea*“ revoluționară și-a dat liber curs. Cîțiva ani revoluția n-a

aparținut numai burgheziei în ascendență, ci și „poporul“, aliat, înșelat mai târziu, al burgheziei. El era adevăratul instrument al inițiativelor revoluționare și a fost reprezentat de conducători ca Robespierre și Saint-Just, care nu aveau în vedere numai interesele burgheziei. În timpul marilor frământări revoluționare a apărut ca un meteor persoana și doctrina lui Grachus Babeuf, precursor al comunismului revoluționar. Dar nici după înecarea revoluției în bonapartism și restaurație, spiritul de rebeliune nu s-a stins. În 1830, în 1848, dar mai ales în timpul Comunei, curajul revoluționar s-a manifestat cu toată impetuozitatea. În tot decursul secolului al XIX-lea, o figură, devenită legendară ca profesionist al revoluției, Auguste Blanqui, de o concepție teoretică inconsecventă, șovăitoare și citeodată idealistă, și-a consacrat totuși viața întreagă acțiunii insurecționale.

Să examinăm mai de aproape aceste cuceriri.



Revoluția din 1789 în Franța a însemnat cîștigarea puterii de către burghezie. Mișcarea a fost făcută de clasa de mijloc pentru răsturnarea prerogativelor nobleții feudale, care, expropriată lent în tot decursul secolului al XIX-lea de puterea ei economică, mai deținea încă puterea administrativă și politică în stat. În lupta ei contra aristocrației, burghezia utilizează, în zilele marilor răsturnări, ajutorul „poporului“, al clasei muncitoare. Revoluția a consolidat și lărgit economia capitalistă. Ea desființează vămile provinciale și dă o extensiune națională comerțului, suprimă corporațiile și organizarea lor medievală. Întărește principiul proprietății funciare. Prin naționalizarea și vinderea bunurilor clerului și emigrantilor, ea întărește chiaburimea rurală. Țăranii săraci capătă prea puțin din vinderea la licitație a acestor bunuri. Revoluția suprimă obligațiile feudale și dezrobește legătura de pămînt a țaranului, dar îl lasă la dispoziția exploatării libere. Burghezia devine clasa dominantă. Ea conduce economia liberată de sarcinile feudale, cu-

cerește puterea politică și pretinde a reprezenta nevoile societății întregi. „*Proletariatul urban, care a procurat burgheziei trupele în timpul zilelor revoluționare, nu trage nici un profit din revoluție. Dacă muncitorul se bucură de o libertate teoretică, el ajunge în realitate sub dependența absolută a burgheziei industriale. Legea Le Chapelier interzicea „companioanele“ și grevele: drepturile de asociație și coalitție sînt răpite muncitorilor în numele însuși al libertății. Burghezia se gîndește că legiferează în interesul națiunii întregi. Ea nu voiește să vadă că prin aceasta ea stabilește un privilegiu nou în favoarea ei; crede că libertatea va fi suficientă pentru a restabili echilibrul social.*”<sup>1</sup>

În timpul Convenției, cînd nevoia ajutorului acordat de popor e urgentă, cîțiva conducători formulează totuși principii și inaugurează acțiuni în favoarea și în numele „sanchiloților“ (*sans culottes*), al lumii sărace și exploatate. Aceștia nu sînt numai apărătorii „proprietății“ și ai intereselor capitaliste, ci revoluționari adevărați care apără mai ales interesele celor slabi și exploatați. Numele lui Robespierre și Saint-Just, apoi acela al lui Grachus Babeuf, nu reprezintă, desigur, apărătorii drepturilor burgheziei, ci numai lupta acesteia în contra aristocrației feudale.

Babeuf și babuviștii, partidul „egalilor“, au întreținut un adevărat cult pentru Robespierre. Ei s-au considerat totdeauna ca urmașii și moștenitorii acestuia. În adevăr, alături de girondini, reprezentanți ai marii burghezii, susținînd principiul proprietății, al ordinii, al comerțului liber, și alături de unele spirite versatile care oscilau între montaniarzi și iacobinii de stînga, de „turbații“ empiriști și demagogi de stînga ca Hébert și prietenii lui, alături de toți aceștia, Robespierre ca și Saint-Just reprezintă „poporul“: meșteșugari, oameni săraci, cei „fără pantaloni“ (în opoziție cu „pantalonii aurii“ ai bogaților), „lumpen-proletariatul“, micii comercianți falșiți. Robespierre și amicii lui doresc o sinceră egalitate și adesea repre-

---

<sup>1</sup> Albert Soboul : *La révolution française*, p. 355—356.

zintă principiile lui Rousseau, Mably ori Morelly. „Adîncind în fond gîndirea lui Jean-Jacques, Robespierre n-a crezut că demokra ia consistă toată numai în forme politice. El a proclamat, încă din «Constituantă», că demokra ia va fi totală, ori nu va fi de loc.“ „Marile averi — spune el la 7 aprilie 1791 — corup  i pe cei care le posedă  i pe cei care le doresc...  n această stare de lucruri, libertatea e o himeră de art , legile nu sînt dec t un mijloc de opresiune. N- i făcut nimic pentru fericirea publică dacă toate legile, toate instituțiile noastre nu tind să distrugă această mare inegalitate de averi... Nu, proprietatea omului, după moartea lui, trebuie să se întoarcă în domeniul public al societăţii.“ „El nu s-a mărginit să ia, în orice ocazie, apărarea tuturor dezmoșteniților, a evreilor, a sclavilor ; nu s-a mărginit să se plece cu pasiune asupra mizeriei solda ilor  i a familiilor lor, fața de care el proclama că națiunea a contractat o datorie sacră, dar s-a ridicat cu o surprinzătoare luciditate contra noii oligarhii care sf r sise prin a con isca Revoluția în favoarea ei. Celebra sa declara ie a drepturilor, a a de des reeditată de socialiști de la 1830 la 1848, proclama dreptul la instruc ie, dreptul la muncă, dreptul la asisten a, în timp ce limita dreptul de proprietate.“

 n notele sale personale, unde  i rezuma g ndirea pentru uzul său propriu, scria : „Poporul — care alt obstacol există în fața instruc iei poporului? Mizeria. C nd oare poporul va fi lămurit? C nd va avea p ine  i c nd bog iile  i guvernul vor înceta de a împreuna condeiele  i limbajurile perfide ca să-l  n ele, c nd interesul lor va fi identificat cu acela al poporului. C nd oare interesul lor va fi identificat cu acela al poporului? Niciodată“. Girondinilor, reacționari  i egoi ti, el le declara : „Noi sîntem m rlanii  i sanchi-lo ii“ (cei fără pantaloni).<sup>1</sup>

 n timpul crizei politice din vara anului 1793, el nota în carnetul său intim : „Pericolele interne vin de la burghezi ; pentru a  vinge pe burghezi trebuie

<sup>1</sup> Albert Mathiez : *Robespierre terroriste*, p. 176, 175.



raliat poporul. Trebuie ca poporul sa se alieze cu Convențiunea și Convențiunea sa se servească de popor". Sub influența sa, Convenția duce o politică de clasă și opune, „pantalonilor auriți”, imensul popor al „celor fără pantaloni”. El face amplu teoria proprietății subordonate utilității sociale. „In sensul acesta, revoluția din 31 mai nu e numai politică; e de asemenea o revoluție socială, caracterizată prin ascensiunea la putere a unei noi fracțiuni din starea a treia. Marea burghezie care încercase cu girondinii de a governa numai în folosul ei, dispare pentru un timp de pe scena politică.”<sup>1</sup> Cu câteva zile înainte de alegerea sa în *Comitetul salvării publice*, Robespierre citea în proiectul lui Lepeltier de Saint Fargeau asupra educației naționale: „Revoluțiile care s-au perindat de trei ani au făcut totul pentru alte clase de cetățeni, aproape nimic încă pentru cea mai necesară parte, pentru proletari, a căror singură proprietate e în munca lor... Aici e revoluția săracilor”.<sup>2</sup>

Saint-Just, alături de Robespierre, reprezintă ideile de apărare ale „celor fără pantaloni”. Concepția lor e larg democratică, câteodată socialistă. Ei nu se mulțumesc cu democrația juridică, formală, și cer o egalizare a condițiilor economice, o democrație socială. Saint-Just, ca și Robespierre, își dă seama că libertatea fără egalizare e o junglă în care „cel tare e liber să strivească pe cel slab”. „Opulența e o infamie”, declară Saint-Just. În altă parte el declară: „Nenorocirii constituie puterile pământului, ei au dreptul de a vorbi ca stăpini guvernelor care îi neglijează”. În *Fragmente de instituții republicane*, el se declară contra dreptului de succesiune. Scopul acestui principiu e de „a da tuturor francezilor mijloacele de a obține primele necesități ale vieții, fără de a depinde de alt-ceva decât de legi și fără dependență mutuală în starea civilă”. Dictatura populară, bazată pe ideile lui Saint-Just și Robespierre, a durat aproximativ un an. Ea a fost răsturnată de interesele marii burghezii

<sup>1</sup> A. Soboul, op. cit., p. 222, 219, 218.

<sup>2</sup> Citat de Soboul, op. cit., p. 234; Karl Kautsky: *La lutte des classes en France en 1789*, Paris 1901 (trad. Ed. Berth).

și de reprezentanții săi care au lucrat pentru instaurarea unei republici burgheze conservatoare. Aceasta a reușit fiindcă proletariatul nu avea încă conștiința de sine, nu se diferenția din masa confuză a „poporului” sărac, a „lumpenproletariatului”, nu era încă capabil să guverneze și să ducă o politică independentă.<sup>1</sup> Dar chiar prin această dictatură efemeră s-a creat un exemplu care va fi util în viitor.<sup>2</sup>

Revoluția burgheză, după răsturnarea thermidoriană, cade din ce în ce mai mult în idealurile de clasă ale marii burghezii. Ea nu păstrează, în fapt, din filozofia materialistă a secolului decît ideea libertății economice. „*In rezumat, douăzeci de spirite de stil vag socialist, cinci sau șase la care tendința e mai precisă, acesta e locul socialismului în cele peste patru mii de scrieri care, împreună cu «caietele» (condiții de reclamații și plîngerii la autorități, n.a.), exprimă dorințele francezilor în 1789... În ce privește ideile socialiste ale cluburilor, ele n-au făcut parte din programul guvernelor și măsurile calificate de socialiste de către oamenii care au fost lezați de ele nu erau considerate ca atare de cei care le edictau.*”<sup>3</sup>

Aceasta e concluzia unui autor asupra socialismului în timpul revoluției din 1789. În afară de declarațiile demagogice ale „turbaților” din grupul Hébert, ideile socialiste n-au format un program categoric și precis. Singur Marat pare a fi avut în 1789 concepția unei lupte de clasă. În iunie 1790, el scrie „o suplică... o reclamație a celor care n-au nimic contra celor care au tot”. Vorbind în numele celor „optsprezece milioane de menorociți” care au făcut revoluția, el scrie: „Aceasta (revoluția) e datorită insurecției poporului mărunt și nu e mai puțin sigur că cucerirea Bastiliei e datorită celor zece mii de muncitori săraci din fau-

<sup>1</sup> cf. F. Engels : *Anti-Dühring* (ediția franceză), t. III 1933, p. 8.

<sup>2</sup> Asupra situației proletariatului în 1789 vezi : Eugen Tarlé : *Studium zur Geschichte der Arbeiterklasse in Frankreich während der Revolution.*

<sup>3</sup> A. Lichtenberger : *Le socialisme et la révolution française*, p. 57, 282 și 284 ; A. Espinas : *La philosophie sociale au XVIII-ème siècle*, p. 305 ; Kautski, op. cit.

bourg Saint-Antoine". În ziarul său *Amicul poporului*, el adaugă: „Ce am câștigat distrugînd autoritatea nobililor, dacă ea este înlocuită cu aristocrația bogăților?”<sup>1</sup> Exemplul cel mai elocvent în această privință e legea Le Chapelier care interzice dreptul de asociație și de grevă al muncitorilor.

Dar dacă *concepțiile* nu sînt deseori socialiste în timpul revoluției din 1789, *activitatea revoluționară practică* a „Comitetului de salvare publică” a lăsat o pildă impresionantă, o contribuție importantă la dezvoltarea spiritului revoluționar în lume.<sup>2</sup> În acest sens a putut scrie Lenin că iacobinii au fost precursorii bolșevicilor, iar K. Marx a salutat „Comitetul salvării publice” ca pe un tip nou de guvern revoluționar. Marat, apoi Robespierre și Saint-Just, au înțeles că revoluția trebuie să fie a poporului și nu confiscată de burghezie. În fața alarmei pe care o simt proprietarii burghezi, Robespierre afirmă în ședința din 24 aprilie 1793 că proprietatea privată nu e o instituție eternă, ci o instituție *istorică*, pe care societatea are dreptul să o regleze. Principiul care domină politica sa economică și socială, aceea a iacobinilor, e indivizibilitatea războiului revoluționar și a chestiunii sociale. La 26 martie 1793, el scrie lui Barras: „Trebuie în mod imperios să facem să trăiască săracul, dacă vreți ca el să vă ajute să terminați revoluția. În cazurile extraordinare nu trebuie nimic altceva decît marea lege a salvării publice”... Cît va avea puterea în „Comitetul salvării publice” din iulie 1793 pînă în iulie 1794, în timpul anului celui mai glorios din istoria Franței, în care ea a fost sub conducerea iacobinilor și a lui Robespierre, figura cea mai inflexibilă, mai pură și mai eroică a umanității în mers, Robespierre a aplicat principiile pe care le enunțase... Atunci îndrăzneala socială a lui Robespierre și Saint-Just a crescut pe măsura pericolului care amenința națiunea. Marea burghezie posedantă a probat îneluc-

---

<sup>1</sup> Citat de R. Garaudy: *Les sources françaises du socialisme scientifique*, p. 41.

<sup>2</sup> Vezi E. Tarlé: *Luptele de clasă în timpul revoluției franceze* (în limba germană).

tabila unire între despotism și proprietate. La 24 aprilie 1793, Robespierre o denunță Convenției : „Să punem de bună credință principiile dreptului de proprietate... *Intrebați pe acest negustor de carne vie ce este proprietatea ; el vă va spune, arătându-vă acest lung sicriu pe care îl numește o navă unde a strâns oameni care par vii : «Iată proprietățile mele, le-am cumpărat cu atîta de fiecare cap». Intrebați pe acest gentilom care are pămînturi și robi și care, de cînd nu-i mai are, crede că universul s-a zguduit ; el vă va da despre proprietate răspunsuri analoge. Intrebați pe auguștii membri ai dinastiei capețiene : vă vor spune că cea mai sfîntă dintre proprietăți e dreptul ereditar, de care s-a bucurat din antichitate, dreptul de a opri și înjosi douăzeci și cinci de milioane de oameni care locuiesc pe teritoriul Franței*”.<sup>1</sup>

Raportul lui Saint-Just din 13 Ventôse arată contradicțiile dintre condițiile economice și situația politică. Puterea politică e în mîna „celor fără pantaloni” și puterea economică în mîinile mării burghezii. Aceasta va reuși să triumfe, dar ideile lui Saint-Just și Robespierre vor fecunda viitorul.

★

Revoluția din 1789 a fost prima repetiție generală pentru o revoluție socială. A doua a fost Comuna din 1870.<sup>2</sup> Spiritul revoluționar s-a consolidat considerabil. În afară de cei care au guvernat direct în aceste timpuri, revoluția burgheză a adăpostit o sectă deosebit de importantă prin principiile ei socialiste, cît mai ales prin afirmarea unei tactici revoluționare. E vorba de „Conspirația egalilor” a lui Grachus Babeuf. Scopul său era clar : egalitatea de drept trebuie să fie întovărășită de o egalitate de fapt. Deși unii comentatori burghezi cred că babuviștii voiesc o întoarcere la natură, revenirea societății la o stare primi-

<sup>1</sup> Roger Garaudy, op. cit., p. 55.

<sup>2</sup> cf. Albert Soboul : *Karl Marx et l'expérience révolutionnaire française (les origines de la théorie de la dictature du prolétariat)*, *La Pensée*, nr. 36, 1951, p. 61.

tivă pe care o socot fericită, gândire asemănătoare cu a lui Rousseau<sup>1</sup>, totuși o interpretare mai severă arată că idealul lui Babeuf nu e o întoarcere la trecut. El nu vrea, ca Rousseau, să trimită oamenii sub același stejar unde își găsiseră întâia hrană. „Comunismul nu e o stare sălbatică, ci prelungirea celor mai înalte progrese ale culturii și civilizației.“<sup>2</sup> El cere numai o întoarcere la dreptul natural al omului. Acest drept natural e definit astfel: „Egalitatea naturală este acea uniformitate a nevoilor și sentimentelor care nasc în noi sau se dezvoltă o dată cu prima întrebuințare a simțurilor sau organelor noastre; nevoia de nutriție, aceea de reproducere, instinctul de conservare, de milă, aptitudinea de a simți, de a gândi, de a voi, de a comunica și înțelege ideile, de a conforma acțiunile unor anumite reguli, ura constrângerii și dragostea de libertate — toate acestea există aproape în același grad la toți oamenii sănătoși și bine constituiți. E legea naturii, de unde emană pentru oameni drepturile naturale“.<sup>3</sup>

Prima încălcare a acestor drepturi o constituie dreptul de *proprietate*, creat arbitrar de lege. Inegalitatea creată prin acest drept se menține printr-un alt principiu abuziv, acela al *eredității*. Inegalitatea stabilită se consolidează prin dreptul alienabilității, care permite oricui să se îndatoreze, să ipotecheze sau să cumuleze bogății. În fine, un alt principiu care susține inegalitatea socială e aceea *diversitate de valoare atribuită muncilor diferite*. Este o absurditate și o nedreptate pretenția la o mai mare recompensă pentru acela a cărui muncă cere un mai mare grad de inteligență, mai multă aplicație sau tensiune de spirit, aceasta nefiind de loc capacitatea stomacului său. Deja Rousseau scrisese în *Emile*: „Omul e același în toate categoriile sociale, bogatul nu are stomacul mai mare

---

<sup>1</sup> Cf. A. Lichtenberger, op. cit., p. 57, 284; A. Espinas, op. cit., p. 336.

<sup>2</sup> R. Garaudy, op. cit., p. 64.

<sup>3</sup> Buonarroti: *Historie de la conspiration pour l'égalité, dite de Babeuf*, t. II, p. 215; A. Espinas, op. cit., p. 312.

decît săracul”<sup>1</sup>. Singurul remediu care se poate aduce la toate aceste inconveniente este *comunitatea bunurilor și a muncii*. Prin acest punct Babeuf și discipolii săi nu înțeleg împărțirea egală între toți membrii societății a tuturor proprietăților. Legile agrare ale romanilor cunoscuseră încă de pe atunci acest procedeu. Conjurația babuvistă își dădea seama de pericolele și inconveniente ale acestei soluții. Părăsiți la libera concurență în lupta pentru viață, cei slabi pot pierde iute porția lor în favoarea altora mai violenți ori mai șireți.<sup>2</sup> Conștienți de acest pericol, babuviștii vor aduce o altă soluție, care va forma mai târziu baza doctrinală a socialismului și anume: *administrarea comună a bunurilor*. Această idee fusese schițată înaintea lui Babeuf de către Morelly. Dar acesta îi dăduse o importanță secundară. Administrarea comună trebuia să fie o administrare a mijloacelor de subsistență, care constă nu numai în a da fiecăruia ceea ce are nevoie ca să trăiască, dar și mijloacele de producție a bunurilor pentru a le mări cantitatea.<sup>3</sup>

O critică severă a proprietății și un ideal comunitar realizat de o administrație comună a bunurilor și a muncii, iată în rezumat principiile de la care pleacă conjurații babuviști. Să vedem acum planul acestei schițe de societate viitoare pe care vrea să o creeze pe baza acestor principii.

Suprimarea proprietății individuale va începe cu proprietățile statului, cu bunurile de mînă moartă, cu proprietățile exilaților, ale nebunilor și ale incapabililor. Din toate aceste bogății se va face o comunitate pentru indivizii fără mijloace care se vor bucura, cu ajutorul unei munci moderate, de o onestă și potrivită bunăstare. Acei care nu vor voi să intre în comunitate vor fi supuși unor impozite enorme. Moștenirea va fi suprimată. De asemenea și moneda, așa încît pro-

---

<sup>1</sup> A. Espinas, op. cit., p. 313.

<sup>2</sup> Vezi Aulard: *Histoire politique de la révolution*, p. 619; Buonarroti, op. cit., t. II, p. 215—216; A. Garaudy, op. cit., p. 73.

<sup>3</sup> cf. Pierre Augrand: *Notes critiques sur la formation des idées communistes en France, La Pensée*, 1948.

prietarii care vor mai rămîne nu vor putea nici să cumpere, nici să vîndă.<sup>1</sup> Munca va fi repartizată în mod egal în așa fel încît muncile penibile și cele agreeabile să fie făcute prin rotație de către fiecare. Societatea va fi administrată de către trei corpuri: adunările de suveranitate care vor funcționa în fiecare departament, apoi adunarea legislativă centrală, și în fine corpul conservatorilor naționali, care va veghea ca egalitatea și suveranitatea să fie respectate. Sarcina de a conserva suveranitatea și egalitatea va conferi comitetului revoluționar drepturi foarte elastice și foarte largi. El va putea declara revoluția în orice moment, și o va putea reîncepe cînd i se va părea potrivit. Acest corp va fi „o specie de tribunal însărcinat de a veghea ca legislatura, prin abuzul dreptului de a emite decrete, să nu calce puterea legislativă”<sup>2</sup>.

În rezumat, aceste proiecte reiau o serie de idei formulate de Rousseau și Morelly, cît și unele experiențe sugerate de administrația revoluționară a Convenției.

O contribuție esențială a lui Babeuf e preconizarea mijloacelor tactice și strategice politice pentru reușita revoluției. Mai întîi el e preocupat de organizarea și prepararea insurecției, ca și de dreptul pe care-l are de a o proclama. După cum s-a văzut, înaintașii lui Babeuf credeau posibilă transformarea societății pe cale legală, ca o reformă morală, de necesitatea căreia trebuiau convinși guvernării. Utopiștilor le lipsea simțul revoluționar și simțul politic practic. „Afară de cîteva excepții, ca de pildă abatele Mestier sau Restif de la Bretonne, pentru cei mai mulți din scriitorii secolului al XVIII-lea, socialismul e o doctrină morală fără mare importanță practică. Toate acestea se schimbă în timpul revoluției din 1789. Dacă utopia lui Saint-Just e încă ultima imitație a Spartei, aceea a lui Babeuf e ideea primei cetăți colectiviste... Babeuf și Dantel au fost ghilotinați fiindcă au voit să modeleze realitatea după visul lor... Astfel, din timpul revoluției datează diviziunea modernă a partidelor sociale, care se adaugă aceleia dintre partidele religioase și poli-

<sup>1</sup> cf. Buonarroti, t. II, p. 314—316.

<sup>2</sup> Buonarroti, t. I, p. 268.

*tițe, diviziune care se va întări pe măsură ce cuceririle în creștere ale libertăților politice și religioase se vor dezvolta.”<sup>1</sup>*

Același comentator burghez adaugă cu drept cuvânt:  
*„Mai întâi faptul singur că revendicările socialiste au fost mai mult sau mai puțin formulate în timpul revoluției, le dădea un relief absolut nou. În adevăr, e cu totul deosebit de a întilni aceste revendicări sub forma dezideratelor morale schițate în cărți speculative de filozofie, sub un guvern absolutist care nici măcar nu le onorează cu atenția lui, cum a fost cazul în literatura secolului al XVIII-lea, decît de a le găsi cerute mai frecvent într-o epocă în care totul se transformă, se dezorganizează, se reorganizează de azi pe mâine, de către o adunare care e menită să reformeze statul. Tot ce înainte părea numai o distracție, de utopist, devine acum o bază de constituție. Socialismul încetează, în timpul revoluției, de a fi o reverie de cabinet și devine un început de acțiune politică.”<sup>2</sup>*

Uneori acțiunea se naște din idee. Totuși, în cele mai numeroase cazuri, cînd ideea se naște din acțiune, ea e mai adevărată, mai fecundă, fiindcă a fost experimentată, verificată de practică. Se cunosc astfel limitele, exagerările ca și calitățile ei. E incontestabil că ideea dreptului de revoluție, ca și tentativele de a o realiza, ar fi apărut chiar dacă revoluția burgheză n-ar fi existat oferind un prim exemplu. E probabil că în aceste condiții sistemul lui G. Babeuf, redus la simpla imitație a vechilor utopii, n-ar fi avut locul pe care-l ocupă în istoria ideii de revoluție. Căci în filozofia socială a secolului al XVIII-lea n-ar fi găsit inspirația conjurației, nici mijloacele de a o realiza. Așa el găsește inspirație tacticii sale în realitățile revoluționare pe care le avea sub ochi.<sup>3</sup>

Concepția lui Babeuf e deci practica guvernului revoluționar ridicată la rangul de doctrină, transforma-

---

<sup>1</sup> A. Lichtenberger, op. cit., p. 5—7.

<sup>2</sup> A. Lichtenberger, op. cit., p. 282.

<sup>3</sup> cf. M. Ralea : *Idée de révolution dans les doctrines socialistes. (Evolution de la tactique révolutionnaire)*, Paris 1923, p. 188—189.



rea faptului momentan și local într-o regulă permanentă și universală. Mai mult decît de la teorie, ea împrumută trăsătura sa esențială unei realități născute din circumstanțe, aplicarea puterii unui stat centralizat pentru prima oară.<sup>1</sup>

Astfel, ceea ce aduce nou Babeuf e preocuparea unei organizații practice și imediate a revoluției. „*Pentru a da asaltul contra acestei aristocrații a averii, el face apel la insurecția populară.*” El nu așteaptă realizarea comunismului numai de la „*progresul luminilor*”, idealul său nu e numai o exigență morală, o utopie, ci un obiectiv real care nu poate fi atins decît printr-o luptă de clasă. Nu e cea mai mică originalitate a lui Babeuf aceea de a fi văzut că statul era instrumentul dominației unei clase și de a fi tras concluzii practice, anume că nu se poate instaura comunismul decît după ce s-a cucerit puterea politică.

În felul acesta, ideile socialiste sînt prezentate nu ca un vis de viitor, ci ca un regim înfăptuit. De aceea Karl Marx va saluta în Babeuf pe „*fondatorul primului partid comunist în acțiune*”. Cînd K. Marx, ajungînd la Paris în 1843, va întîlni pe conducătorii societăților secrete pariziene, el va găsi la ei amintirile și metodele babuviste. Aceste idei sînt moștenirea culeasă de „*Federația celor drepți*” care le va transmite Ligii comuniste din care va ieși marele *Manifest* al lui K. Marx și F. Engels.

Preocuparea esențială a lui Babeuf este organizarea practică și imediată a revoluției. „*Acțiunea babuvistă trece de la legalitate la clandestinitate fără să renunțe de a se sprijini pe o largă mișcare de mase. Marele merit al lui Babeuf care tindea, după cum ne spune Buonarroti, «să adune toate mișcările la un centru unic», a fost de a orienta politic toate nemulțumirile și toate furiile. Un «directoriu secret» a fost constituit. El a pus pe picioare o organizație clandestină, modelul societăților secrete. Un comitet central conduce doisprezece agenți, cîte unul de fiecare arondisment și cinci agenți militari. Acești agenți nu se cunosc unii*

---

<sup>1</sup> cf. R. Garaudy, op. cit., p. 72, 79.

pe alții. *Intermediarii, prin care comunică cu conducerea, nu cunosc rolul acelor pe care-i întâlnesc.*"<sup>1</sup> Printre aceștia trebuie menționat Didier, „al cărui zel, a cărui activitate, îndemnare și discreție au fost în mod constant deasupra oricărei laude”. În fiecare cartier aveau loc adunări separate, legate unele de altele prin curieri speciali. În fine, în unele medii se trimiteau „grupuri” care trebuiau să excite mulțimea și să o incite la revoltă.<sup>2</sup> Ceea ce caracterizează iarăși orice mișcare politică este elasticitatea cu care se adaptează la situații noi, modul în care știe să-și cucerească adversarii făcând, dacă trebuie, compromisuri și concesiuni, cu scopul unic de a asigura succesul acțiunii. Deci, babuismul, cu toată intransigența sa față de principii, știe să facă loc în programul său de acțiune unui anumit realism, în sensul bun al cuvântului. Problema comunismului este pentru moment, în mod tactic, înlăturată în acest moment de tranziție. Bogățiile confiscate vor fi distribuite săracilor sau apărătorilor patriei, pentru a câștiga masele. Aceasta nu trebuie să fie considerată ca inconsecvență la principiile comuniste. Buonarroli, istoricul adevărat al mișcării, consideră această măsură tranzitorie ca necesară, „punctul principal fiind acela de a reuși”<sup>3</sup>.

Se vede din aceasta ce pătrundere a acțiunii politice, ce luciditate, ce cunoștere a psihologiei maselor aveau babuviștii și ce distanță infinită îi desparte de inofensiva și pașnica acțiune morală a filozofilor sociali anteriori.

Din toate acestea rezultă o doctrină a tacticii și strategiei revoluționare, din ale cărei principii va rezulta, la rîndu-i, crezul politic revoluționar al viitorului. Aceste principii sînt trei: dreptul la insurecție, conspirația și dictatura:

a) În numărul treizeci și cinci al ziarului său *Tribune du peuple*, Babeuf publica „manifestul teribil”

<sup>1</sup> cf. R. Garaudy, op. cit., p. 76—77.

<sup>2</sup> Vezi M. Ralea: *Idée de révolution dans les doctrines socialistes*, art. Babeuf, p. 189—190.

<sup>3</sup> Vezi *Acte d'insurrection*, art. 17 și *Décret économique* în Buonarroli, op. cit., II appendice; Paul Janet: *Les origines du socialisme*, p. 157.

(nume pe care el însuși i l-a dat. Iată ce scrie acolo : „*Suferințele au ajuns la culme, totul se confundă și intră în haos, și din acest haos va ieși o lume nouă și regenerată*“. Și, mai departe, cere „*o răsturnare generală prin revolta săracilor contra bogaților*“.

Astfel, el declară dreptul la insurecție al unei părți a societății. Pe ce motive ? În această privință Babeuf pleacă de la Rousseau. Faptul că cea mai mare parte a societății se găsește în mizerie arată că pactul social a fost călcat, acest pact fiind fundat pe principiile egalității generale. Ori de câte ori o minoritate cotopește puterea și oprimă restul cetățenilor, dreptul la revoluție apare ca legitim și devine singura soluție posibilă și necesară. Ea aduce realizarea unor pacte sociale primitive, ea devine speranța fericirii. „*Revoluția în acest caz devine dreptul și guvernul e acela care conspiră cu bogații contra săracilor. Și ori de câte ori guvernele nu-și fac datoria lor esențială, ori de câte ori inegalități se introduc în stat, revoluția trebuie să-și reia cursul, insurecția fiind pentru toți prima datorie.*“ „*În felul acesta, dreptul la revoltă plutea asupra instituțiilor noii republici. Oamenii care voiau revoluția spre a o desăvârși, își rezervau dreptul de a o reîncepe oricînd.*“<sup>1</sup>

Pentru a întreține spiritul revoluționar, Babeuf indica drept primă acțiune *agitația prin propagandă*. Din acest punct de vedere el e neobosit. De îndată ce i se suprimă un ziar, fundează un altul. În toate comisiile, întrunirile, posturile pe care le ocupă, rolul său e mereu acela de acuzator. Tovarășii săi la fel.

În felul acesta el ajunge la concepția *ilegalității*. E o consecință directă a dreptului la insurecție. „*Soarele strălucește pentru toți. Porniți deci, prietenii mei, răsturnați, loviți această societate care nu ni se potrivește. Prisosul aparține de drept aceluia care nu are nimic. Dar aceasta nu e totul. Dacă barierele constituționale se opun sforțărilor noastre generoase, răsturnați-le fără scrupule. Suprimați fără milă tiranii, patricienii, milionul aurit, toate ființele imorale care se opun feri-*

---

<sup>1</sup> A. Espinas, op. cit., p. 326—328.

cirii noastre comune. Voi sînteți poporul, adevăratul popor, singurul popor demn de a se bucura de bunurile acestei lumi. Dreptatea e mare și maiestuoasă ca și poporul. Tot ce face el e legitim, tot ce poruncește e sfînt.”<sup>1</sup> Babeuf, urmînd evoluția logică a gîndirii sale, ajunge să declare că revoluția e ceva sacru, superior, un scop în sine. Această idee va fi reluată în secolul următor de către Blanqui și, după ce a fost dezbrăcată de violențele inutile de limbaj, de către K. Marx.

b) Instrumentul care ușurează realizarea revoluției e *conspirația*. În practica conspirației considerată indispensabilă față de despotismul guvernanților, Babeuf apreciază necesitatea prudenței, a discreției, a secretului absolut.

Conspirația nu trebuie să fie compromisă printr-o publicitate imprudentă. Conspirația nu e o simplă propagandă. Propaganda lucrează în vederea unei acțiuni viitoare. Conspirația e mai mult decît atît: e un început de revoluție. De îndată ce Babeuf face parte din societățile secrete „Panteonul” sau „Băile chinezești”, mijloacele pașnice de propagandă trebuie să cedeze locul altora mai violente și mai eficace. Conspirația babuviștilor își are originea, în primul rînd, în mentalitatea și moravurile revoluționare ale epocii. Societățile secrete mișunau peste tot. Spiritul maselor, excitat de un guvern democratic ca acela al Convenției, fusese după aceea decepționat de procedeele moderate și conservatoare ale Directoratului. După 9 Thermidor revoluția, alungată de pe căile legale, se refugiază în subsolurile societăților conspirative.

La toate acestea se adaugă și temperamentul fervent, animator, al lui Grachus Babeuf. Acest om a fost desigur tipul desăvîrșit al revoluționarului. Viața sa zbuciumată îl arată iute la indignare față de nedreptăți, voluntar, pornit să conducă. Împrejurările îl silesc să rămînă în umbră. El e oarecum obligat să recurgă atunci la conspirație și agitație clandestină. În corespondența sa cu un membru al Academiei din

---

<sup>1</sup> *Acte de l'insurrection*, art. 18, 19, 20. *Tribune du peuple* nr. 34. Aulard, op. cit., p. 630.

Arras, îl vedem câștigat integral la concepțiile socialiste.<sup>1</sup> Il găsim în iulie 1789 la Paris unde se dedă la felurite îndeletniciri. Temperamentul său se revelează unitar și caracteristic revoluționar în toate manifestările sale. Temperamentul său de conspirator se ridică contra impozitelor „*aides et gabelles*“. El este denunțat de municipalitatea din Royes și arestat, eliberat apoi prin intervenția lui Marat. Reîntors la Royes, fundează un ziar violent: *Le correspondant picard*. La 25 martie 1791 e numit comisar pentru declararea bunurilor naționale ale acestei comune, în care calitate acuză municipalitatea de a menține ilegal impozitul „barierelor“. În septembrie 1792 e în consiliul general al delegației din Somme. Acuzat că a comis falsuri, el este condamnat la douăzeci de ani de închisoare. Convenția îi casează procesul și-l trimite spre rejudecare la tribunalul din Aisne, care-l achită. Întors la Paris, unde se stabilește, își începe cariera de pamfletar și acuzator cotidian. Incepe publicarea ziarului său *Journal de la liberté de la presse*, care devine mai târziu *Tribunul poporului*. O bucată de vreme se leagă cu hebertiștii contra lui Robespierre. La 20 Pluioze, anul III, e din nou arestat pentru agitație la Arras. Acolo se leagă cu viitorii săi tovarăși de conspirație. Amnistia din 4 Brumar anul IV îi redă libertatea. Cu ajutorul ziarului său, unde propagă concepții comuniste, lansează celebra sa invitație la războiul civil: „*discordia valorează mai mult decît o cumplită concordie în care te gîtuie foamea*“. Fundează o societate secretă care fuzionează cu „Panteonul“, unde militau încă în 1795 restul iacobinilor, societate al cărei scop era restabilirea constituției populare din 1793. Apoi conspiratorii întemeiază o altă asociație: „Directoriul secret“ care are drept scop răsturnarea Directoriului. Prin ziarul său trimite maselor mesaje și apeluri violente. Această mentalitate convenea celorlalți conjurați, vechi membri ai Convenției: Antonelle, Bertrand, Maillet, Margnet, Felix le Péletier și alți montaniarzi foști partizani ai lui Robes-

<sup>1</sup> cf. V. Advielle: *Histoire de Grachus Babeuf*, tome I, p. 72, 73, 94, 95, 123, 195.

pierre. La 30 martie 1796 se numește un comitet secret care trebuie să pornească la organizarea revoluției. În 40 de zile totul era pregătit. Se conta pe un efectiv prezumtiv de 16.000 oameni care urmau să deschidă focul, pe muncitorii din Paris și pe artileria de la Invalizi și de la Vincennes. Trebuia să se ocupe poșta, barierele și depozitele de arme. Oameni încercați urmau să plece în provincie ca să pornească mișcarea și de acolo. Poliția Directoriului parvine să cunoască, printr-un spion, Grisel, aceste planuri înscrise în *Actul de insurecție* ce avea să fie publicat de îndată ce revoluția va fi pornit. Conspiratorii sint arestați, judecați la Vendôme, decapitați sau condamnați la închisoare. Astfel a eșuat proiectul grandios și atât de realist studiat, al primei revoluții socialiste. El va forma îndreptarul mișcărilor din secolul al XIX-lea și în special al Comunei din 1870.

c) Cel de-al treilea element al tehnicii revoluționare babuviste e: *necesitatea dictaturii*. Articolul douăzeci din *Actul insurecției* prevede: „Comitetul insurecțional al salvării publice va rămîne în permanență pînă la îndeplinirea totală a insurecției“.

Dictatura e consecința naturală a dreptului la revoluție, fiindcă ea nu e altceva decît mijlocul de împlinire a acesteia. Și una și alta se consideră ca fiind deasupra legii. Diferența între ele e că una e organul opoziției, cealaltă a guvernului. A rezerva dictaturii un loc pe deasupra legilor echivalează cu a-i acorda dreptul de a reîncepe revoluția oricînd e necesar. Rolul directoriului secret de a controla, anula ori propune orice, stabilește rolul principal al dictaturii. Această sarcină nu poate fi conferită decît unor cetățeni conștienți, curajoși și convinși, cu dragoste pentru patrie și umanitate, care au studiat multă vreme nevoile publice și sînt eliberați de viciile și prejudecățile comune. La nașterea unei revoluții, chiar din respect pentru suveranitatea reală a poporului, trebuie ca „Directorul secret“ să fie mai puțin preocupat să strîngă sufragiile națiunii, decît să nu lase să cadă autoritatea supremă în mîinile dușmanilor revoluției. Autoritatea supremă trebuie încredințată unor oameni adînc revo-

luționari. E în logica revoluției, cel puțin la începutul ei, de a îndepărta convocarea unor constituante populare.<sup>1</sup>

Comitetul „Conservatorilor naționali” al revoluției trebuie să îmbrace forma unui tribunal al poporului. Ca și la Sparta sau Roma, el trebuie să fie iresponsabil. Nici o altă putere nu-l poate controla. Din contra, el trebuie să controleze tot. Admirația conjuraților se îndreaptă către Robespierre care, înainte de 9 Thermidor, știuse să fie un dictator perfect. Dacă parcurgem *Le manifeste des égaux*, sau *Analyse*, ne dăm seama că babuivismul ar fi fost o dictatură încă și mai intransigentă decât aceea a lui Robespierre. Ea ar fi voit să elimine total pe toți adversarii. Libertățile ar fi fost suprimate. Opoziție sau partide de opoziție n-ar fi trebuit să existe. În special libertatea presei ar fi fost complet suprimată sau supusă unei aspre cenzuri. „Orice scriere ar fi fost tipărită sau distribuită numai dacă păstrătorii voinței naționale judecau că publicația poate fi utilă republicii.”<sup>2</sup> Comitetul insurecțional, o dată ajuns la putere, trebuia să intervie în mod minuțios în viața fiecărui individ. Ar fi oprit legile somptuare, fabricarea oricărui obiect de lux, înființând noi serbări care ar fi celebrat cultul egalității și care ar fi înlocuit festivitățile religioase, organizând o educație care ar fi luat copiii de sub influența familiei și i-ar fi crescut în instituții de stat.<sup>3</sup> Dictatura ar fi trebuit să se ocupe de orice, interzicând, pentru moment, libertății individuale orice expansiune.

Se pune întrebarea dacă dictatura se instaura pe principiul luptei de clasă, pe care deci Babeuf l-ar fi cunoscut. Autori competenți răspund afirmativ.<sup>4</sup> Desigur că acest concept, lămurit complet abia de K. Marx, nu era perfect clar în mintea lui Babeuf și a tovarășilor săi. Ei credeau că idealul comunist este imediat aplicabil, cu singura condiție de a pune mâna

---

<sup>1</sup> cf. Buonarroti, t. I, p. 139, 134; Espinas, 258—260; M. Ralea, p. 199—200.

<sup>2</sup> Buonarroti, op. cit., t. I, p. 292.

<sup>3</sup> cf. Ibidem, t. I, p. 222—224.

<sup>4</sup> cf. Ch. Andler: *Introduction historique et commentaire au manifeste communiste de K. Marx et F. Engels*, 1922, p. 65, 66.

pe puterea politică. Ei n-au întrevăzut necesitatea unei pregătiri, unei lupte mai lungi, unei ostilități lente care ar fi dat lovituri succesive burgheziei, fenomen văzut limpede de K. Marx mai trîziu. Realist și științific, acesta și-a dat seama de transformarea istoriei consecutivă condițiilor sociale, preconizînd lupta de clasă ca o preparare revoluționară a proletariatului la regimul socialist.

Babeuf utilizează cu predilecție „nu termenul specific de proletariat“ sau „clasă muncitoare“, ci acela de popor. Lipsa de organizare a muncitorimii era rezultatul unei industrializări reduse, mai ales în timpul revoluției. Marile prefaceri în tehnica industrială nu-și arătaseră toate efectele și concentrarea capitalului era incipientă. Franța își păstra caracterul agrar. De aceea, opoziția cea mai importantă în concepția lui Babeuf era aceea dintre săraci și bogați. La țară, literatura „caietelor generale“ (condici ținute de autorități unde se înscriau doleanțele populației) conține reclamațiile unor țărani și muncitori agricoli, plîngeri cu caracter în genere individualist: liberarea de jugul feudal, intangibilitatea proprietății etc.<sup>1</sup> În orașe, foamea din 1788 a provocat cîteva manifestații turbulente. Municipalitatea a creat atunci „ateliere naționale“ ca să utilizeze mîna de lucru. După 1791, cîteva manifestații muncitorești s-au produs, cum a fost aceea a frizerilor, în număr de trei mii, care cereau un minimum de salariu. Alte coaliții muncitorești au provocat pe cont propriu și nu în numele „poporului“ un anumit număr de tulburări. Totuși, la Babeuf, antinomia cam vagă dintre bogați și săraci conținea o întrezărire a luptei de clasă. La Roye, unde își desfășoară prima sa activitate, Babeuf luptă pentru confiscarea în profitul națiunii a bunurilor, în detrimentul marilor proprietari pe care-i numește *la classe des dévorants*. Buonarroti, prietenul și tovarășul său intim din conjurație, caracterizează astfel libertatea instituită după 8 Thermidor: „*Libertatea nu e altceva decît facultatea nelimitată de a dobîndi*“. Déja în Picardia, unde industria textilă

---

<sup>1</sup> cf. A. Lichtenberger, op. cit., p. 160.



număra 250.000 de muncitori, sugerase lui Babeuf ideea luptei de clasă. „*La Paris, Babeuf va cunoaște viața proletariatului propriu-zis. Noțiunea luptei de clasă se va preciza prin acest contact. E achiziția sa decisivă din această epocă. Documentul cel mai prețios pe care-l avem în această privință e scrisoarea sa din 7 mai 1793 către Chaumette, procuror al orașului Paris, care luase la 18 aprilie hotărâri revoluționare pentru a rezolva problema subsistenței. Babeuf situează problema într-o perspectivă foarte largă: problema subsistenței e legată de aceea a proprietății: e o problemă de clasă.*”<sup>1</sup>

El numește noua constituție censitară a Directoriului din 1795: „*codul milionului aurit*”<sup>2</sup>. El amintește mereu de inegalitatea de fapt care nu trebuie să fie mascată de inegalitatea de drept, formală și ipocrită. În numărul 35 al ziarului său *Tribune du peuple*, el răspunde aceluia care îl acuzau că predică războiul civil: „*Vorbiți de război civil... ca și cum nu l-am avea. Ca și cum războiul bogaților contra săracilor n-ar fi cel mai crud război civil, mai ales când cei dinții sînt armați pînă în dinți și ceilalți fără apărare. Nu voiți război civil și pentru aceasta voiți ca poporul să moară înfometat, înghețat, desculț și gol. Ah, dați-i toate războaiele posibile... ca să meargă cu arme egale să se măsoare cu cei care-l asasinează.*”<sup>3</sup>

O delegație cere Comunei din Paris, la 4 septembrie, să asigure alimentarea muncitorilor. A doua zi, o altă delegație, în cap cu Chaumette, înștiințează Convenția „*în numele clasei respectabile a săracilor*”, cerînd crearea unei armate revoluționare însărcinată a înfrînge avariția și lăcomia celor bogați. Laton, Lamontagne, ceva mai tîrziu, tot sub Convenție, notează progresele făcute de ideea egalitară în popor: „*În toate grupurile, în toate orașele nu se vorbește decît de decretul care va ordona repartitia bunurilor aristocrației celor fără pantaloni*”.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> R. Garaudy, op. cit., p. 68.

<sup>2</sup> R. Garaudy, op. cit., p. 72.

<sup>3</sup> R. Garaudy, op. cit., p. 72.

<sup>4</sup> M. Ralea, op. cit., p. 205; A. Lichtenberger, p. 171.

Astfel, instinctiv, babuviștii își dau seama de lupta reală dintre clase. O simt și o presupun în toate ciocnirile sociale. Mai târziu cu o jumătate de veac, K. Marx va așeza ideea luptei de clasă la baza întregii istorii a omenirii, dându-i o temelie teoretică universală.

★

Primul imperiu și Restaurația n-au fost prielnice dezvoltării spiritului revoluționar în Franța. Despotismul monarhic n-a permis nici o asociație, nici o reuniune, nici o manifestare prin presă. Mișcarea democratică, republicană și socialistă s-a refugiat în plină clandestinitate. Societăți secrete au început să apară din ce în ce mai dese. Dar activitatea acestora era și ea puternic stîmjenită de presiunile poliției. Revoluția din 29 iulie 1830 și venirea lui Ludovic-Filip aduc oarecare libertăți. Societățile secrete încep să-și dezvolte activitatea. Tradiția revoluționară începe să renască.<sup>1</sup> În timpul lui Ludovic-Filip, activitatea politică, socială și revoluționară se desfășoară în cadrul societăților secrete care joacă un rol primordial în dezvoltarea ideilor democratice, a conștiinței de clasă a proletariatului, a promovării revoluției sociale alături de cea politică. Mișcarea revoluționară din 1834 de la Lyon e într-o măsură rezultatul propagandei acestor societăți. Înăuntrul lor participarea, ca și programul sînt încă confuze. Există o aripă dreaptă, formată din republicani burghezi, care vor cel mult reforma politică, votul universal, răsturnarea monarhiei, asigurarea libertăților publice : presă, asociație, întruniri. Ei se opun însă ideilor de reformă socială de suprimare a proprietății, de promovare ca clasă autonomă a proletariatului, de comunizare a bunurilor, de răsturnare violentă a regimului. Se adună astfel, în aceste societăți, elemente mic-burgheze de tip republican ca și revoluționari care păstrează tradiția lui Grachus Babeuf și luptă contra procesului de la Vendôme. Babu-

---

<sup>1</sup> Vezi traducerea franceză în *Nouvelle critique* nr. 58, 1954 a revistei *Voprosi istorii* consacrată : *Luttes sociales et idéologies publiques en France au XIX-ème siècle*.

vismul domină în unele societăți secrete, mai ales după revolta de la Lyon din 1834. Tradiția „Conjurației egalilor“ se transmite prin „Carbonari“, asociație secretă revoluționară italiană cu secții în multe țări. Buonarroti, prietenul și istoricul lui Babeuf, face parte dintre „carbonari“. În societatea „Les droits de l'homme“, o secție poartă numele lui Babeuf și o alta acel al lui Buonarroti. Găsim influența „egalilor“ în manifestele și broșurile societăților : *Les légions révolutionnaires*, *Les phalanges démocratiques*, *Les familles*. Până în 1840, când începe în aceste societăți influența comunistului utopic Cabet, babuvismul exercită înăuntrul lor o influență decisivă.

În jurul anilor 1830, compoziția socială a membrilor societăților secrete, după cum am amintit mai sus, e destul de amestecată. Rolul mai slab al participării proletariatului e datorat unei dezvoltări a industriei în Franța, mai redusă în comparație cu cea din Anglia. Deși industria franceză făcuse progrese considerabile, manufactura e încă răspîdită. Domină încă mica producție. Proletariatul industrial e în minoritate față de întreaga masă a muncitorilor. Clasa muncitoare e astfel neomogenă. Exploatarea e cruntă. În industria textilă salariul mediu e 2 franci pe zi la bărbați, 1 franc la femei, 75 centime sub 21 ani.<sup>1</sup>

Pentru perioada 1830-1834 grevele sînt rare și repede înăbușite : în 1830, greva tipografilor din Paris, 1831 aceea a metalurgiștilor la Saint-Etienne. Aceasta nu înseamnă că muncitorimea, folosită și înșelată în 1789, nu căpătase experiență politică. Ea intră în mod masiv în societățile secrete, organizații politice republicane, mic-burgheze. Intrînd însă în aceste societăți, muncitorii cad sub influența ideologică mic-burgheză. Nu total însă, deoarece în manifestările, programele și declarațiile acestor asociații, alături de revendicări pentru drepturi și libertăți politice, se reflectă și revendicări cu caracter social.

---

<sup>1</sup> cf. Volghin : *Tendințele egalitare și socialiste în societățile secrete din Franța anilor 1830—1834* — *Voprosi istorii* nr. 4, 1947 și Volghin : *Idées socialistes et communistes dans les sociétés secrètes* (1835—40) în *La nouvelle critique* 1954.

În 1830, societatea „Prietenii poporului“ arată în manifestul ei oficial tendința spre apărare a intereselor claselor de jos. Dar apărînd drepturile muncii, ea nu cere distrugerea proprietății, ci libertatea comerțului, reforme fiscale și lupta contra aristocrației și privilegiilor. Avînd nevoie de sprijinul muncitorilor, ea înființează secții (croitori, cizmari, cărămidari etc.) cu scopuri mai mult propagandistice. Broșura anonimă lansată de această societate „Au peuple“, conține accente sentimentale confuze. „*Ne adresăm — se arată în broșură — nu acelor care se îngrașă pe contul sudorii și lacrimilor săracilor: sufletele acestora sînt infectate de egoism, de orgoliu. Experiența ne învață că strigătul spre ei e o muncă zadarnică. Dimpotrivă, noi ne adresăm numai vouă, iubitori de munci din toate profesiile, vouă fără de care cei de sus n-ar avea nici pîine, vouă țărani și meseriași cu mîini bătătorite, vouă, care constituiți  $\frac{11}{12}$  din populație, vouă care vă trudiți, produceți și suferiți pentru ca un număr înfim de trîntori să se sature...*“<sup>1</sup> Dar aceste constatări nu duc la o concluzie revoluționară. Raspail, într-o broșură, influențat de Fourier, încearcă să găsească un mijloc de „unificare a intereselor“, o armonie socială prin impozite progresive. Programă de reforme care va deveni idealul radicalilor.

La procesul din decembrie 1832, în afară de Blanqui, de a cărui activitate ne vom ocupa mai tîrziu, în numele societății vorbește Ploque, care insistă asupra scindării societății în două clase: bogați și proletari, și asupra trădării proletariatului în Revoluția din iulie 1830. Lupta pentru îmbunătățirea situației acestuia îi revine societății „Prietenii poporului“. Nici Blanqui, cu atît mai puțin Cavaignac, nu afișează principii socialiste.<sup>2</sup>

După acest proces, societatea „Prietenii poporului“ își încetează activitatea. În locul ei apare o altă societate, „Drepturile omului“. În situația prezentată în

<sup>1</sup> Citat de Volghin în op. cit.

<sup>2</sup> cf. Volghin, op. cit. Vezi și: Pierre Augrand: *Notes critiques sur la formation des idées communistes en France, La pensée*, nr. 19 și 20, 1948, p. 38 și 57.

1834, unele secții cuprindeau în întregime numai muncitori. Societatea își menține un program radical mic-burghez, respectă memoria lui Robespierre, dar afișează și revendicări de ordin social. Societatea se adresează către toți acei care vor ca toate popoarele și toți cetățenii să uzeze de drepturi egale și în mod egal de beneficiile naturii și ale civilizației. Însă lupta în cadrul societății duce la mari conflicte între aripa dreaptă și cea stângă.

Broșuri anonime *Despre egalitate*, vorbind însă în numele aripei stângi a societății „Drepturile omului“, plecând de la ideea „dreptului natural“, formulat de utopiștii secolului al XVIII-lea, cer drepturi egale la folosirea bunurilor. Totuși, aripa dreaptă a „Drepturilor omului“ evită atacul frontal al burgheziei radicale, protestînd contra aripii stângi, care la rîndu-i protestează contra împăcării neprincipiale cu celelalte partide. Mai radical, Vignerte, într-o scrisoare nepublicată, afirmă că nădejdea viitorului o constituie clasa proletariatului, înlăturarea monopolului bogăției, înlăturarea „exploatării omului de către om“ (formulă saint-simonistă) <sup>1</sup>.

Chemat în fața tribunalului în 1834 pentru această scrisoare, Vignerte își exprimă și mai detaliat ideile. Discursul său constituie unul din cele mai elocvente documente ale acestei epoci. El arată că munca este viața societății. Dar națiunea se împarte în două : privilegiați și proletari. Proletarii, care trăiesc numai din munca lor, trebuie să se adreseze nouă. Legile existente nu au alt țel decît să întărească exploatarea muncitorilor în folosul clasei privilegiate. Și această consolidare a privilegiilor a fost întărită în anii 1789 și 1830 cu ocazia celor două revoluții burgheze în care muncitorimea a ajutat și a fost totuși trădată. Ce au cîștigat proletarii în revoluția din 1789 ? Nimic. Burghezia i-a folosit pentru a birui clerul și pe feudali. E necesară o răsturnare totală a societății, nu numai pe anumite ramuri. *Vreau ca industria, spune el, să fie eliberată de tirania salariului și supusă legii asocierii*

---

<sup>1</sup> Volghin, op. cit.

raționale. Vignerte schițează chiar ideea unei revoluții mondiale.<sup>1</sup>

Societatea „Drepturile omului“ scotea numeroase broșuri din care unele erau anonime iar altele purtau titlul societății pe prima pagină. Ea organizase în provincie un mare număr de organizații, în special la Lyon, Dijon, Nîmes, Bordeaux, fiecare avînd secții.<sup>2</sup> Două ramuri se remarcă în sînul societății: una mai pacifică a lui Raspail, alta mai revoluționară a lui Lebon. Aceasta din urmă crește ca importanță către sfîrșitul societății. Membrii acestei secții se gîndesc mereu la baricade. Organizația sa interioară e aceea a tuturor sectelor conspiratoare. Tablouri întocmite din ordinul comitetului central indică starea armelor și a munițiilor posedate, note de caracterizare a membrilor pe care se putea conta în caz de pericol, cu mențiunile: „curajos“, „om sigur“, „calculat“ etc. Secțiile se numeau: „Moarte tiranilor“, „Insurecția din Lyon“, „Răzbunătorii“, „Caton“ etc.<sup>3</sup> Grupul violenților crease o secție specială numită: „Societatea pentru acțiune“, menită să organizeze revoluția. Cu ocazia aniversărilor zilelor de 5 și 6 iunie, apare un manifest violent: *„Chiparoșii libertății vor să fie stropiți cu sînge, nu cu lacrimi... devotamentul fraților noștri a fost prea liber, pentru ca noi să-i onorăm altfel, cînd va suna ceasul, decît prin imitarea curajului și devotamentului lor“*. În fața acestor amenințări, legea din 1834 contra asociațiilor pare a viza în mod special societatea „Drepturile omului“. Ea fu dizolvată. Consecința acestor măsuri e întărirea elementelor revoluționare. Moderații pierd orice influență. *„Societăților publice le urmează cele secrete. Propagandei republicane, care subordona reforma socială reformei politice, se substituie o propagandă care urmărește scopul fără a se îngriji de mijloace. Procedeele babuviste*

<sup>1</sup> Pentru toate acestea a se vedea: Volghin, op. cit.; J. Tchernoff: *Le parti républicain sous la monarchie de Juillet*, p. 273.

<sup>2</sup> cf. G. Weill: *Histoire du parti républicain en France de 1844—1870*. Paris, 1900, p. 102, 108 și urm.; M. Ralea, op. cit., p. 213.

<sup>3</sup> cf. Tchernoff, op. cit., p. 292.

*triumfă. După 1835 propaganda societăților secrete reprezintă un apel pur și simplu la acțiunea revoluționară.*"<sup>1</sup>

Cu toate că astfel de glasuri răsună din cînd în cînd, programul societăților secrete pînă în 1834 e multiplu și contradictoriu. Scopurile sînt confuze și adesea incoerente. Concepții sociale diferite separau pe membrii cluburilor, foarte dispași ca origine, recrutați din toate clasele societății. Chiar membri ai familiei regale făceau parte din ele. După 1834, unele din aceste societăți păstrează un caracter moderat, apar însă altele, mai conștiente și mai radicale. Dintre acestea, „Amicii poporului“ se deosebește printr-o opoziție mai fermă față de actele guvernului. Majoritatea membrilor sînt foști iacobini sau descendenți ai lor. O dată cu venirea la guvern a lui Casimir Perrier, ea rupe cu guvernul, și membrii revoluționari devin preponderenți în adunare<sup>2</sup>. Programul societății nu e numai un program republican. Principii socialiste se amestecă acum. „Profitul muncitorului trebuie să revină muncitorului“; „să nu mai fie om care să servească drept instrument unui alt om“ — sînt lozinci pe care le găsim în broșurile acestei societăți. Concepțiile revoluționare din 1793 plutesc în aer. Convenția le servește de model. Poetul Heine, care asistă la una din ședințele acestor societăți, scrie: „Reuniunea dădea impresia unui exemplar citit și răsцитit, plin de grăsimi, și uzat, al Monitorului din 1793“. Cavaignac, care mai tirziu devine reacționarul bine cunoscut, pare să fi avut în acea societate un rol important. Ideile sale erau apropiate de ale lui Blanqui. Pentru el, revoluția trebuie să fie în primul rînd politică, să tindă la cucerirea puterii. De aceea critică utopiile inofensive ale lui Fourier și ajunge la concluzia că „forța revoluționară n-are nevoie să fie probată. Eficacitatea ei e mereu constantă pentru noi“. Sau în altă parte: „Revoluțiile sînt singurele pagini ale istoriei pentru care cartea merită să fie deschisă“. Cînd e

<sup>1</sup> Tchernoff, op. cit., p. 305.

<sup>2</sup> Vezi J. Tchernoff: *Le parti républicain sous la monarchie de Juillet*, 1901, p. 225.

vorba însă să treacă la fapte, el se mulțumește să concilieze între ele diferitele fracțiuni ale societății.

O altă societate secretă care a avut o influență deosebită între 1830-1848, e aceea numită : „Familiile“, compusă din mici burghezi și muncitori. Găsim și aici aceleași divergențe asupra tacticii de urmat. Această societate a jucat un rol deosebit în afacerea zisă „a pulberilor“, în urma căreia majoritatea membrilor mai hotărâți au fost arestați. Blanqui domină spiritul acestei societăți. Cuvântul lui era foarte ascultat. El însuși spunea : „*Clubul e foarte docil la glasul meu*“. În programul său de acțiune citim : „*Sub firma noastră nu veți forma o societate regicidă, ci un corp de exterminare prin care, după victorie, trebuie să nimicească planurile noilor exploatare care nu se sfîșie să se manifeste*“. După arestarea lui Blanqui și Barbès, se găsește la acesta din urmă manifestul care trebuia să fie lansat a doua zi după revoluție : „*Cetățeni, tiranul nu mai există, pulberea populară l-a lovit. Acum, să sfărîmăm tirania. Cetățeni, a venit ziua răzbunării, a emancipării poporului. Pentru a o realiza, ajunge să voim. Ne va lipsi oare curajul? La arme, la arme; orice copil al patriei să știe că poate plăti azi datoria sa către patrie.*“<sup>1</sup>

După afacerea „pulberilor“, societatea „Familiile“ se scindează în două. Noua societate se numește „Anotimpurile“. Se fundează și o altă societate — „Falangele democratice“. Apărea în acest timp un ziar al cărui editor e necunoscut, *Monitorul republican*, care împrăștia ideile lui Gr. Babeuf.

Toate aceste societăți erau organizate militărește. De pildă, „Anotimpurile“ cuprindea secții ierarhice care se numeau „zilele“, „săptămînile“, „lunile“. Ea cuprindea printre membri un mare număr de militari. Pentru a putea fi membru în această societate, trebuia o probă de moralitate. Găsim printre membri studenți și muncitori. Scopul era slăbirea guvernului prin răscoale repetate, în așteptarea cuceririi definitive. „Familiile“ prepară chiar o lovitură de stat pe care n-are

<sup>1</sup> Sencier : *Le babouvisme après Babeuf*, p. 87, cuprinde și statutele societății „Familiile“, p. 88—89.



timpul s-o desăvârșească, deoarece planul e denunțat de unul din membrii săi și Barbès și Blanqui sînt arestați.

Actele de insurecțiune nu sînt anarhice, întîmplătoare. O disciplină severă domnește și în sînul societății „Familiile” și în acela al „Falangelor democratice”. În rezoluțiile acesteia citim: „Comitetul e convins de pericolul și insuficiența atacurilor izolate. El își rezervă, prin articolul 9 din statute, conducerea tuturor actelor membrilor lui și hotărîrea momentelor potrivite pentru revoltă”.

Aceasta nu înseamnă că revoluția trebuie amînată. Prin publicațiile sale „Familiile” arată necesitatea iminentă de a o provoca în timpul cel mai scurt. „Starea socială fiind cangrenată, pentru a trece la o situație sănătoasă, trebuie trecut la mijloace energice.”<sup>1</sup> „Poporul va avea nevoie de o putere revoluționară pentru a trece la republică.”<sup>2</sup> O altă societate, „Muncitorii egalitari” „așteaptă succesul cauzei sale de la o revoluție triumfătoare. După revoluție, o dictatură puternică, populară, îi părea indispensabilă pentru a netezi calea aplicării principiilor.”<sup>3</sup> Slăbiciunea doctrinală a acestor societăți era lipsa lor de program economic. Ele voiau să răstoarne în mod violent așezarea reacționară și monarhică, dar nu știau bine ce să pună în loc. A trebuit apariția lui K. Marx și Engels pentru a funda un program științific adînc, bazat pe experiența istoriei, avînd la temelie materialismul istoric și legile capitalismului.<sup>4</sup>

★

În acest mediu de fermentație socială se dezvoltă Auguste Blanqui și prietenul și colaboratorul său D ezamy. Blanqui e originar din Nisa, unde s-a născut în 1805. În vîrstă de nouă ani, fiu al unui convențio-

---

<sup>1</sup> Tchernoff, op. cit., p. 384—385.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 387.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 393.

<sup>4</sup> Vezi prefața lui Engels la K. Marx: *Luptele de clasă în Franța*, Ed. P.M.R. 1948, p. 1—37.

nal devenit subprefect în timpul imperiului, el asistă la ocuparea orașului său natal de către austriaci și vede pe emigranții contrarevoluționari și teroarea albă călcînd în picioare tricolorul francez. Elev la liceul Charlemagne între 1815—1824, asistă la execuția celor „patru sergenți din Rochelle“ vinovați de fidelitate față de republică. Jură să răzbune pe acești martiri și intră la „Carbonari“. Viața sa de revoltat începe sub restaurația lui Carol al X-lea, în climatul conspirației și al societăților secrete. Nu se cerea unui „carbonaro“ decît să aibă cincizeci de cartușe și o pușcă și să aștepte ordinele unor șefi necunoscuți. Face studii de drept și colaborează la *Curierul francez* cu Voyer d'Argenson discipol al lui Babeuf.<sup>1</sup> La 23 de ani citește cu admirație *Conspirația egalilor* a lui Buonarroti și are plăcerea să cunoască pe bătrînul legendar, tovarăș al lui Babeuf, care continuă, în secolul al XIX-lea, moștenirea mesajului martirilor executați la Vendôme.<sup>2</sup> Pînă la sfîrșitul vieții sale (la 76 ani) petrece 35 de ani în închisoare, dar nu încetează o clipă eroica și permanenta sa acțiune conspirativă pentru triumful ideilor socialiste și democratice.

Deși ne-a lăsat o lucrare: *La critique sociale*, fruct al meditațiilor sale comuniste, valoarea sa istorică e aceea de agitator neobosit. Din acest punct de vedere, acela al unui sacrificiu fără seamăn, el ne apare într-o aureolă sublimă. Slăbiciunea lui, cum a arătat K. Marx, e mai ales o lipsă de consecvență teoretică. La el totul e acțiune. De aceea se separă de socialiștii utopici care discutau la infinit despre program. „Comunismul și prudhonismul discută cu îndârjire pentru a hotărî dacă malul celălalt e un cîmp de porumb sau unul de grîu. Ei se îndărătnicesc să rezolve probleme înainte de a trece obstacolul. Să trecem mai întii, și vom vedea acolo.“<sup>3</sup> Astfel, e mai bine să se răstoarne întii regimul și să se procedeze apoi conform împrejurărilor, adoptînd o conduită realistă. „Un guvern

<sup>1</sup> Asupra lui d'Argenson vezi Volghin, op. cit.

<sup>2</sup> cf. R. Garaudy, op. cit., p. 221. Pentru biografia lui A. Blanqui: Geoffroy: *L'enfermé*.

<sup>3</sup> A. Blanqui: *Critique sociale*, t. II, p. 314.

*nu trebuie să se silească a crea a priori, să impună prin simplă autoritate un regim social fantastic. Aici ar începe nebunia, ca să nu zic crima. Organismul social nu poate fi operă a unui singur om sau a câtorva, nici a bunei-credințe, nici a devotamentului, nici a geniului. El nu poate fi o improvizație. El e opera tuturora în cursul timpului, a dibuirilor, a experienței progresive, printr-un curent necunoscut, spontan... Revoluția singură, curățind terenul, va lămuri orizontul, va ridica puțin câte puțin vălul.”<sup>1</sup>*

Astfel — și aici constă una din deficiențele lui A. Blanqui — el consideră revoluția economică ca subordonată celei politice, adică nu are în vedere decât acțiunea de răsturnare, când cele două aspecte trebuiau combinate între ele.<sup>2</sup>

Din punctul de vedere al creației revoluționare prin acțiune, A. Blanqui e spiritul eminent al dezvoltării în fapt a socialismului francez în secolul al XIX-lea. K. Marx salută în el, într-o scrisoare către doctorul Watteau, la 10 noiembrie 1861: „*Fiți sigur că nimeni nu poate fi mai interesat ca mine asupra soartei unui om pe care l-am considerat totdeauna ca pe mintea și inima partidului proletar din Franța*”. Această admirație era de altfel reciprocă. Lafargue (ginerelul lui Marx) îi scrie în mai 1869: „*Blanqui are cea mai mare stimă pentru d-voastră*”. Pe de altă parte, Marx, într-o scrisoare către Engels, crede că ar fi nedrept de a proiecta asupra lui Blanqui „*critica programului refugiaților blanquiști din Londra*”, iar într-o scrisoare către Kugelmann din 12 aprilie 1871 despre Comuna din 1870, tot el scrie că „*Blanqui, cu teoria sa despre dictatura proletariatului, constituie una din verigile marii bătălii de clasă, presimțită de Babeuf, moștenitor al dictaturii iacobine, reluată de Blanqui în funcție de progresele clasei muncitoare, realizată incomplet dar măreț de comunarzi*”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Aug. Blanqui, op. cit., t. II, p. 115—116

<sup>2</sup> K. Marx în *Luptele de clasă în Franța, 1848—1850*, face o profundă analiză a raportului de clase în Franța, p. 37—65.

<sup>3</sup> Asupra acestora vezi R. Garaudy, op. cit., p. 219 și 220.

În adevăr, Blanqui e precursorul direct al lui Marx și Lenin în teoria acțiunii politice revoluționare, a tacticii și strategiei în lupta de clasă a proletariatului. Concepția sa economică, inconsecventă și plină adesea de greșeli, e desigur inferioară viziunii sale practice de organizare a revoluției. Care sînt punctele principale ale doctrinei sale în această materie? Să-i degajăm punctele esențiale :

a) Mai întii, preponderența, în revoluție, a faptelor asupra ideii. În mijlocul discuției sterile și platonice a socialiștilor utopici, unde fiecare indica un plan de reorganizare a societății, Blanqui din contra susține că orice idee trebuie realizată prin cucerirea puterii. „*Acțiunea — arată el — e mai contagioasă decît ideea. Eficacitatea sa practică e mult mai considerabilă. Activismul, empirismul său revoluționar nu se ridică numai contra planurilor ideologice fanteziste, ci de asemenea contra legilor.*“ El depășește legalitarismul utopiștilor. Ca și Marat, el va declara că „*atunci cînd dreptul e violent, trebuie căutată o nouă sursă în fapte*“. Asanarea dreptului prin realitate, iată ce a urmărit el toată viața. „*Trecutul său, factura spiritului său l-au preparat în mod admirabil să execute programul care consistă în a distruge falsă legalitate, a extrage din fapte originea unui nou drept.*“<sup>1</sup>

Viața sa e un exemplu unic și viu în credința sa nelimitată asupra fecundității acțiunii. În 1827, încă adolescent, e arestat cu ocazia unei insurecții la Nisa. În 1830 combate pe baricade, cu pușca în mîină, pentru răsturnarea monarhiei, „*cu mîinile înnegrite de gloanțe sfărîmate și de gloanțe trase, mirosind a pulbere, aspirînd parfumul bătăliei cîștigate*“, cum se pronunță un biograf al său.<sup>2</sup> După cîțiva ani e din nou arestat pentru a fi fost amestecat în afacerea din strada Lourcine în care societatea „Familiile“ condusă de el a jucat un rol important. În 1837 e grațiat și își reia activitatea conspiratoare. Conducînd societatea „Anotimpurile“, prepară o răscoală în mai 1839, în momentul

<sup>1</sup> Tchernoff, op. cit., p. 243.

<sup>2</sup> Vezi C. Geoffroy : *L'enfermé*, p. 51 ; A. Zevaès : *A. Blanqui, patriote et socialiste français*, p. 11—120.

în care Lamartine pretindea că „*Franța se plictisește*“. În luna octombrie a aceluiași an e condamnat la închisoare pe viață. Își câștigă libertatea abia cu ocazia revoluției din 1848, în care ia o parte activă, în special la invazia Parlamentului de către poporul din Paris. Din 1848 pînă la Comuna din Paris (1870), își petrece viața arestat. În total, peste 35 ani de închisoare și douăzeci de ani de activitate în serviciul insurecției. Istoria cunoaște puține exemple ale unei îndărătnicii așa de formidabile, ale unei activități mai neobosite, a unui zel așa de eroic.<sup>1</sup>

Blanqui nu crede că toți oamenii, chiar cu bunăvoință, sînt apți pentru a lucra la pregătirea revoluției. Temperamentul revoluționar presupune anumite condiții psihologice și sociale. J. Jaurès a scris mai tîrziu, ca și cum s-ar fi gîndit la Blanqui : „*N'est pas révolutionnaire qui veut*“.

b) Urmează de aici, ca o concluzie directă, credința că *revoluția poate fi făcută de o minoritate*. Masa în întregime ei nu poate fi angajată la organizarea acestei lovituri.<sup>2</sup> Din contra, un anumit grup recrutat din sînul clasei muncitoare și cîțiva intelectuali se pricep mai bine să conducă o conspirație și să răstoarne un guvern. Puterea trebuie să cadă în mîinile conjuraților și legile ulterioare vor putea fi realizate. Ceea ce minoritatea revoluționară e față de masele largi, e Parisul față de provincie : un fel de aplicare a concepției minoritare la o geografie revoluționară. „*La Paris trebuie provocată insurecția, la Paris trebuie cucerită puterea politică. Revoluția, în concepția lui Blanqui, e un act esențialmente parizian. De ce ? Fiindcă Parisul e nu numai capitala administrativă, centrul moral și intelectual, dar e și inima însăși a Franței ; fiindcă în statul centralizat de Napoleon, Parisul a luat obiceiul schimbărilor bruște și e de ajuns ca marile orașe din provincie să urmeze Parisul ca și*

---

<sup>1</sup> Vezi C. Geoffroy, op. cit., p. 291 ; M. Ralea, op. cit., p. 223 ; Zevaès, op. cit., p. 43 ; S. Wassermann, op. cit., p. 137.

<sup>2</sup> După cum arată K. Marx, astfel concepută revoluția se rupea „de interesele mișcării luate în ansamblul ei“. R. Gaudy, p. 262.

satele să urmeze orașele din provincie.”<sup>1</sup> După exemplul lui Babeuf, Blanqui va împinge teoria minorității revoluționare pînă acolo încît va declara necesitatea dictaturii și inutilitatea consultării maselor. În programul său se află și schița realizării revoluției; în capitolul *Guvernul* citim: „dictatura pariziană”<sup>2</sup>. După el, revoluția din 1848 a comis imensa greșeală de a face o consultare electorală a poporului. Era singurul mijloc de a pierde puterea. În fazele tranzitorii, guvernele revoluționare nu trebuie să recurgă la acest mijloc care slăbește autoritatea și permite o serie de manevre ascunse. O dictatură energică și unitară întărește, din contra, un guvern slab. Sufragiul universal nu trebuie să vină decît mult mai tîrziu. „Apelul precipitat la sufragiul universal în 1848 a fost o trădare precugetată; se știe că prin agitația presei după 18 Brumar provincia devenise prada clerului, a funcționarismului și a aristocrației. A cere un vot acestor pături robite înseamnă a-l cere stăpînilor lor... Recurgerea la scrutin a doua zi nu putea să aibă decît aceste două scopuri egal de vinovate: răpirea votului cu forța sau readucerea monarhiei... Un an de dictatură pariziană în 1848 ar fi scutit Franța și istoria de sfertul de secol care a urmat. Dacă vor trebui de data aceasta și zece ani, tot nu trebuie ezitat. La urma urmei, guvernul din Paris e guvernul țării prin țară, deci singurul legitim; Parisul e o adevărată reprezentare națională.”<sup>3</sup>

Intr-o anumită măsură, aceste idei ale lui Blanqui conțin unele elemente juste. Dar concepția sa, după care revoluția poate fi făcută numai de o minoritate, constituie punctul deosebit de slab al teoriei sale despre tactica și strategia revoluționară. Dacă e adevărat că o consultare electorală poate fi amînată cîtăva vreme, nu e mai puțin adevărat că o revoluție fără concursul maselor nu se poate menține. Pregătirea mase-

---

<sup>1</sup> A. Zevaès, op. cit., p. 142.

<sup>2</sup> *Critique sociale*, vol. I, p. 206; Garaudy, p. 260.

<sup>3</sup> *La critique sociale*, t. II, p. 206. Vezi în această privință punctul de vedere just în K. Marx: *Luptele de clasă în Franța și 18 Brumar al lui Ludovic Bonaparte*.

lor trebuie să preceadă actul revoluționar. Eșuarea revoluțiilor din 1830 și 1848 s-a datorat tocmai lipsei de pregătire și deci de concurs din partea maselor. Marea Revoluție din Octombrie 1917 a reușit tocmai prin ajutorul maselor. Experiența istorică, dacă ar fi fost meditată după rezultatele din 1830 și 1848 ar fi dus pe Blanqui la alte concluzii. Ideea unei revoluții exclusiv pariziene a doborât în mod tragic Comuna din 1870, când provincia a putut fi organizată contrarevoluționar.<sup>1</sup>

Partidul bolșevic a pregătit întreaga Rusie. Nu vom dezvolta aici criticile făcute blanquismului din acest punct de vedere. Cităm doar câteva cuvinte hotărâtoare ale lui Lenin, parafrazînd tezele anterioare ale lui K. Marx și Engels. 1) „Nu te juca niciodată cu insur-recția, dar o dată ce-ai început-o, să fii pătruns de ideea că trebuie să mergi pînă la capăt. 2) Este necesar să realizezi o mare superioritate de forțe în locul hotărîtor, în momentul hotărîtor, pentru că astfel inamicul care posedă o mai bună pregătire și organizare, va nimici pe insurgenți“ etc.<sup>2</sup>

Clasicii marxiști au cerut totdeauna concursul unei rezerve populare. În 1917, Lenin indică drept rezervă țărănimea și elementele semiproletare, adică indică necesitatea organizării unui mare front de luptă, a unei superiorități de forțe. Stalin adaugă : „Strategia partidului în această perioadă a constat în a învăța avangarda prin manifestații și demonstrații să desfășoare acțiuni de stradă, să atragă în același timp rezervele spre avangardă prin soviete în spatele frontului și prin comitetele de soldați pe front“<sup>3</sup>. Blanqui nu putea medita la toate acestea. De aceea, pretinzîndu-i-se aceasta, se dă blanquismului un caracter nemeritat, de gratuitate și de lipsă de pătrundere științifică a legilor societății capitaliste.

---

<sup>1</sup> Vezi K. Marx : *Comuna din Paris* ; Lenin : *Ce-i de făcut, Statul și revoluția, Două tactici ale social-democrației în revoluția democratică*.

<sup>2</sup> Stalin : *Bazele leninismului, Opere*, vol. 6, p. 170.

<sup>3</sup> idem.

c) Urmează de aici caracterul anarhic, aventuros al tacticii și strategiei blanquiste, care ajunge la concluzia că revoluția poate fi provocată oricând și oriunde. Din moment ce aceasta e opera unei minorități eroice, nu trebuie pentru realizarea ei decît bunăvoință și curaj. Blanqui nu e un determinist. El e un „voluntarist“. E convins în mare măsură că revoluția nu e determinată decît de factori subiectivi și psihologici. Factorii obiectivi îl îngrijesc mai puțin.<sup>1</sup> Este societatea pregătită printr-un anumit raport de forțe între clase, prin felul producției, adică al relațiilor de producție? Cum trebuie organizată — și cu ce rezerve de aliați — revoluția pe tot teritoriul țării? Toți aceștia sînt factori pe care el crede că-i poate neglija cu desăvîrșire. El ignora acel raport dintre subiectiv și obiectiv în strategia revoluționară pe care avea să-l stabilească mai tîrziu Lenin.

Blanqui crede că însuși faptul izbucnirii unei revoluții indică gradul preparației ei, că deci e semn că circumstanțele o cereau. Dar cine judecă gradul acestei „necesități“? *„Revoluțiile ele singure, cu aparențele lor așa de brutale, nu sînt decît eliberarea unor crisalide, care crescuseră lent sub învelișul rupt. Nu le vedem decît acțiunile, diferite de cucerirea brutală a unei forțe exterioare care sfarmă, răstoarnă fără să amelioreze.“*<sup>2</sup> Acest citat ar putea sugera faptul că și Blanqui cere o anumită „preparație“ a revoluției. Dar în nici un caz nu e vorba de o pregătire prealabilă socială și economică. Ceea ce cere Blanqui e o preparație intelectuală care consistă din progresele instrucției și ale culturii. Ignoranța, iată după el marele inamic al revoluției. Aceeași credință, ca în secolul al XVIII-lea, în progresul luminilor.<sup>3</sup> Blanqui, ca și progresiștii utopici, se gîndește numai la factorii subiectivi. Materialismul istoric nu intră în calculele și prevederile sale decît indirect și neconsecvent. Lupta de clasă, aplicată în mod special proletariatului, e consi-

---

<sup>1</sup> cf. A. Sobul: *K. Marx et l'expérience révolutionnaire française*. In *La pensée*.

<sup>2</sup> *Critique sociale*, p. 164.

<sup>3</sup> cf. *Critique sociale*, p. 209, 213.



derată destul de contradictoriu. Îl vedem, de pildă, protestînd la una din şedinţele „Internaţionalei“ contra propunerii de a nu se admite ca membri decît muncitori. „*Propunerea T. — zice el — de a nu admite decît muncitori în „Internaţională“, acest cooperativism tinde la restabilirea „corporaţiilor“ (organisme feudale de meseriaşi, n.a.), a vechiului regim şi al companio-najului“.* „*E o abdicare de la orice idee politică şi civică, închiderea muncitorilor într-o existenţă privată, pur materială. Inseamnă degradarea lor materială şi morală, înseamnă a-i proclama castă (în loc de clasă. n.a.) inferioară. E o adevărată abdicare.*“<sup>1</sup> În 1880, cu ocazia congresului socialist muncitoresc din Hâvre, se reclamă dreptul de a constitui un partid muncitoresc de clasă. Blanqui protestează în ziarul său *Nici stăpîn, nici Dumnezeu*, contra acestei „*preocupări de a separa interesele proletariatului de acele ale naţiunii, ceea ce echivalează cu a recunoaşte ca legitimă pretenţia asemănătoare a privilegiaţilor de a forma o clasă distinctă*“. Un discipol apropiat al lui Blanqui, Chauvière, fidel tradiţiei blanquiste, scrie în 1887 : „*O umanitate cu monopol, cu privilegii şi o umanitate de «paria» ne are drept inamici... nu ne putem hotări să admitem lupta de clasă, această grupare în vederea bătăliei, pentru că ea face o dungă, separă, dar nu uneşte*“<sup>2</sup>. Blanqui doreşte alături de muncitori pe toţi declassaţii societăţii. „*Declassaţii, armatele invizibile, sînt astăzi fermentul secret care umflă în mod surd masa şi o opresc de a se prăbuşi în marasm. Mîine vor fi rezerva revoluţiei.*“<sup>3</sup>

Astfel, Blanqui e înainte de toate un realist empirist, ca toţi oamenii „numai politici“, fără o ideologie precisă, partizani ai acţiunii imediate. Concepţiei sale tactice revoluţionare îi lipseşte caracterul ştiinţific.

E adevărat că în zbciumul vieţii sale trebuie deosebite o serie de momente diferite. Partea cea mai valoroasă e desigur aceea a tinereţii şi maturităţii sale. Către bătrîneţe, o dată cu oboseala vîrstei, el înclină

<sup>1</sup> Citat din Zevaès, op. cit., p. 141.

<sup>2</sup> Idem.

<sup>3</sup> *Critique sociale*, t. I, p. 220.

către o cucerire lentă a puterii cu ajutorul „votului universal“. Vechiul și implacabilul revoluționar se transformă în parlamentar. Nu e însă mai puțin ade-vărat că în lunga și variata activitate revoluționară, Blanqui a avut momente în care a întrezărit lupta de clasă din punct de vedere al producției, al exploatării muncitorilor în procesul de confiscare a plus-valutei, și nu numai din punctul de vedere al repartiției bunu-rilor, cum credeau utopiștii. „Noțiunea sa de luptă de clasă — scrie Roger Garaudy — pentru epoca 1830-1840 ia un sens precis : e antagonismul ireductibil între cei care posedă instrumentele de lucru și cei care sînt privați de ele.“<sup>1</sup> Numai că, cedînd diferitelor îm-prejurări concrete în care s-a desfășurat acțiunea sa politică, fatal empirică, Blanqui nu s-a menținut con-secvent la acest punct de vedere. E de ajuns să cităm ezitățile sale din 1848.<sup>2</sup>

★

Aceleași șovăieli, alternativă de puncte de vedere juste și greșite, găsim și în doctrina sa teoretică. Lip-sit de concepție științifică, Blanqui va oscila între di-ferite influențe.

În materie de economie politică el nu vede decît ex-ploatarea prin camătă a capitalului financiar. „*Mize-ria e mama capitalului*“, scrie el de mai multe ori. El nu pătrunde decît începuturile capitalismului, forma de exploatare bancară, și înțelege destul de confuz rolul capitalului industrial și exploatarea prin perceperea plus-valutei. Îi lipsește o analiză profundă a salariu-lui, în care nu vede o cantitate de muncă neplătită.<sup>3</sup>

Aceleași ezități eclectice între diferitele școli socia-liste. Pînă la sfîrșitul imperiului al II-lea, el nu va alege între diversele școli socialiste, tocmai fiindcă concepția sa despre modul de exploatare socialist e

---

<sup>1</sup> R. Garaudy, op. cit., p. 234.

<sup>2</sup> cf. A. D. Molok : *Problèmes de l'insurrection de 1848, La nouvelle critique*, 1954 ; N. Zastinkov : *La montagne en 1849, Nouvelle critique*, 1954.

<sup>3</sup> cf. R. Garaudy, op. cit., p. 252.

prea vagă pentru ca să poată distinge doctrinele care vor să rezolve problemele diferitelor fracțiuni ale micii burghezii și ale claselor mijlocii de cele care exprimă interesele clasei proletare.<sup>1</sup> În schimb, el pătrunde cu claritate teoria statului, pe care-l definește instrument de opresiune al claselor dominante. „*Statul e jandarmeria bogaților contra săracilor.*” În unele puncte el se întâlnește cu ideile lui Marx și Lenin asupra funcțiunilor statului. El arată că justiția, armata, poliția au un caracter de clasă. Asupra avantajelor și greșelilor concepției sale despre tactica și strategia revoluționară am vorbit mai sus. În ce privește filozofia sa, Blanqui se menține pe o linie materialistă și atee. Știința și rolul ei îi apar într-o lumină specială. Într-un manuscris care se află la Biblioteca Națională din Paris, găsim scris de el: „*Spiritualismul nu e numai o eroare filozofică... E o crimă politică și socială, considerat ca părintele religiilor. Religiile au fost flagelul lumii. Ele sînt izvorul unic al ignoranței, exploatării și mizeriei. Spiritualismul n-a avut ca ministru decît călăul.*”<sup>2</sup>

Ca și pentru Marx, pentru Blanqui religia e opiumul poporului. „*Creștinismul și opiumul — scrie Blanqui — două otrăvuri identice prin efectele și prin strania lor proprietate de a fi pasiunea victimelor lor.*”<sup>3</sup>

După cum am văzut însă, el nu ajunge la o înțelegere precisă a materialismului istoric, deoarece crede că motorul istoriei stă în progresul rațiunii și al conștiinței. La el conștiința precede existența, este cauză nu efect ca la K. Marx.

Cu toate insuficiențele sale, Blanqui e figura cea mai luminoasă a luptei sociale și a proletariatului francez în secolul al XIX-lea. Comuna din 1870, care va fi prima experiență în fapt a dictaturii proletariatului, a fost pregătită în bună parte de acțiunea sa.

---

<sup>1</sup> cf. R. Garaudy, p. 252.

<sup>2</sup> Citat de Garaudy, op. cit., p. 264.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 264.

## CAPITOLUL V

### SPIRITUL REVOLUȚIONAR FRANCEZ

(continuare)

#### COMUNA DIN PARIS

Comuna din 1871 n-a avut din partea istoriografiei burgheze onoarea de a fi numită „revoluție“. I s-a zis insurecție, răscoală, răzmeriță (révolte, émeute), război civil — nu însă revoluție.

Și totuși ea a fost o revoluție, totodată adevărată și completă. Căci diversele revoluții burgheze izbucnite între 1789 și 1848 n-au fost nici complet adevărate, nici adevărat complete. Burghezia revoluționară, momentan purtătoare de cuvânt a tuturor claselor asuprite, avea să devină în curînd asupritoare la rîndu-i.

Pe de altă parte, mișcări pur proletare ca aceea a lui Spartacus în antichitate sau a lui Babeuf în veacul al XVIII-lea, sau a muncitorimii franceze de la 1848, nu fuseseră „complete“ pentru că nu apucaseră a realiza prin guvernare nici chiar un început de reforme sociale efective.

Comuna din Paris a ținut numai două luni. Și acele luni au fost un răstimp de alertă perpetuă în fața dușmanului *ante portas*.

Iar inexperiența în guvernare îi era totală. Totuși, Comuna a lăsat moștenire generațiilor socialiste o cantitate impresionantă de realizări. Iar Revoluția rusă din Octombrie avea să culegă o parte din această

moștenire pentru a o păstra nu două luni, ci pentru o durată istorică nedefinită.

Dar Comuna din Paris mai este și altceva decât modelul singurelor posibile revoluții viitoare. Ea este o răscruce de evenimente istorice. Tot ce s-a întâmplat, de atunci și pînă în zilele noastre, se leagă de evenimentele europene ale aceluia 1870 care a avut drept culminație tocmai Comuna pariziană.

Comuna se sprijinea nu pe o bandă dezlănțuită de flămînzi, înnebuniți după cinci luni de asediu — cum îi place să spună istoriografiei burgheze — ci de întreaga suflare proletară a Europei, începînd cu însăși muncitorimea germană.

După înfrîngerea Franței la Sedan, această muncitorime germană cere „o pace onorabilă pentru Franța” și „recunoașterea Republicii franceze”. Ceva mai mult: manifestul din 5 octombrie al Comitetului Central al Partidului Muncitoresc German spune: „*Protestăm împotriva anexiunii Alsaciei-Lorenei. Și sîntem conștienți că vorbim în numele clasei muncitoare germane. În interesul comun al Franței și al Germaniei, în interesul păcii și al libertății, în interesul civilizației apusene, împotriva barbariei... muncitorii germani nu vor tolera anexarea Alsaciei-Lorenei*”.<sup>1</sup>

În sfîrșit, războiul franco-german din 1870, care avea să ducă la prima adevărată revoluție proletară, a fost prilejul unor profeții istorice impresionante din partea aceluia care conducea pe atunci proletariatul lumii. El prevede, cu această ocazie, nu numai un război franco-german „Nr. 2” — cum îl numește el, dar și marea revoluție rusă. Într-adevăr — scrie Marx în 1870 — „*prusacii nu văd că actualul război duce la un război între Germania și Rusia?*” Un „război de rasă,

---

<sup>1</sup> Citat în *A doua adresă a Comitetului General al Internaționalei* cu privire la Războiul franco-german, redactată de Marx. Vezi ediția romînească: Marx: *Războiul civil în Franța*, p. 50. Exact aceeași atitudine a avut-o și muncitorimea engleză. De altfel, după spusele lui Engels, chiar soldații de linie germani, soldații saxoni spre deosebire de cei prusaci, au făcut acte de admirabilă umanitate în timpul sîngeroaselor zile ale represiunii, înlesnind fuga proscrisilor.

*împotriva raselor slavă și latină coalizate?“ „In plus, un astfel de război Nr. 2 va sluji ca moașă inevitabilei revoluții sociale din Rusia.“<sup>1</sup>*

Este plin de ironie faptul că cea mai originală inițiativă istorică franceză a întâmpinat o unanimă lipsă de înțelegere din partea istoricilor francezi, obligându-ne, pentru a o înțelege just, să ne adresăm mai cu seamă la doi istorici, ambii germani: Marx și Engels.<sup>2</sup>

Îndeosebi, este interesantă următoarea lor observație. Pînă atunci „cucerirea puterii politice“, unul din actele esențiale ale oricărei revoluții, se făcuse preluînd *tale quale* — sau aproape — aparatul de stat al regimului răpus. Cum foarte spiritual spune Marx — „*această republică* (republica lui Thiers, n.a.) *nu a răsturnat tronul, ci i-a luat doar locul rămas vacant*“.

„Comuna“, prima revoluție proletară completă, va arunca la fier vechi aparatul statal burghez și-și va fabrica alta nouă, potrivită țelurilor sale.

„*Puterea de stat centralizată, cu organele ei atotprezente — armată permanentă, poliție, birocrație, cler, magistratură... își are originea în epoca monarhiei absolute cînd servea societății burgheze în formare ca o armă puternică în luptele ei împotriva feudalismului. Totuși dezvoltarea ei era stingherită de dărîmături medievale de tot felul... Mătura uriașă a revoluției franceze din secolul al XVIII-lea a dat la o parte toate aceste rămășițe ale unor timpuri dispărute, curățînd astfel terenul social de ultimele piedici care stătuseră în calea suprastructurii edificîului statului modern. Acest edificiu fu ridicat sub primul imperiu... În timpul regimurilor ulterioare, guvernul era pus... sub controlul direct al claselor posedante.*“<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Marx-Engels: *Scrisori alese*, Moscova, 1934, p. 246.

<sup>2</sup> Sînt exceptate, în parte bineînțeles, lucrările scrise de socialiști, ca de pildă monografiile ale lui Georges Bourgin: *Histoire de la Commune*, dar mai ales: Lissagaray: *Histoire de la Commune de 1871*.

<sup>3</sup> Marx: *Războiul civil în Franța*, Ed. P.M.R. 1948, p. 89.

Cît despre cel de al doilea imperiu, variantă a aceleiași spețe, el avusese „lovitura de stat ca act de naștere, sufragiul universal ca legalizare și sabia drept sceptru“. El „pretindea că se sprijină pe țărănime, pe acea mare masă de producători care nu erau direct implicați în lupta dintre capital și muncă. Sub stăpînirea lui, societatea burgheză, scutită de orice grijă politică, atinsese o dezvoltare nebănuită nici chiar de ea.“ Era acea celebră și dulce epocă „second empire“, fără probleme și nevoi, în care legea legilor era faimosul „îmbogățiți-vă“ al lui Guizot.

Tot acest aparat, Comuna îl va arunca la pămînt. Încă din iulie 1870, Marx anunțase: „La Paris au și sunat clopotele de înmormîntare pentru cel de al doilea imperiu“. <sup>1</sup>

„Comuna — spune Engels — a fost nevoită să recunoască din capul locului că clasa muncitoare, o dată ajunsă la putere, nu putea continua să conducă cu vechiul aparat de stat“; trebuia „să înlătore pe de-a-ntregul vechiul aparat de asigurire.“ <sup>2</sup> Căci „statul nu este altceva decît o mașină de asigurire a unei clase de către cealaltă, în republica democratică la fel ca și într-o monarhie; în cazul cel mai fericit el este un rău pe care proletariatul victorios în lupta lui pentru dominația de clasă îl moștenește și ale cărui rele mai țipătoare el va trebui, întocmai ca și Comuna, să le limiteze... pînă cînd o generație crescută în condiții sociale noi, libere, va fi în stare să lepede întreaga vechitură pe care o reprezintă organizația de stat.“ <sup>3</sup>

Și această epocă de tranziție care „umple de spaimă“ pe „filistinul social-democrat“ se cheamă „dictatura proletariatului“. „Ei bine, domnilor, vreți să știți cum arată această dictatură? Priviți Comuna din Paris. Aceasta a fost dictatura proletariatului.“ <sup>4</sup> Ea „a uzat de două mijloace infailibile. În primul rînd toate funcțiunile administrative, judecătorești, didactice, fură ocupate pe bază de alegere făcută de toți participanții

<sup>1</sup> Marx, op. cit., p. 41.

<sup>2</sup> Engels, op. cit., p. 27.

<sup>3</sup> Engels, op. cit., p. 30.

<sup>4</sup> Ibidem, op. cit., p. 31.

*prin vot universal, aleșii fiind revocabili în orice moment de către aceiași participanți. Apoi, orice serviciu, superior sau inferior, era plătit doar cu salariul pe care îl primesc și ceilalți muncitori. Salariul cel mai ridicat... 6.000 franci (anual). În felul acesta, se punea stavilă în mod eficace goanei după slujbe și arivismului.”<sup>1</sup>*

Dar iată în câteva cuvinte noile instituții ale acestei „ultime” forme de stat, istoricește ultime.

*„Proletarii din Paris — zicea Manifestul din 18 martie al Comitetului Central — ...au înțeles că este datoria lor cea mai înaltă și dreptul lor absolut să se constituie stăpîni ai propriei lor soarte și să preia puterea de stat.”*

Guvernul de tranziție, guvernul de alegeri din acest Comitet Central al Gărzii Naționale este alcătuit mai ales din muncitori. Majoritatea consilierilor aleși erau muncitori sau bine-cunoscuți purtători de cuvînt ai acestora. Mandatul lor era revocabil. Ei răspundeau în fața alegătorilor lor. Ei cumulau puterea legislativă și cea executivă. În *Declarația Comunei către poporul francez* din 19 aprilie se spune: *„Ce cere Parisul? ...Autonomia absolută a Comunei extinsă în toate localitățile Franței... fără altă limită decît dreptul de autonomie egal pe care-l au toate celelalte comune aderente la contractul a cărui asociere e menită să asigure unitatea franceză.”* În proclamația de la 16 mai către muncitorii rurali se scrie: *„Parisul vrea... pămînt țăranilor, unealtă lucrătorului, muncă tuturor”*.

Comuna desființează conscripția, recrutarea. Singura armată va fi Garda Națională, al cărei stagiu militar va fi foarte limitat.<sup>2</sup>

De asemenea, se decretează separația între biserică și stat. Bugetul cultelor este suprimat. Art. 3 al Decretului prevede că *„bunurile zise de mîină moartă aparținînd congregațiilor religioase, mobile și imobile,*

---

<sup>1</sup> Engels, op. cit., p. 29.

<sup>2</sup> Republica a III-a a Țurgheziei victorioase se va grăbi să reînființeze obligativitatea serviciului militar și să ridice stagiul la cifra exorbitantă de 5 ani, fără nici o scutire pentru studii.



să fie declarate proprietăți naționale". Se decretă învățământul gratuit pentru toate gradele, nici statul, nici biserica neavînd a se amesteca în școală. Astfel, cum observă Marx, „nu numai (că) instrucția școlară devenea accesibilă oricui, dar știința însăși fu eliberată din cătușele pe care i le pusese prejudecata de clasă și autoritatea de stat”<sup>1</sup>.

Dar iată o reformă tot atît de importantă. E vorba de corpul judecătoresc.

„Magistrații pierdură acea independență aparentă care mascase doar servilitatea lor față de toate regimurile care se succedaseră și cărora pe rînd le jurau credință, pentru ca apoi să-și calce jurămîntul. Ca și toți ceilalți funcționari publici, de aici înainte ei aveau să fie aleși, răspunzători și revocabili.”<sup>2</sup>

O altă importantă reformă acordată claselor nevoiașe, fu largul moratoriu, suspendarea datoriilor (polițe, chirii etc.).<sup>3</sup>

Iată și o apreciere de ansamblu asupra Comunei:  
„Comuna a tradus în fapt lozinca tuturor revoluțiilor burgheze; cîrmuire ieftină, suprimînd cele două mari prilejuri de cheltuieli: armata și birocrăția.”  
Pe de altă parte, ea desființează monarhia, dînd „republicii temelii unor întocmiri cu adevărat democratice. Dar scopul ei final nu era nici cîrmuirea ieftină, nici republica adevărată. Ambele constituiau un rezultat secundar și implicit.”<sup>4</sup>

Adversarii ei o acuză că urmărea „să desființeze proprietatea, baza oricărei civilizații. Da, domnilor, Comuna voia să desființeze acea proprietate de clasă care transformă munca celor mulți în bogăție a celor puțini.”<sup>5</sup>

Iată de ce Comuna a adunat toate fabricile pe care proprietarii lor le închiseseră și le-a dat în exploatare

<sup>1</sup> Marx, op. cit., p. 94.

<sup>2</sup> Ibidem, op. cit., p. 97.

<sup>3</sup> Tot acest aspect organizatoric este obiectul aproape exclusiv al lucrării lui Bourgin: *Histoire de la Commune*, mai ales capitolele III și IV.

<sup>4</sup> Marx, op. cit., p. 100.

<sup>5</sup> Marx, op. cit., p. 102.

propriilor lor lucrători asociați și organizați în cooperative. Dar — spune Marx — „dacă e vorba ca producția să nu rămână doar o vorbă goală și o înșelăciune, dacă e vorba ca ele (cooperativele) să înlăture sistemul capitalist... să reglementeze producția... punind capăt în felul acesta convulsiunilor periodice care sînt soarta inevitabilă a producției capitaliste — ce altceva ar fi aceasta, domnilor, decît comunismul?“ Nu „imposibilul comunism“ ci „comunismul posibil“. <sup>1</sup>

Iată tipul de constituție pe care Parisul îl oferea întregii Franțe. Avuț-a răsunset acest apel?

Dacă întrebăm pe istoricii burghezi, ei ne vor răspunde: nu, „provincia, într-adevăr, nu urmă exemplul Parisului, așa cum făcuse în 1830, 1848 și la 4 septembrie 1870. Cîteva tentative revoluționare la Lyon, Saint-Etienne, le Creusot, Toulouse, Narbonne, Marseille, fură curînd înăbușite. Parisul rămînea izolat.“

Exprimată așa, această judecată nu exprimă adevărul. Lucrurile trebuiesc așezate în contextura de evenimente ale momentului istoric. În realitate, exemplul Parisului a fost numaidecît imitat. Printre orașele care i-au urmat pilda, figurează trei mari centre: Lyon, Toulouse și Marseille. Regimul comunard, desigur, nu s-a stabilizat. Dar nici n-a fost „reprimat“, cum spune foarte bine Lissagaray. El s-a stins. <sup>2</sup> Pentru ca o mișcare să prindă, trebuie să i se dea timp. Ea înregistrează fluctuații. Dar ce oscilații pot avea loc în curs numai de două luni cît a durat modelul însuși ce trebuia imitat? Și apoi să nu uităm că guvernul de la Versailles avusese grijă să suprima orișice fel de comunicație între capitală și provincie. Aceasta deosebit de faptul că două treimi din Franța erau ocupate de germani, iar restul era sub o ocupație burgheză tot atît de antifranceză cît și cea nemțească. Lipseau condițiile materiale elementare, tehnice, ca mișcarea comunardă să se răspîndească repede. Iar dacă, cu toată scurtimea timpului și blocarea comunicațiilor, trei mari orașe au adoptat, chiar efemer,

<sup>1</sup> Marx, op. cit., p. 102.

<sup>2</sup> Cf. „Le matin, Lyon trouva sa Commune évanouie“, Lissagaray, op. cit., p. 123.

regimul comunist, aceasta, judecat în contextul de împrejurări ambiante ale aceluia moment istoric, poate încă fi considerat ca un inesperat succes. <sup>1</sup> Judecată la rece, Comuna apărea, chiar lui Marx, ca „*un act de nebunie desperată*” <sup>2</sup>. Aceasta însemna — cum s-a și întâmplat — că prima revoluție proletară era destinată în cele din urmă să eșueze. Dar asemenea acte de eroism nebunesc există în istorie și nu-s niciodată inutile. Ele sînt, în tot cazul, perfect posibile și cantitatea lor de eroism, destoinicie și abilitate variază de la caz la caz. În cazul Comunei, acest eroism a fost imens; fără precedent în istorie; „*istoria — spune Marx însuși — nu cunoaște un exemplu de măreție asemănătoare*” <sup>3</sup>.

Iar opera ei organizatorică e tot atît de vrednică de admirație. Din puținele trăsături pe care le-am enumerat, se vede cît de coerent erau aranjate piesele care constituiau această orînduire de tip cu totul nou. Și cît de eficace ticluite, cît de adecvate țelurile urmărite — țeluri ele însele cu totul noi în istoria oamenilor. Și toate acestea în numai două luni, cu un dublu dușman disproporționat de puternic! Iar ca putere militară disponibilă, acea Gardă Națională cu adevărat făcătoare de minuni. Așa că, în concluzie, această Comună pariziană a fost un imens și inesperat succes, care justifică aprecierile admirative ale celor doi părinți ai socialismului. Dar totodată ea mergea și către inevitabilul eșec, eșec sigur, sigur înainte chiar ca actul să se fi comis, justificînd apelația de „*act de nebunie desperată*” pe care i-a dat-o același Karl Marx. E drept că Comuna a comis două greșeli: mai întîi n-a atacat imediat Versailles-ul înainte de sosirea prizonierilor acordați de Bismarck și al doilea, abținîndu-se, n-a întreprins cucerirea Băncii Franței, cucerire care ar fi exercitat o puternică presiune asupra întregii burghezii franceze. Dar puțin importă. Dacă aceste două greșeli nu se făceau, Comuna ar fi durat poate

---

<sup>1</sup> Pentru mișcarea comunistă în provincie, v. Lissagaray, op. cit., p. 120—158, o descriere foarte amănunțită.

<sup>2</sup> Op. cit., p. 51

<sup>3</sup> Ibidem, p. 52.

cîteva luni, poate un an mai mult. Fizionomia ei istorică însă și-ar fi păstrat paradoxala caracteristică de eșec inevitabil și impresionant succes.

Se mai poate vorbi și de un alt soi de succes. Comuna pariziană a făcut ca omenirea întreagă să afle cum vorbește proletariatul. Din acel moment, ceva s-a fost schimbat în lume. Acest ceva schimbat în lume avusese un precedent. E vorba de același proletariat francez, dar cu un veac înapoi. Este vorba de acea bătălie celebră de la Valmy, care formal s-a terminat printr-un „coup nul“, dar care a mirat deopotrivă pe francezi și pe prusieni. Voluntarii francezi aflară uluiți că sînt în stare să salveze patria împotriva întregii Europe coalizate. Iar prusacii, preveniți că vor avea de-a face cu o armată de cizmari și croitori, constatară înmărmuriți că pantofarii și meșteșugarii și avocații se bat ca niște lei.

Armata Comunei pariziene de la 1871 era compusă din strănepoții proletarilor „sanchiloți“ de la Valmy.

Și analogia se poate extinde. Oare revoluția franceză n-a fost salvată de triumful Comunei pariziene asupra Legislativei? A iacobinilor asupra girondinilor? Și armata sanchiloților nu este în mare parte opera acelei „Convențiuni“ care, proclamînd „patria în pericol“, dinamizase în primul rînd Parisul cartierelor muncitorești?

Și Comuna insurecțională de la 1792 nu oferă certe analogii cu aceea din 1871? Desigur sînt sofisticate apropierile pe care reacționarii le-au făcut între revoluția de la 1871 și comunele autonome din Evul Mediu.

Pentru a ponegi Comuna, s-a zis că fusese un simplu regres către formele desuete ale vechiului regim prerevoluționar. Alții o considerau ca o imitație a comunității parohiale (vestry) practică și azi în regimul descentralizat englez. Toate aceste analogii sînt fanteziste. Singură, asemănarea cu sanchiloții înflăcrați de Marat, și care au dat la Valmy o pildă de posibilitate a imposibilului, singură această apropiere

este admisibilă și reală. Căci e vorba de același proletariat parizian, despre care Marx spusese că stătea „la avangarda civilizației contemporane“.

★

În nici un moment din istoria Franței n-a apărut mai contrastant tabloul „celor două Franțe“ ca în timpul tragicei Comune pariziene.

Iată, în fuga condeului, câteva trăsături ale Franței lui Thiers și ale guvernului de la Versailles.

Thiers și Jules Favre cer, cu un cinism candid, în numele parlamentului Franței, ajutor armatelor prusace, rugându-le să ocupe Parisul.

A fost chiar un mic târg juridic. Germania avea de încasat 5 miliarde despăgubiri. Bismarck consimte să dea, ca un fel de amanet de Munte de Pietate, asigurări că va scăpa Parisul de dominația plebei, garantînd aceasta cu prima rată ce avea de primit. Cu drept cuvînt exclamă Marx : „Cînd oare a mai prezentat istoria un învingător care să-și desăvîrșească victoria făcîndu-se... spadasinul plătit al guvernului învins?“ La care putem adăuga și : cînd oare a mai fost un guvern care să închirieze cuțitar cu simbrie în persoana unui alt guvern pentru asasinarea propriei sale țări ?

Căci vina închiriatului e mai mică decît a celui care-l închiriase. Ca dovadă, felul respectuos cu care Bismarck tratase „cealaltă Franță“.

„Parisul înflămînzit capitulează — scrie Engels — la 28 ianuarie 1871. Dar cu onoruri nemaicunoscute în istoria războiului.“ Totul fu predat membrilor ; dar „Garda Națională își păstră însă armele și tunurile, trecînd doar în stare de armistițiu față de învingători. Iar aceștia nu îndrăzniră să facă o intrare triumfală în Paris. Indrăzniră să ocupe doar o părțică a Parisului și aceea compusă în parte din parcuri publice, și aceasta iarăși numai timp de cîteva zile ! Și în acest timp, cei ce ținuseră încercuit Parisul 131 zile (prusacii, n.a.), erau la rîndul lor încercuiți de muncitorii parizieni înarmați, care vegheau cu grijă ca nici un „prusac“ să nu depășească limitele înguste ale colțu-

*lui cedat învingătorului străin. Atîta respect inspirau muncitorii parizieni armatei în fața căreia capitulasera toate trupele imperiului (lui Napoleon, n.a.), iar iuncherii prusaci, care veniseră să se răzbune împotriva leagănului revoluției, erau forțați să se oprească și să dea onorurile în fața aceleiași revoluții înarmate!*"<sup>1</sup>

A trebuit să se roage mult Thiers de Bismarck pentru ca acesta să consimtă să ajute la răsturnarea guvernului de la Paris. Ca dovadă, Bismarck a început prin a refuza; ba chiar nu se sfii a-l face de rușine pe Thiers povestind în public și plin de ironie cererea domnului șef al celeilalte Franțe oficiale.

Dar pînă la urmă căzură de acord. Și astfel, „în urma celui mai grozav război din epoca modernă, armata învingătoare și cea învinsă se coalizează pentru a măcelări împreună proletariatul”<sup>2</sup>.

Germanii au recunoscut că tunurile și puștile Gărzii Naționale erau proprietatea personală a acesteia; guvernul de la Versailles însă luptă din răspuțeri pentru teza cealaltă și pentru predarea acestei artilerii franceze în miinile inamicului străin.

Iată și alte fapte. Thiers este al doilea după generalul Bonaparte, care să fi bombardat cu tunul populația muncitorească pariziană.

Pînă în aprilie 1871, el vorbește fățarnic de dorința lui de împăcare. În momentul însă cînd prizonierii acordați de Bismarck au sosit și armata lui Mac Mahon e gata de atac, el va da ordin procurorilor să pedepsească „chemarea la împăcare” ca o crimă de cod penal.

Dar faptul cel mai odios a fost uciderea sistematică a prizonierilor.

În sfîrșit, atrocitățile comise de hoardele lui Mac Mahon în cursul „săptămîinii însîngerate” din mai 1871 nu se pot descrie. Cuvintele-s neputincioase pentru aceasta.

Iată acum și Franța cea adevărată: În tot timpul „dictaturii proletare” nu s-au comis acte de teroare.

---

<sup>1</sup> Engels, op. cit., p. 18—19.

<sup>2</sup> Marx, ibidem.

Înșiși șefii „celeilalte Franțe“<sup>1</sup>, în momentele lor de acalmie, recunoșteau că singurele vinovății ale guvernului au fost executarea celor doi generali : Thomas și Lecomte.

La un moment dat, înmulțindu-se asasinatele de prizonieri comunarzi, Comuna hotărî să constituie ostatici, făgăduind că va executa pentru fiecare prizonier trei ostatici. Istoricii burghezi recunosc că aceasta a rămas o simplă amenințare și că niciodată comunalistii n-au avut inima să purceadă la asemenea acte crude. Ceva mai mult, Comuna s-a rugat în nenumărate rînduri de guvernul din Versailles să primească înapoi pe arhiepiscopul Parisului împreună cu o mulțime de alți preoți în schimbul unui singur prizonier : Blanqui.

Dar Thiers a refuzat cu obstinație. Iar cînd Parisul — după expresia lui Marx — „*seninul Paris muncitoresc al Comunei se preface brusc, în mîinile copoilor ordinei, într-un pandemonium*“ ; cînd se dezlănțuie cel mai fioros măcel din cîte a cunoscut istoria, atît de dement, încît, patru ani după victoria burgheziei, pînă în 1875, tot mai au loc execuții capitale pentru fapte petrecute în 1871 ; în vremea cînd Parisul devenise un infern dantesc, cînd ostaticii comunarzilor erau și ei omoriți în mijlocul nebuniei generale — paraponul cel mare al învingătorului burghez era că abjecta plebe îndrăznise să dea foc la cîteva palate de bogătași !

Sub numele pompos de crimă contra culturii, își plîngeau nababii avuțiile deteriorate, crimă mult mîai mare decît a ucide cîtiva episcopi, care după vorba spirituală a lui Marx, erau in finit mai utili în formă de leșuri...

Și tot acestui mare meșteșugar al scrisului îi vom împrumuta pana pentru un tablou final al celor două Franțe conlocuitoare în Parisul care se pregătea pentru marile suferințe din mai 1871 : „*Cu adevărat admirabilă a fost prefacerea Parisului pe care a înfăptuit-o*

---

<sup>1</sup> În lucrarea lui Lissagaray este descrisă detaliat faimoasa „*semaine sanglante*“, fiecare zi constituind un capitol. Op. cit., p. 247—309.

*Comuna! Nici urmă a Parisului desfrinat din timpul celui de al doilea imperiu. Parisul nu mai era locul de întâlnire al latifundiarilor englezi, al absenteiștilor irlandezi, al foștilor stăpîni de sclavi și parveniți americani, al foștilor stăpîni de iobagi ruși și al boierilor valahi. Nu se mai aduceau cadavre de la morgă<sup>1</sup>; spurgeri nu se mai înregistrau, iar furturi nu se mai întimplau aproape de loc. De la evenimentele din februarie 1848, străzile Parisului erau într-adevăr din nou sigure, și asta fără pază polițienească. „Nu mai auzim acum despre crime, jafuri și agresiuni împotriva persoanelor”, spunea un membru al Comunei...*

*Cocotele urmaseră pe protectorii lor fugari... În locul lor ieșiseră din nou la iveală adevăratele femei ale Parisului, eroice, inimoase și gata de jertfă, ca femeile din antichitate. Parisul muncea, gîndea, lupta, sîngera aproape, uitînd, cufundat cum era în pregătirea societății noi, de canibalii de la porțile sale, strălucitor de entuziasmul inițiativei lui istorice.*

*Și acum, în fața acestei lumi noi din Paris, iată lumea veche din Versailles — adunare de strigoi ai tuturor regimurilor defuncte, legitimiști și orleaniști... cu o seamă de republicani antediluvieni în coadă, care prin prezența lor în Adunare aprobau rebeliunea stăpînilor de sclavi care spuneau că vanitatea bătrînului măscărici (Thiers era foarte mic, n.a.) din fruntea guvernului va menține republica lor parlamentară și care caricaturizau revoluția din 1789, ținîndu-și ședințele fantomă în sala Jeu de Paume, în care Adunarea Națională din 1789 lua vestitele sale hotărîri.”<sup>2</sup>*

*„Parisul lui Thiers nu era Parisul real al prostimii, ci un Paris de fantezie. Parisul franc-fileur-ilor<sup>3</sup>, Parisul bulevardierilor masculini și feminini, Parisul bogat, capitalist, aurit, trîndav... pentru care războiul*

---

<sup>1</sup> S-au descoperit atunci schelete de femei violate de călugări la biserica St.-Laurent.

<sup>2</sup> Marx, op. cit., p. 115—116.

<sup>3</sup> Fileur: (în argou) unul care o șterge, care-și ia tălpășița (analogie de sonoritate cu „franc-tireur“).



*civil constituia doar un interludiu plăcut ; care privea lupta cu ocehanul și număra loviturile de tun, jurînd pe cinstea lui și a cocotelor lui că spectacolul e mult mai bine regizat decît a fost vreodată la teatrul Porte Saint-Martin. Cei care cădeau erau morți cu adevărat, țipetele răniților nu erau simulate ; și apoi toată povestea era atît de istorică ! Acesta era Parisul domnului Thiers.“<sup>1</sup>*

Dar celălalt Paris, „Parisul muncitorilor“, cu Comuna lui, va fi în veci sărbătorit ca vesfitorul glorios al unei societăți noi. Martirii lui sint cuprinși în marea inimă a clasei muncitoare. Exterminatorii lui au fost de pe acum puși de istorie la stîlpul infamiei, de unde toate rugăciunile popilor nu-i pot salva.

★

S-a pus deseori problema „cruzimii“ și a „banditismului“ Comunei, spre a scădea valoarea primei experiențe revoluționare comuniste.

Există o veche prejudecată. Se pretinde de unii că trupele de răsculați se dădeau în chip firesc la acte de vindictă oarbă și cruzimi gratuite, spre deosebire de armata regulată la care disciplina e prima datorie și uciderea o obligație profesională dezagreabilă pe care o împlinește cu părere de rău.

Comuna din Paris a dovedit că lucrurile stau altfel. Soldații lui Thiers și Galiffet au întrecut în bestialitate tot ce se cunoaște în istoria măcelăriei de oameni. „*Miles gloriosus*“ trăgea în primul venit, împușca pe primul întîlnit pe stradă, cu o bună dispoziție de sportiv plecat la vînătoare. Ce contrast cu luptătorii proletariatului ! „*Imi aduc aminte — scrie un reporter belgian de la ziarul burghez L'Etoile — de un artilerist care, de unul singur, ne-a adus mai multe pierderi decît un batalion întreg... Timp de trei sferturi de ceas a tras în noi, omorîndu-ne o puzderie de oameni. Pînă la urmă, l-am prins. Il văd și acum... Era lac de apă, din pricina trebii pe care o făcuse. Și ne-a spus : „Poștim, e rîndul dumneavoastră.“*

---

<sup>1</sup> Marx, op. cit., p. 117.

„Cei mai mulți din ei — relatează același jurnal — mergeau la moarte... cu indiferență, cu dispreț, fără minie, fără insulte către executorii lor“. „Păreau atât de indiferenți de soarta ce-i așteaptă, de parc-ar fi fost încredințați că li se va da drumul.“ Cum foarte frumos spune un martor ocular, luptător și el în Comună și istoriograf al acesteia : „Victimele mureau cu simplitate, fără fanfaronadă“<sup>1</sup>. Și tot el : „Zadarnic veți căuta un apel la omor sau la prădăciune, zadarnic veți căuta un singur rînd scris cu cruzime în gazetele comuniste, chiar în momentele cînd lupta era în toi; și comparați aceasta cu foile versailleze, care cereau împușcarea în masă.“<sup>2</sup>

Este interesant de observat formula folosită de unul din papii oficiali ai învățămîntului istoric francez, Charles Seignobos, autor al unui tratat clasic de *Istorie politică a Europei contemporane*. Deosebit de faptul că i se consacră Comunei exact același număr de pagini ca și răscoalei din 1830, e foarte grăitor felul cum se explică și chiar justifică cea mai subumană atrocitate comisă într-o țară civilizată, anume asasinarea sistematică a prizonierilor. Seignobos dă acestei ignominii o inocentă explicație juridică. Într-adevăr : „Comuna n-a fost niciodată altceva decît o adunare de rebeli (aceasta este chiar opinia sa, n.a.), privită în Franța și în străinătate (aceasta ar fi în plus, părerea „Franței“ și a „străinătății“ celor cinci continente, n.a.) ca o strînsură de aventurieri, fără nici un caracter politic ; partizanii, care singuri își ziceau federați, au rămas cunoscuți sub porecla de comunarzi. Ei nu fură recunoscuți ca beligeranți (noi subliniem). De la primele lupte, guvernul puse să se împuște mai mulți prizonieri.“<sup>3</sup>

Așadar, sacrele principii ale Dreptului Ginților silise pe versaillezi să execute pe prizonieri. Și anume pe ... „cîțiva“ (*plusieurs*), iar nu mase întregi, cum s-a întîmplat în realitate. Și nu după primele lupte, ci mult

---

<sup>1</sup> Lissagaray, op. cit., p. 423.

<sup>2</sup> Idem, p. 240.

<sup>3</sup> Seignobos, op. cit., p. 177.

înainte de a fi început luptele, pe vremea cînd se „trata“.

Mai departe :

„Comuna răspunse (la asasinarea prizonierilor, n.a.) arestînd pe notabilii judecați suspecti de înțelegere cu Versailles, ca ostatici destinați a fi împușcați ca represalii.“<sup>1</sup> Dar autorul se ferește să spună că nici unul din acești ostatici nu a fost executat, deși asasinările de prizonieri comunași continuau. Abia la sfîrșit, cînd s-a dezlănțuit lupta pe străzile Parisului, cînd de o parte și de alta se lovea cu înverșunare, și cînd ostaticii încetaseră de a fi ostatici, devenind simpli inamici, egali în drepturi cu tot ce în Paris lupta contra Comunei, abia atunci au început și ostaticii să fie executați.

Această întîmplare, combinată cu incendiile (crima cea mai mare de lèse-avouție, care înnebunește pe proprietar), a justificat, după istoricul Seignobos, atitudinea apărătorilor ordinei : „Incendiile și masacrarea ostaticilor... născu în Franța (!) impresia că diviziile Comunei pregătiseră distrugerea sistematică a Parisului și deci păru legitim (noi subliniem) ca ei să fie tratați ca niște răufăcători.“<sup>2</sup>

Așa se scrie istoria.

Dar iată un alt fapt interesant și unic în istoria răscoalelor populare. În plin război civil exista în Paris, trăia sau mai bine zis se odihnea în tihnă, confortabil instalată în cazarma Prințul Eugen (astăzi Caserne du Château d'Eau) o întregă armată de 1500 de soldați care declaraseră cu o obiectivitate vrednică de o mai bună cauză, că ei nu sînt nici pentru Comună, nici pentru Versailles. Totuși, în plin război civil, în timp ce soldații lui Thiers împușcau oameni în cafenele, guvernul popular al dictaturii proletare lăsa să huzurească nestingheriți și înarmați pe acești paraziți.

Respectul pentru opiniile oamenilor a fost întotdeauna o caracteristică a proletariatului francez, amestec

---

<sup>1</sup> Seignobos, op. cit., p. 177.

<sup>2</sup> Seignobos, op. cit., p. 178.

admirabil de fanatism cînd e vorba de datoria lui, și moderație, toleranță, cînd e vorba de dreptul celui-lalt.

Acest respect al dreptului se manifestă și într-un alt episod din timpul Comunei, despre care am mai pomenit deja. E vorba de purtarea Comunei față de Banca Franței. De cînd lumea, insurgenții s-au năpustit, cu precădere, pe citadela principală a inamicului, anume pe casierie. Singuri comunarii făcură excepție. Aveau în fața lor o comoară de trei miliarde de franci aur. N-aveau decît să se aplece pentru a o ridica. Și n-au făcut-o. De ce ? Din lipsă de îndrăzneală ? Nimeni n-a desfășurat vreodată un curaj mai mare ca acești comunarii. Nu numise oare Marx îndrăzneala lor o „nebunie desperată“ ? Alt sentiment a reținut pe Beslay, delegatul Comunei trimis să trateze cu conducerea Băncii Franței. Directorul băncii făcuse apel la iubirea de țară a acestuia : „*Haideți, d-le Beslay, ajutați-mi să salvez această avere : este averea patriei dumneavoastră, este averea Franței*“. Beslay se lăsă convins ; iar seara, el repeta, în raportul său către Comună, aproape aceleași cuvinte : „*Banca Franței — zicea el — e averea țării ; fără ea, adio industrie, adio comerț ; dacă o violăm, toți banii din Franța dau faliment*“.

Acestea relevează o altă trăsătură a proletariatului francez, anticipativă pe deasupra anilor. Intotdeauna muncitorimea franceză — și cea pariziană îndeosebi — a fost socialistă în fond și patriotică în formă. Onoarea țării și onoarea umanității au fost neîncetat logodite în mintea ei. Proletariatul francez fusese izvorul acelei uimitoare armate a sanchiloților, care a dat Europei sentimentul miracolului. Tot muncitorimea franceză, în persoana lucrătorilor parizieni, a arătat, în cele cinci luni de asediu nemțesc, că ideea de patrie dezertată de către capitularzii burgheziei, nu are decît un singur sălaș : inima proletarului. Și tot muncitorul parizian a stat neclintit în fața unui sac de bani de valoarea imensă a citorva miliarde, el, săracul cel din moși-strămoși. Și s-a arătat nepăsător

în fața ispitei, în fața „ochiului diavolului“, reținut de o idee: interesul țării sale.

Au fost, în cursul represiunii, câteva zeci de mii de condamnări. Și tribunalele puteau inculpa așa cum voiau; exact așa cum le trăsnea prin gând. Nimeni nu-i controla. Cu toate acestea n-a existat nici o condamnare pe teme de furt. Intr-atîta de absurd părea, chiar acestor cinici călăi, să acuze pe un comunard de delikte de drept comun. Și ce dovadă mai bună de această imposibilitate, decît însăși argumentația sofistică de care vorbeam adineauri: teoria — scumpă lui Seignobos — că toate actele politice și militare ale unui comunard sînt, prin definiție, delikte de borfași și de spărgători, născînd automat dreptul de legitimă apărare prin impușcare fără judecată... Dar iată și un alt aspect al acestei incriminări, care e încă o dovadă a imposibilității de a se acuza comunarzii de cea mai mică călcare a moralei.

Presa reacționară își făcea o regulată datorie să scornească cele mai neverosimile insulte la adresa muncitorilor beligeranți. Abatele Vidieu numea pe toți comunarzii: „copii ai adulterului“, iar faimosul Maxime du Camp îi împroșca frenetic cu cele mai odioase epitețe. Totuși, cuvîntul furt n-a îndrăznit nimeni să-l pronunțe. Comuna—scria Maxime du Camp — a fost „un acces de epilepsie morală, o bacanală însîngerată, o desfrînată risipă de petrol și rachiu; o inundație în valuri de violențe și de bețivănie; o mocirlă; un caz patologic analog acelor bolnavi de coree și al posesivilor din Evul Mediu; oameni ajunși la faza terțidră a invidiei purulente; derbedei, piromani (maniaci ai incendiului, n.a.), papi ai demagogiei, anticriști mistificatori, paiate epileptice, strîmbături, cezari de bodegă; idealul lor era: două luni de mîncărică și băuturică, apoi pușcăria pe viață; pezevenghi născuți pe mal de lături și crescuți pe gunoiul promiscuității“. Am citat anume toată această avalanșă de invective fără frîu, unde ura folosea adjectivele ce-i veneau în minte; le-am reprodus pentru că este cu atît mai simptomatic faptul că niciodată nu vom găsi în ele cuvinte ca: jaf, jefuitori, prădăciune. Cuvîntul „escroc“, folosit

cîteodată, înseamnă nu hoț, ci, tot metaforic : înșelător, mistificator.

Din această stropitoare de abjecțiuni care a fost proza presei anticomunarde, din această baie de înjurături crapuloase, apare, spălată și intactă, figura curată a proletarului francez, eroic în faptă și în judecată, hotărît, fanatic, dar respectuos față de toate drepturile omenești ; iubitor al umanității și devotat slujitor al patriei sale. Proletarul parizian a fost ziditor de istorie. Grație sacrificiilor lui în timpul asediului prusac ca și în timpul Comunei, el a făcut de-a pururi imposibilă revenirea la monarhie, la polițism și opresiune, în ciuda Adunării de la Bordeaux care-și alesese o cameră regalistă. Grație acestui proletariat s-a putut realiza o a doua Comună, care avea să se numească : rezistența antinazistă a machisarzilor.

## CAPITOLUL VI

### TRADIȚIA MATERIALISTĂ A PSIHOLOGIEI FRANCEZE

Psihologia franceză — încă de la începutul secolului al XIX-lea, din momentul cînd, depărtîndu-se de filozofie și încetînd de a fi un simplu capitol al unui sistem de metafizică, încearcă să se constituie ca o știință autonomă — ia o atitudine mai științifică decît aveau efortările făcute în alte țări.

În decursul secolului al XIX-lea, psihologia germană, în special după speculațiile lui Herbart, se sila să adopte o metodă experimentală de măsurători cantitative efectuate în laborator. Dar nu reușește niciodată să-și uite originea sa filozofică, să se „desfilozofeze“ complet. Deși în domeniul faptelor Fechner sau Wundt și mai pe urmă elevii acestuia inaugurează o serie de cercetări experimentale, ei nu pot totuși separa psihologia de speculația metafizică. Faptele sînt adunate și studiate științific, dar interpretarea lor e viciată de concepția generală filozofică a autorului. Wundt, după ce stabilește o serie de concluzii științifice interesante, le inserează în filozofia sa idealistă. La fel Fechner amestecă cercetări de laborator în sistemul său mistico-panteist.

Încă de la începutul veacului trecut, psihologia franceză pășește hotărît pe calea științelor naturale. Aceasta datorită unei duble cauze: tradiția materialistă a

psihologiei franceze din secolul al XVIII-lea și progresele remarcabile făcute în Franța de științele biologice, în special anatomia și fiziologia, din care rezultase o concepție pozitivă a patologiei nervoase, progrese care aveau să influențeze toate considerațiile psihologilor.

Psihologii francezi din secolul al XVIII-lea, Condillac, La Mettrie, Diderot, Cabanis, Bonnet suportă, în stabilirea concepției lor psihologice, influențe variate: unele pornite de la empirismul lui John Locke („*Nimic nu se găsește în gândire care să nu fi venit pe calea simțurilor*“), de la asociaționismul englezilor Priestley și Hartley, la speculațiile lui Leibniz asupra percepțiilor mici și a inconștientului. Dar influența masivă e aceea lăsată de Descartes și de triumful concepției materialiste. Psihologii — ca și filozofii în general: Diderot, d'Holbach, Helvetius — se mențin pe o poziție materialistă. Desigur, de tip mecanicist. Găsim la ei și începuturi de materialism aplicat la biologie și împrumutat de la naturaliștii Buffon și Lamarck. Ei se mențin pe linia senzualistă, empiristă din punct de vedere gnoseologic, dar, cei mai mulți, admit monismul materialist în problema psiho-fizică (relația spirit-materie), inspirat de Spinoza. Senzualismul lor redus, simplist, considerat în afara rațiunii, implică totuși reflectarea materiei obiective prin calea simțurilor.

Condillac este, în linii generale, un senzualist ca și Locke, numai că el e nemulțumit de felul cum doctrina acestuia este prezentată. Condillac merge mai departe decât Locke și își pune și problema reflecției, care e o formă mai elaborată a gândirii. Totuși el se menține pe un teren clar empirist. În opera sa fundamentală *Traité des sensations* el se întreabă: Ce este această senzație? Dacă am face o analiză simplificatoare și am pleca de la simplele elemente care compun viața psihică, noi am înțelege că fenomenele care ni se par complexe prin natura lor: memoria, atenția, gândirea, nu sînt decît senzații combinate în diferite moduri, modalități de organizare ale acestora. Aci folosește el un procedeu metaforic și anume cunoscuta alegorie a statuii neînsuflețite. *Să ne închipuim*, zice



el, că am avea o statuie făcută din marmură, căreia un magician vrăjitor i-ar acorda treptat procese psihice, de la cele mai simple la cele mai complexe<sup>1</sup>. Să ne închipuim că acestei statui moarte i-am insufla cea mai elementară dintre senzații: mirosul, și am observa ce se întâmplă. Statuia, evident, n-ar putea să aibă noțiunile matematice de spațiu, de formă, pentru că pe acestea nu le poate recunoaște numai prin miros. Ea ar putea însă să deosebească anumite calități. Iată, de pildă, mirosul de trandafir, miros diferențiat. Statuia poate diferenția acest miros de acela, bunăoară, de levănțică. Evident că singur acest proces n-ar putea să dea noțiunea de materie, dar ar putea de la început da cunoașterea fenomenului de atenție, care nu e altceva, după Condillac, decât o senzație intensă. Intensitatea unei senzații ne obligă să ne îndreptăm spre ea și acest lucru creează atenția.<sup>2</sup>

Mai departe, senzația de miros poate fi plăcută ori dezagreabilă. Și atunci am avea fenomenul de durere ori plăcere, de atracție sau respingere, adică fenomene de ordin afectiv.

Statuia ar putea să aibă amintirea mirosului de trandafir sau de levănțică; ar putea deci să aibă memorie, fenomene de recunoaștere. Persistența unui anumit miros ar aduce percepția duratei, adică a timpului, fiindcă senzațiile olfactive, perindându-se una după alta, ar crea fenomenul de succesiune, de schimbare, caracteristic percepției de timp.

Comparînd, în fine, diferitele nuanțe ale mirosului de trandafir cu alte mirosuri mai slabe ori mai tari, mai plăcute ori mai neplăcute, vom avea începutul gândirii. Iar mișcările de atracție ori repulsie vor putea crea voința.

*Iată, deci — spunea Condillac — că, dacă am simplifica mecanismul psihic al omului reducîndu-l la simțul olfactiv, cel mai primitiv din toate, am putea avea prin el aproape toate procesele mai complexe. Cînd se afirmă deci că facultățile psihice superioare*

---

<sup>1</sup> Condillac : *Traité des sensations*, première partie, p. 53—58.

<sup>2</sup> cf. ibidem, p. 58 și urm.

sînt de natură idealistă, e greșit, deoarece oricare din aceste mecanisme superioare se pot reduce la senzații.

Așadar Locke greșește cînd crede că gîndirea ori memoria sînt facultăți speciale, care nu s-ar putea reduce integral la senzație.

Să mergem mai departe și să insuflăm statuii o altă senzație, de pildă aceea a auzului. În cazul acesta statuia ar trece prin aceleași etape. Sunetele pot fi diferențiate: sunete de zgomot, sunete de vioară, flaut etc. Apoi avem sunete agreabile și respingătoare. Compararea lor duce nu numai la stări afective, dar și la judecată<sup>1</sup>.

Aceași analiză Condillac o face cu toate celelalte simțuri: gust, văz etc. În felul acesta el dă socoteală de toate fenomenele psihice care se petrec în persoana umană, afară de unul. Nu poate să explice fenomenul contactului cu lumea exterioară. Aici — scrie Condillac — este nevoie de intervenția celui de-al cincilea simț: simțul tactil. Prezența fenomenelor exterioare nu o avem datorită văzului: nu-i suficient să vedem<sup>2</sup> lumea exterioară; e nevoie să o pipăim.

Cu cîțiva ani înainte de publicarea *Tratatului asupra senzațiilor* al lui Condillac, un medic englez, Cheselden, făcuse o operație de cataractă asupra unor orbi din naștere, care astfel recăpătaseră simțul vederii, fapt care a avut, în vremea aceea, un răsunet imens. Această operație o descrie și Diderot, apoi La Mettrie. Cheselden a arătat că prin această operație se reda, ce-i drept, vederea, dar obiectele păreau subiecților mult mai apropiate sau mai depărtate decît erau în realitate. E necesar astfel să intervină un fenomen de adaptare. De aici Condillac trage concluzia că simpla vedere nu poate da cunoașterea realității, adică contactul și cunoașterea lucrurilor din afară de noi. El scrie că numai simțul tactil este capabil să dea ideea existenței unor obiecte în afară de noi. Lumea obiectivă nu-mi poate fi cunoscută decît

---

<sup>1</sup> Vezi Condillac, op. cit., pag. 95.

<sup>2</sup> Ibidem, pag. 105.

cînd, voină să acționez asupra lucrurilor din jurul meu, întîlnesc o anumită rezistență, o anumită opoziție. Cunoașterea realității exterioare este doar ajutată de celelalte simțuri, care însă nu pot forma singure contactul sensibil cu realitatea exterioară. Aceasta nu se obține decît prin simțul tactului. El se poate ajuta, se poate documenta, prin raporturile create de alte simțuri, văz, auz etc. Dar imaginea concretă a lumii exterioare e în funcție de senzația tactilă.

După cum se vede, Condillac crede că toate procesele psihice se reduc la senzație și că însăși cunoașterea realității obiective e determinată numai de datele senzoriale. El nu poate explica cum se trece de la o serie de percepții concrete care se găsesc în memorie ori atenție, la noțiunile abstracte și, în genere, la procesul gîndirii. Saltul de la senzație la gîndire apare mai tîrziu ca o problemă indescifrabilă în toată psihologia empiristă și asociaționistă a secolului al XIX-lea. Ea nu va putea fi soluționată decît de psihologia materialistă, în special de aceea a lui I. P. Pavlov. Sforțările lui Condillac de a crea o psihologie simplificat senzualistă, unde singur procesul senzorial să fie fundamental, sînt desigur foarte insuticiente. De aceea viziunea sa *periferică* nu poate ajuta înțelegerea proceselor mai complexe ale gîndirii raționale. El nu bănuiește caracterul cortical, central al analizatorilor și rămîne în cadrul asociaționismului mecanicist, moștenit de la Hartley și Priestley și la a cărui difuzare, fără voia lui, a contribuit în bună parte.

Totuși, prin modul său de analiză psihologică, printr-o serie de contribuții de detaliu asupra funcționii unor simțuri și aportului lor la fenomenele psihice superioare, Condillac a făcut operă pozitivă, materialistă, de psiholog autonom, într-o vreme cînd psihologia era încă „ancilla philosophiae“. Materialist, în bună parte de nuanță mecanicistă, Condillac trebuie considerat totuși ca unul din cugetătorii care au pus în toată profunzimea bazele psihologiei organelor de simț. Ideile ulterioare ale unor Helmholtz, Fechner

sau Wundt, care, la timpul lor, au avut o anumită importanță, își au rădăcina în concepția de precursor a lui Condillac.

Un materialism monist mult mai consecvent îl găsim în domeniul psihologiei la La Mettrie în operele sale *Histoire naturelle de l'âme* și *L'homme machine*.

Viața lui a fost zbuciumată. Ideile sale, condamnate de biserica catolică, i-au adus expulzarea din Franța. A trebuit să se refugieze în Belgia, Olanda și Italia. Ajunge consilier la curtea lui Frederic al II-lea, unde petrece cea mai mare parte a vieții lui.

Problema principală pe care acest gânditor și-o pune nu este aceea a mecanismului și valorii cunoașterii. Deși influențat în această privință de Locke, el nu se ocupă de ea decît în treacăt. Ceea ce îl preocupă e problema raporturilor între materie și suflet, adică problema de mai tîrziu a psiho-fizicii. El părăsește dualismul cartezian, adică respinge de la început dualitatea materie-spirit. Nu crede nici o clipă că fenomenele psihice s-ar datora unei substanțe gânditoare, unor puteri spirituale.

Întrebuințînd același procedeu al concretizării pedagogice ca și Condillac, el imaginează un om-mașină. După cum primul voise să explice cu ajutorul metaforic al statuii mecanismul celor mai complexe procese psihice, tot așa La Mettrie susține că tot ce este aplicabil unei mașini este aplicabil și corpului animal sau omenesc. El descompune deci și reduce funcționarea organismului la aceea a unei mașini. Influențat de mecanicismul cartezian, care însă utilizează „modelul mecanic“ numai la organismul animal, La Mettrie îl introduce și la om. Dar îl depășește pe Descartes prin adoptarea unui monism materialist, prin respingerea paralelismului psiho-fizic. Pentru el nu există două realități, ci una singură: materia. Aceasta, în diversele ei transformări, poate da naștere fenomenelor psihice cele mai complexe și mai subtile. Materia e susceptibilă de a gândi. Ea este pe de altă parte cauza tuturor senzațiilor și fenomenelor psihice. Ceea ce pentru un materialist de azi apare

ca un lucru de la sine înțeles, ideea că ceea ce numim suflet nu e decît o anumită formă de dezvoltare a materiei, această idee, pe vremea lui La Mettrie, apărea ca o mare îndrăzneală.

Argumentele sale se bazează mai întîi pe faptul că o serie de umori ale corpului, cum ar fi bila, influențează, transformă sau chiar anulează actul gîndirii. Dacă aceste procese corporale pot fie să slăbească, fie să întărească gîndirea, înseamnă că ele sînt de aceeași natură cu ea. Altminteri materia, corpul, n-ar putea acționa asupra rațiunii. Același lucru se petrece cu otrava. *Noi putem suprima gîndirea — scrie La Mettrie — chiar și ideea sublimă de Dumnezeu, dacă ne injectăm, de pildă, opium. Dacă aceste substanțe pot influența ori suprima gîndirea, nu înseamnă oare că ea depinde de materie?*<sup>1</sup>

Filozoful materialist francez merge și mai departe. El argumentează și filogenetic. *Dacă facem o excursie în domeniul anatomiei comparate și privim creierul — scrie el — vedem că dezvoltarea psihică e în directă dependență de dezvoltarea creierului, de volumul lui. Păsările, care au mai mult creier decît peștii, au o viață mai complicată. Mamiferele, al căror creier e încă și mai voluminos, se apropie foarte mult de om prin multiplicitatea senzațiilor de care sînt capabile. În fine omul, al cărui creier e foarte dezvoltat, variat, compus din diferiți lobi etc., omul este capabil de o gîndire mult mai completă, mult mai amplă.*<sup>2</sup>

Prin toate aceste constatări La Mettrie arată importanța fiziologiei și a psihologiei, adică a raporturilor dintre ele, cu explicația materialistă a fenomenelor psihice.

Fără îndoială că în cunoștințele sale anatomice și fiziologice filozoful francez are o serie de concepții greșite. El nu putea concepe atunci activitatea nervoasă și psihică ca un rezultat al organismului întreg. El credea că fiecare proces, fiecare organ din

---

<sup>1</sup> Vezi La Mettrie: *L'Homme machine*.

<sup>2</sup> Ibid.

corpul omenesc poate avea o activitate despărțită de totalitatea corpului. El dădea ca exemplu inima unei broaște separată de corp sau alte organe care, prin amputare, pot funcționa mai departe, concepție greșită care, în cadrul nivelului științific al epocii, își putea avea explicația ei.

Mai lucidă, mai bine orientată pe linia științelor naturale, a fiziologiei și anatomiei e contribuția la o psihologie materialistă a lui Cabanis. Opera sa *Raporturile fizicului cu moralul* conține puncte de vedere și premise net materialiste. Pune și el, de la început, principiul identității dintre materie și spirit. Afirmă și el importanța cunoașterii corpului prin prisma anatomo-fiziologică pentru a explica toate fenomenele de ordin psihic, moral și politic. Ajunge chiar să afirme că greșelile legislatorilor și a guvernanților ar fi mai reduse dacă ei ar avea cunoștințe mai precise asupra structurii anatomice și fiziologice a semenilor lor.

Cînd — zice Cabanis — un materialist ne vorbește de altruism, despre egoism, iubire, credință sau fidelitate, toate acestea nu sînt decît expresii ale unor fenomene fizice care le determină pe cele psihice, morale, sociale, politice. A cunoaște fenomenele materiale este o indispensabilă datorie practică a societății, care, analizînd asemenea fenomene, va putea determina, păzi ori înlătura influența unor anumite tendințe de ordin moral. „*Inaintașii mei* — spune el — *au mers bine pe această linie, dar n-au adîncit aceste chestiuni.*“ Sarcina psihologului e de a profunzifica și de a stabili clar raportul între fizic și moral.

Cabanis a influențat pe fiziologul Bichat, care — lucru scuzabil pe vremea sa — atribuia greșit o autonomie exagerată sistemului neuro-vegetativ față de sistemul cortical. Cabanis are meritul de a fi insistat — fără a-și da încă bine seama de interdependența etajelor nervoase — asupra influenței sistemului sub-cortical în desfășurarea activității psihice. El arată, de pildă, legătura dintre fenomenele de digestie și cele psihice, importanța fenomenelor de intoxicație

alimentară și a bolilor de stomac în formarea diferitelor procese psihice sau rolul splinei în funcționarea sistemului nervos, în funcționarea ficatului și al secreției biliare, în fine, a tot ce numim azi activitate nervoasă simpatică și parasimpatică. El nu uită însă, spre deosebire de Bichat, să afirme — e drept, sporadic — și interdependența dintre activitatea nervoasă inferioară și factorul cortical. Dar face greșeala de a exagera influența sistemului neuro-vegetativ asupra celui cortical. E aici indiciul unui materialism naiv. Astăzi, în lumina învățăturii pavloviene, o asemenea concepție apare desigur simplistă și mecanică. Dar în vremea aceea, când cunoștințele filozofice erau așa de reduse, când cunoștințele despre funcțiunea ficatului, a splinei sau a respirației erau încă în stare rudimentară, el e primul care insistă asupra influenței fiziologiei generale a organismului asupra funcțiunilor psihice. E un punct pozitiv pe care trebuie să-l reținem, chiar dacă interdependența cortico-viscerală nu e clar înțeleasă. E de ajuns să ne gândim că, înainte de scrierile sale, însemnătatea fenomenelor neuro-viscerale era pur și simplu negată sau în tot cazul evitată în explicarea proceselor psihice superioare. E adevărat că el nu ajunge pînă la concepția „nervismului“ prezentată clar de I. P. Pavlov. Totuși concepția lui este un important pas înainte.

Cabanis e primul care introduce în studiul funcțiunilor psihice metoda anatomică a autopsiei. El practică și asistă la o serie întreagă de autopsii și socoate că anumite boli nervoase sînt în legătură cu anumite boli ale creierului. El crede, în mod desigur naiv, că starea de melancolie e legată de un anumit aspect flasc al creierului, temperamentul coleric de un aspect cerebral mai dur.

La fel încearcă el să explice somnul prin acest caracter mai dur, mai aspru al creierului. El anticipează astfel în toate greșelile pe care mai tîrziu le vor face materialişti vulgari ca K. Büchner, K. Vogt ori Molleschott, cu scuza, firește, că a trăit și militat o jumătate de veac înaintea acestora.

Lui Cabanis îi revine meritul de a fi subliniat cu toată insistența rolul *metodei psiho-patologice* în studiul psihologiei. Pornind de la dînsul, apar o serie de neurologi și psihiatri francezi ca Seglas, Baillarger, Charcot, Babinski, Ribot etc., care în decursul secolului al XIX-lea vor aduce serioase contribuții la psiho-patologie și la ajutorul dat de aceasta studiilor psihologice. Este ideea lui Cabanis că fenomenele nervoase patologice nu sînt decît o exagerare, o deviație sau o insuficiență a celor normale. El a arătat că funcțiunile noastre fiziologice pot avea variațiuni, excese ori lipsuri care trebuiesc cunoscute dacă voim a cunoaște în genere mersul proceselor psihice.

Printre cei dintîi el are în vedere faptul că funcțiunile nervoase și psihice cunosc anumite evoluțiuni și involuțiuni legate de vîrstă. Alta e structura și funcțiunea nervoasă a copilului, alta a adultului sau bătrînului. Considerațiile de vîrstă trebuiesc avute în vedere în orice studiu psihologic sau fiziologic. Tot el insistă asupra variației funcționale în legătură cu sexul, notînd o serie de diferențe în legătură cu desfășurarea fenomenelor fiziologice din corpul femeii în comparație cu acela al bărbatului.

Tot el observă și influența climatului asupra fenomenelor psihologice. El devine astfel precursorul a ceea ce avea să se numească mai tîrziu, în psihologia burgheză, *geopsihologia*, fără, bineînțeles, toate excesele și greșelile acesteia. Influența materială a climatului și a ambianței geografice, fără a avea un rol preponderent, e clar că nu poate fi ignorată. Cabanis menționează determinismul așezărilor la o anumită altitudine — munte sau mare — determinismul psihologic al ambianței meteorologice, grad de umiditate, temperatură etc.

În fine trebuie menționate și ideile sale asupra temperamentului individual. Plecînd de la concepția și clasificările lui Galien și Hippocrates, arată că organismul omenesc nu reacționează la toți indivizii la fel, că structura nervoasă este variată de la un om la altul, că la oameni există diferite constituții, diferite



tipuri de organizație nervoasă. El a făcut posibilă apariția unei școli desigur plină de erori, de fapt și de interpretare: frenologia lui Gall, dar nu e însă mai puțin adevărat că ideile lui Pavlov asupra tipurilor nervoase au fost întrezărite în mod elementar de Cabanis.

După cum se poate vedea, datorăm lui Cabanis o serie de idei moderne, care au ajutat la fundarea unei psihologii materialiste: introducerea metodei anatomice și fiziologice, a metodei psiho-patologice, considerații juste asupra temperamentelor, vârstei sau climatelor. Toate acestea fac dintr-însul unul din fondatorii psihologiei științifice, a celor ce caută să apropie această disciplină de științele naturale. Aportul său la constituirea psihologiei materialiste e astfel considerabil.

Nu putem trece cu vederea nici contribuțiile în același sens a unui învățat francez de origine elvețiană, Charles Bonnet, naturalist zoolog. Cartea sa *Essai analytique des fonctions de l'âme* conține considerații remarcabile cu privire la punctul de vedere fiziologic în psihologie. El aplică principiile zoologice la om. În ce privește psihologia propriu-zisă, Ch. Bonnet critică concepția exclusiv senzualistă a lui Condillac. E drept că elementul rudimentar, cel mai simplu al vieții psihice, este senzația. Dar aceasta presupune un aspect pasiv al funcțiunii psihice. Condillac prezintă „sufletul“ ca o pastă moale, în care se înscriu, fără nici o reacție, senzațiile. Bonnet remarcă însă că această înscriere provoacă la rîndul ei reacții. După Condillac, „sufletul“ e explicat ca ceva numai pasiv, ceea ce Bonnet dezaprobă, căci psihologia omenească este și activă, reacționînd prin reflexe.

Problema reflexelor fusese deja tratată de Descartes. Dar la Bonnet găsește o înțelegere încă mai adîncită. Concomitent cu senzațiile trebuie să constatăm și un proces elementar, anume o reacție. Ch. Bonnet ne spune că după ce impresiile se produc, ele nu rămîn cu o valoare egală de interes pentru psihicul nostru. Reacționăm prin mișcări, în funcție de atenție, la

excitațiile exterioare, mișcări anume selectate. Dacă „sufletul“ ar avea numai o funcție pasivă, cum voia Condillac, el n-ar alege, senzațiile n-ar fi selectate. Dar noi observăm, din contra, că selecția aceasta e riguroasă și că întreaga noastră personalitate intervine activ în această alegere. Iar voința propriu-zisă, ce înseamnă ea oare alt decît acțiune, alegere? Ea intervine și, prin optarea pe care o provoacă, tulbură aspectul pasivist al funcțiilor psihice. Bonnet e primul care pledează pentru aspectul activ al mecanismului psihic. El a avut influență și asupra unor psihologi idealști ca Maine de Biran, dar tot el a servit și la întărirea unei concepții *reflectorii* a psihicului.

La aceste contribuții aduse de psihologii francezi materialști din secolul al XVIII-lea trebuie să alăturăm și ideile despre mecanismul psihic al unor filozofi materialști din același secol ca Helvetius și Diderot.

Helvetius a rămas celebru prin teoria sa asupra educației, care se sprijină pe o bogată argumentare psihologică. Aceste discuții sînt cuprinse în volumul *De l'esprit (Despre suflet)* și în lucrarea *De l'homme (Despre om)*, publicată postum.

Concepția lui se bazează pe importanța și influența decisivă a mediului natural și istorico-social. După cum se știe, orice gîndire reacționară face apel la noțiunea de ereditate, încercînd să arate că factorii în-născuți sînt predominanți în caracterul omului. E firesc ca clasa dominantă să susție elementul conservator din natura umană. Ea are nevoie să dovedească selecția elitelor și imposibilitatea educației, adică a ridicării spirituale a maselor. Dimpotrivă, teoriile progresiste insistă asupra importanței mediului și a posibilității educației.

Helvetius, ca și Condillac sau Locke, reflectînd întreaga atmosferă empiristă a secolului, pleacă de la postulatul admis că întreaga viață sufletească se reduce la senzație. El crede chiar că toți oamenii simt la fel, că au același grad de sensibilitate. Premisă greșită, deoarece acuitatea senzorială cunoaște o gamă

foarte variată, de la ascuțimea cea mai fină pînă la daltonism; dar aceasta nu importă aici. Așadar, urmînd raționamentul lui Helvetius, dacă oamenii se nasc egali în fața procesului senzorial, ce-i deosebește atunci între ei? Helvetius răspunde îndată: *atenția și mobilul ei: interesul*<sup>1</sup>. În consecință, ceea ce constituie o deosebire între oameni nu sînt diferențele de sensibilitate, ci orientarea acesteia. Atenția — după el — este atrasă sau respinsă, după cum credeau filozofii secolului al XVIII-lea, de plăcere sau durere. Motivul atenției e așadar pasiunea. Pasiunea pentru obiective fizice, pentru nevoi corporale, pentru nevoi sociale și așa mai departe. În același timp fiecare pasiune, fiecare valoare afectivă a unui interes care mobilizează atenția într-o anumită direcție variază de la societate la societate, de la secol la secol. Nu în toate societățile, nu în toate veacurile există același mod de evaluare a intereselor. Pasiunile sînt provocate deci, în mod divers, de mediul social. *Interesul general* — scrie Helvetius — *interesul acordat de societate este acela care hotărăște ce pasiune interesează pe om într-un moment dat. Dacă mediul social nu selectează o anumită pasiune, ea este uitată. Dispare din obiectivele care mină atenția într-o parte sau alta, și pasiunea trece neobservată. Deci e de ajuns ca cineva să coincidă cu interesul general pentru ca să fie selectat de mediu. Lipsa de potrivire cu mediul, oricare ar fi valoarea personală, va face ca personalitatea, fie chiar genială, să nu fie promovată.*<sup>2</sup> Ideea aceasta, adîncită de K. Marx și apoi de Plehanov, a avut așadar ca precursor pe Helvetius.

Prin interes general Helvetius înțelege mediul social și istoric. *Dacă acesta creează pasiuni și le orientează într-un anumit sens, atunci este ușor să le dirijăm pe calea educației. Nu avem decît să aplicăm un sistem educativ favorabil unor anumite tendințe pentru a provoca o anumită orientare a oamenilor. Dacă educația se îndreaptă într-o direcție, toți oamenii vor*

---

<sup>1</sup> Vezi Helvetius: *De l'esprit*, cap. XVI.

<sup>2</sup> Idem cap., XVII.

*fi aceiași, vor avea o comportare identică. Nu se pot diferenția decât dacă li se schimbă educația. Deci baza acestei educații nu este moștenirea, tendințele primare, inconștiente, ci achizițiile pe care le învață de la societate. Mediul istorico-social determină deci întregul proces psihic și educația poate face ce vrea din om.*<sup>1</sup>

Vom vedea cum Diderot va reacționa contra acestei simplificări excesive în critica pe care i-o aduce lui Helvetius. Nu e mai puțin meritul acestuia de a fi introdus cel dintâi în psihologie, prin tema sa a omnipotenței educației, rolul important pe care-l joacă determinismul istorico-social.

Diderot, după părerea lui Karl Marx cel mai mare prozator francez din secolul al XVIII-lea, a adus, fără a fi psiholog, o serie de contribuții extrem de importante la constituirea ca știință a psihologiei. În primul rând prin discuția sa cu Helvetius asupra valorii educației, în al doilea rând prin poziția sa ferm materialistă în gnoseologie, iar în al treilea rând prin indicarea unei baze fiziologice în mecanismul actelor psihice.

Denunțând exclusivismul lui Helvetius în ce privește importanța educației și negarea oricărei influențe a factorului înăscut, Diderot caută să facă o sinteză care să țină seamă de ambele elemente. Materialist convins, el atrage atenția asupra structurii fiziologice a omului. Organismul cu toate procesele sale joacă un rol determinant în comportare. Ceea ce nu înseamnă că Diderot e un precursor al mendelo-morganismului și că, după el, nu contează decât factorul moștenit. Critica lui de completare trebuie înțeleasă în sensul că oamenii se nasc deosebiți, cu o anumită structură fiziologică specifică, dar că opera educației poate prea bine transforma acest teren, acest temperament înăscut. Diderot, deși apără drepturile naturii, ajunge la o serie de concluzii în sensul lui Helvetius, dar arată că formularea acestora nu e cea mai fericită. „Nu se poate susține influența ex-

---

<sup>1</sup> vezi Helvetius : *De l'homme*, lecția I și II.

*clusivă a educației* — scrie Diderot — *deoarece oameni care au primit exact aceeași educație, de pildă într-un colegiu de iezuiți, nu sînt toți la fel.*"<sup>1</sup> Educația nu poate egaliza, ci numai transforma temperamentele. Altfel ar însemna să negăm însuși conceptul de individualitate. Diderot mai atrage atenția și că din punct de vedere pedagogic și politic această idee e periculoasă, fiindcă atunci clasa dominantă ar intensifica aplicarea ei în practică și despotismul s-ar sili să uniformizeze pe oameni, fasonîndu-i în sensul servil care îi convine. Dar societatea are nevoie de elemente originale și revoluționare. Copilul se naște cu o serie de dispoziții, de tendințe, de înclinări care au importanța lor atunci cînd li se aplică procesul educației. Omul nu e o „tabula rasa“, cum credea Condillac.

Dialogul critic dintre Diderot și Helvetius are sensul unor discuții interne, înăuntrul taberei materialiştilor, fiecare privind parțial un anumit aspect, concluzia finală fiind tendința de a stabili raporturile reale dintre natură cu societatea. Acest lucru se va realiza mai tîrziu, sinteza va fi făcută de K. Marx către jumătatea veacului următor.

Diderot rămîne preocupat de substratul fiziologic. Opera sa *Elemente de fiziologie*, unde nu numai că se aduc multe cunoștințe (în limita posibilităților epocii) de anatomie și fiziologie, dar se încearcă și o explicare fiziologică a psihicului.

Importantă în această contribuție a lui Diderot este afirmarea unui punct de vedere evoluționist, aproape darwinist și apoi relevarea însemnătății pentru psiholog a unei serii de fenomene psihice privite în legătură cu substratul lor fiziologic. Lumea animală e concepută în bună măsură filogenetic<sup>2</sup>. Filiația speciilor se studiază folosind drept criteriu de clasificare conservarea în urma unei lupte. Ceea ce a rămas ca bun și caracteristic în animal este selectat prin efort

---

<sup>1</sup> Diderot: *Combaterea lui Helvetius*, în *Materialiștii francezi din veacul al XVIII-lea*, p. 175.

<sup>2</sup> Diderot: *Eléments de physiologie*, în *Materialiștii francezi ai veacului al XVIII-lea*, p. 188 și urm.

și ciocnire. „*Le monde est la raison du fort*“, scrie Diderot înaintea lui Darwin. Dar el e un precursor nu numai al lui Darwin, ci și al lui Lamarck. De la dînsul ne-a rămas ideea adaptării la mediu și principiul că funcția creează organul. El adaugă apoi că, dacă funcția creează organe, organul format creează și el o nouă funcție. Analizînd seria animalelor, el ajunge pînă la om, făcînd o seamă de considerații asupra fiziologiei și psihologiei umane, aceasta din urmă înțeleasă în legătură cu prima. Diderot voiește să trateze omul real, nu omul perfect, formal, rațional și artificial al autorilor din secolul al XVIII-lea. El neagă omul metafizic, etern și pretutindeni același, ferit de orice schimbare. Omul real e omul concret, pe care-l întîlnești în fiecare zi în viață. Acest om funcționează după legile fiziologiei, cu diversele aparate și sisteme fizice, dar în special cu sistemul nervos și glandular.

Sistemul nervos este, după el, cheresteaua pe care se exercită funcțiunea sensibilității prin nervii periferici și prin transmisiunea lor la creier. Spre deosebire de alți fiziologi, Diderot nu cade în greșeala empirismului, după care senzația e singura realitate. Senzația — asigură el exprimîndu-se în termeni foarte moderni — este totodată operație periferică și centrală. Ea se realizează cu ajutorul nervilor senzitivi, dar nervii senzitivi nu pot lucra fără o intervenție a creierului. „*Trebuie să avem un creier — scrie el — pentru a gîndi obiectele, după cum e necesar să avem un ochi pentru a vedea.*“<sup>1</sup> Deci organul gîndirii, care este central, e creierul. Dar el e în același timp și organul sensibilității, „analizatorul“ principal, cum am spune azi. Obiectele acționează asupra simțurilor: senzația are o anumită durată și grad de excitabilitate. Simțurile nu pot acționa singure, fără concursul creierului. Nici o senzație nu e simplă: ea este un mănunchi. Din acest mănunchi, prin acțiunea de selectare a creierului, se naște gîndirea. Creierul, la rîndul său, lucrează asupra mușchilor și astfel apare miș-

---

<sup>1</sup> Cf. Diderot, op. cit.

care. Diderot arată că analiza lui Condillac era simplistă : se baza numai pe senzație. În fond, just este să vorbim de percepție, nu de senzație. *Cîmpul ochiului — adaugă el — dacă îmbrățișează o anumită parte a unui copac, nu va putea să perceapă arborele întreg decît dacă senzația e completată cu alte senzații. Mai mult decît atît, pe lângă aceste alte senzații formînd între ele un mănunchi, ea mai trebuie întregită și prin reprezentări anterioare dintr-o experiență memorială. Deci, ca să avem percepția valabilă a copacului, e nevoie și de memorie și de imaginație, ba chiar și judecată*<sup>1</sup>. O percepție este deci o operație foarte complexă care presupune o organizare a senzațiilor în creier ; ea este o imagine în care totul se coordonează într-un anumit fel. Activitatea cerebrală are aci un rol esențial, anume de a face legătura între senzații, de a completa lipsurile din acestea (hiatusurile memoriale), de a completa imaginea arborelui.

Nu este de ajuns să lucrăm cu senzații și percepții. Acestea se amplifică în procese mult mai complicate. Transformarea lor se datorește unor procese de obișnuință, unor mișcări automate sau reflexe care ne ajută să reglăm conduita noastră în așa fel, încît să satisfacem o anumită trebuință, trebuință determinată de plăcere sau durere. Acestea însă nu sînt procese periferice, ci centrale. Factorul afectiv — după Diderot — își are sediul în creier.

Imaginația e facultatea de a trăi fenomenele trecute. Ea se bazează pe memorie, dar și pe percepție. Stările de plăcere sau durere pot influența și, eventual, falsifica percepțiile. Întrebuințăm o serie întreagă de sofisme în favoarea sau defavoarea plăcerii sau durerii. Acestea dau naștere la iluzii, adică la percepții false, care merg pe linia căutării plăcerii și evitării durerii.

Pasiunile se manifestă printr-o serie de mișcări, cu excepția marilor pasiuni care sînt, adesea, mute. Gîndul, în acest caz, e paralizat, ca și acțiunea. Poți oare gîndi, de pildă, cînd îți vezi copilul în pericol de

<sup>1</sup> Cf. Diderot, op. cit.

moarte? Sau cînd admiri o operă de artă? Și gîndul și expresia lui sînt atunci absente, iar omul nu se poate exprima.

Procese psihice — continuă Diderot — se însoțesc de obicei de manifestări active. Este ceea ce s-a numit influența sufletului asupra corpului. Voința de transmisiune a mișcării nu e o urmare a gîndirii, ci se datorește acțiunii mînunchiurilor nervoase asupra capetelor lor. Un proces nervos central poate să aibă un efect puternic asupra unui proces periferic. De pildă s-au văzut paralitici care au început să fugă, pe neașteptate, din pricina fricii.

În toate aceste considerații se găsesc intuiții și păreri juste și avea să treacă un secol pînă ce ele să fie introduse oficial în gîndirea psihologică. Diderot a întrezărit, ca un adevărat precursor, cu un deosebit simț critic, multe din concluziile psihologiei științifice de azi.

Aceeași poziție materialistă justă o ocupă și în ce privește psihologia cunoașterii. Aceasta nu poate să se sprijine numai pe senzații. În *Lettres sur les aveugles* el pleacă de la un fapt de la care pornise și Condillac și anume de la operația pe care într-un sat, Guisot, un oftalmolog celebru, Réaumur, o făcuse asupra unui orb din naștere care, la o vîrstă înaintată, a început să vadă. El trage concluzia că, dacă omul acesta, fiind lipsit de senzația cea mai importantă, văzul, are totuși intactă operația gîndirii, înseamnă că judecata nu se sprijină numai pe senzații. Dacă teoria lui Condillac ar fi adevărată, orbul ar trebui să fie un om redus ca inteligență, un prost, ceea ce nu era cazul. În fond, după Diderot cunoașterea are mai multe trepte: cea senzorială mai întii, apoi cea rațională, în fine ceea ce filozoful francez numește experiența, adică experiența fie de laborator, fie cea din viața practică. El ne spune că atîta vreme cît noi n-am verificat în viață concepțiile noastre, acestea nu sînt decît păreri personale. Nu devin gîndire propriu-zisă decît o dată controlate experimental.

Asupra valorii cunoașterii, el se ridică contra idealismului lui Berkeley, după care noi nu cunoaștem



decît propriile noastre senzații. Dar strania idee a lui Berkeley că lumea încetează cînd noi n-o mai percepem, cu alte cuvinte că realitatea obiectivă nu există în afară de noi, ci e creată de noi prin percepțiile noastre, această idee ar fi, după cunoscuta comparație a lui Diderot, ca un pian nebun, care ar cînta fără ca cineva să-i fi atins clapele. Dar de aceste vederi filozofice ne-am ocupat în altă parte a prezentei lucrări.

În concluzie, psihologia franceză a secolului al XVIII-lea formează un important bagaj de cugetări și argumente în favoarea unei psihologii materialiste, care, cu rare abateri, va forma baza stabilă pe care se vor clădi cercetările ulterioare.

★

În adevăr, în decursul veacului al XIX-lea psihologia franceză va purta mereu pecetea postulatelor materialiste de la care plecase cu un secol mai înainte. Cercetările se vor dezvolta pe trei căi mai importante: aceea a coincidenței psihologiei cu fiziologia, aceea a strînsei legături între psihologie și psihiatrie, în fine, aceea a rolului important acordat factorului social în procesul psihic. În timp ce psihologia engleză, rămînînd legată de filozofie, va urma drumul unei concepții mecanice asociaționiste, de la Hartley, Priestley și Hume pînă la Bain și Stuart Mill, făcînd din viața psihică o sumă, un mozaic de stări aglutinate, de la simplu la complex. Tot astfel psihologia germană din a doua jumătate a secolului trecut, deși plecînd de la metoda experimentală de laborator, va interpreta faptele obținute prin prisma unei metafizici și gnoseologiei idealiste, așa cum au făcut fiziologul Johannes Müller (adept al filozofiei lui Kant și Herbart), Fehner (adept al filozofiei hegeliene) sau Wundt (ajungînd la concluzii total idealiste în teoria cunoașterii). Psihologia franceză se va menține într-un strîns contact cu anatomo-fiziologia, cu psihiatria și neurologia. Majoritatea descoperirilor obținute în cîmpul psihologiei franceze provin din psiho-patologie: disocierea personalității, degenerarea memoriei, rolul automatismului inconștient, originea afaziei etc., etc.

De la această linie consecventă se abat câteodată, ca rare excepții, psihologi care merg pe linia introspecționismului sau pe aceea a „depășirii“ fenomenelor fiziologice. Printre aceștia, psihologia idealistă numără în primul rând pe Maine de Biran. Se știe că „psihologia“ acestuia preconizează conceptul de efort, de voință, care n-ar fi altceva decât victoria unei forțe spirituale asupra inerției vegetative și animalice. Voluntarismul lui Maine de Biran e adesea opus intelectualismului scientist al majorității cercetătorilor francezi în domeniul psihologiei. Nu trebuie însă uitat că nici chiar Maine de Biran nu e un spiritualist pur. El face parte din acea școală numită „ideologică“, împreună cu Cabanis și Destut de Tracy, care continuă în secolul al XIX-lea tradiția materialistă a lui Condillac și La Mettrie. El e influențat de clasificarea sistemului nervos a fiziologului Bichat (sistemul cortical și cel autonom, neuro-vegetativ) și pleacă de la noțiunea de obișnuință, de deprindere care fusese premisa filozofică a aceluși fiziolog Bichat. E adevărat că concluziile ultime ale speculațiilor psihologice ale lui Maine de Biran duc către spiritualism și idealism. Dar influența sa în decursul secolului e foarte redusă. Abia în zilele noastre câțiva filozofi spiritualiști, în căutare de precursori ai concepției voluntariste, l-au dezgropat și actualizat.

Linia masivă merge mai întâi pe calea fiziologică. Bichat, cu toate greșelile sale, aduce o explicație a „sufletescului“ prin studiul faptelor fiziologice. Marele maestru al metodei fiziologice, Claude Bernard, apare către mijlocul secolului și după el orice psiholog care ține la titlul de om de știință va urma sfaturile acestui strălucit cercetător, adesea inspirator al lui Secenov și I. P. Pavlov. Încă de la începutul secolului, cercetările anatomo-fiziologice ale lui Flourens, în special lucrarea sa *Recherches expérimentales sur les propriétés et fonctions du système nerveux*, devin centrul de orientare al psihologilor. Influența lui e covârșitoare asupra tuturor psihologilor ce vor să facă din psihologie o știință naturală.

Dar tendința materialistă în noua știință în formație provine mai ales din legăturile psihologiei cu medicina, mai ales cu știința bolilor mintale și cu neurologia. Utilizarea metodei psiho-patologice dă oarecum, în decursul secolului al XIX-lea și apoi la începutul secolului al XX-lea, stilul particular al investigațiilor psihologice franceze. Ea apare ca preocuparea experimentală cea mai fecundă. În special în a doua jumătate a veacului trecut, operele marilor psihiatri francezi ca Esquirol<sup>1</sup>, Charcot<sup>2</sup>, Baillarger<sup>3</sup>, Seglas<sup>4</sup> oferă un amplu material științific, experimental pentru studiile de psihologie. Metoda psiho-patologică devine metoda cea mai căutată, cea mai exploatată în știința franceză. La începutul secolului nostru cercetările lui P. Marie, Babinski, Ribot, Dumas completează sau răstoarnă o serie de ipoteze asupra mecanismului nervos și psihic. Se ajunge la unii autori la concluzia identității funciare între normal și patologic. „Metoda patologică — scrie Ribot — ține în același timp de observație și de experimentare. Boala, în adevăr, ține în același timp de observație și de experimentare. Boala, în adevăr, e o experimentare de ordinul cel mai subtil, instituită de natura însăși în împrejurările bine determinate și cu procedee de care arta omenească nu dispune. Ea atinge ceea ce e inaccesibil. De altfel, dacă boala n-ar organiza mecanismul spiritului făcându-ne să înțelegem astfel funcțiunea sa normală, cine ar îndrăzni să riște experiențe pe care orice morală le respinge?”<sup>5</sup> Metoda psiho-patologică oferă tipul cel mai complet al regulii metodologice numit în logică „variație concomitentă”. În adevăr, fenomenul morbid nu e decît o speță aberantă a fenomenului normal, fie o exagerare, fie o insuficiență, fie o deviație sau, spuse cu alte cu-

---

<sup>1</sup> Esquirol : *Des maladies mentales*, 2 vol., Paris, 1838.

<sup>2</sup> Charcot : *Leçons sur les maladies du système nerveux*, 1887.

<sup>3</sup> Baillarger ; *Mémoires sur les hallucinations*, 1846 ; *Recherches sur les maladies mentales*, 2 ed., 1890.

<sup>4</sup> Seglas : *Leçons cliniques sur les maladies mentales*, Paris, 1890.

<sup>5</sup> Th. Ribot : *De la méthode dans les sciences*, p. 252.

vinte, fenomene în hiper, în hipo și în para. Afară de aceasta, mulți din psihologii francezi pleacă de la constatarea lui Claude Bernard pe care ei o găsesc perfect justificată: „Ceea ce se numește stare normală e o pură concepție a minții noastre, o formă tipică ideală, complet degajată de miile de divergențe între care plutește mereu organismul în mijlocul funcțiunilor sale alternante și intermitente”.<sup>1</sup>

Pe această concepție se bazează primele opere de cercetare materialistă în psihologia franceză, în special acelea ale lui H. Taine și Th. Ribot între 1860 și 1900.

În lucrarea sa *De l'intelligence*, criticul și filozoful francez H. Taine, deși influențat și de asociaționismul englez pe care îl exprimă în faimoasa lui expresie: „psihicul nu e decât „un polipier de imagini”, utilizează din belșug fapte fiziologice, mai ales observații și ipoteze psiho-patologice. El extrage din abundentul material psihiatric și neurologic tot felul de explicații în ajutorul teoriilor sale.

Cu mai multă metodă științifică, cu mai mult simț critic și cu o mai riguroasă verificare, Th. Ribot se specializează în utilizarea largă a metodei patologice mentale în psihologie. În afară de contribuțiile sale fondate pe observația directă (metoda de laborator nu era încă practică în Franța) relativ la cea mai mare parte din procesele mentale, el a stabilit o serie de legi asupra dezorganizării morbide a faptelor psihice. De la el a rămas faimoasa lege a degenerării memoriei (în amnezii dispar mai întâi amintirile recente și apoi cele vechi); el a descris magistral bolile voinței, maladiile de multiplicare și disociere a personalității, bolile atenției etc. De la Th. Ribot încoace psihologia franceză se specializează din ce în ce mai mult pe linia cercetărilor comparative între normal și anormal. Către sfârșitul secolului trecut începe și metoda experimentală de laborator să fie adoptată de câțiva oameni de știință francezi. Studiile lui A. Binet asupra măsurării inteligenței la copii deviază însă pe linia unei testologii mecanice, lipsite de sulețe ca-

---

<sup>1</sup> Th. Ribot: *Psychologie des sentiments*, p. 63.

litativă. Cunoscutul său tablou de niveluri de inteligență după vîrstă, alcătuit împreună cu Simon și completat\* în Germania de Bobertag, a fost adoptat în America și utilizat politic pentru a justifica tendențios diferențele de clasă socială. Totuși A. Binet a utilizat și metoda patologică în cartea sa despre *Les altérations de la personnalité*, cît și metoda observației și a anchetelor în studii de psihologie estetică și pedagogică. Despre continuatorul său H. Piéron vom vorbi mai jos.

Alături de metoda fiziologică și de cea patologică, psihologia franceză a inaugurat cercetări interesante asupra influenței sociale în funcțiunile psihice. Ea a ignorat însă în această privință principiile profunde ale marxismului, neutilizînd considerațiile științifice ale lui K. Marx și Fr. Engels din prefața *Contribuțiilor la critica economiei politice*. Acolo se găsește premisa fundamentală asupra concepției sociale a mecanismului psihic. E celebra constatare după care „*nu conștiința oamenilor le determină existența, ci, dimpotrivă, existența lor socială le determină conștiința*“. În toate operele lui Marx și Engels se concretizează acest punct de vedere. Orientată după concepția sociologică idealistă a școlii lui Emile Durkheim, care explică evoluția istorică a societăților prin influența ideilor și rezervă factorului economic o prezență redusă alături de factorii morali, juridici, politici etc., psihologia franceză, din această concepție, n-a reținut decît o idee în sine justă : omul nu e un individ izolat, un Robinson pe insulă ; conștiința sa se plămădește totdeauna într-un mediu colectiv. Dar și această concepție a fost greșit explicată, în afara perspectivelor materialismului istoric.

★

Psihologia franceză de astăzi, cu abateri parțiale, se prezintă în linii generale, ca urmînd linia tradiției materialiste, inaugurată încă în secolul al XVIII-lea. Monismul materialist, psihicul și conștiința, expresii ale evoluției sistemului nervos, aceste idei sînt

oarecum implicate în cea mai mare parte a studiilor, cercetărilor și sistemelor generale de psihologie. Discutabile sînt doar frontierele unde încetează explicația pur fiziologică și de unde începe cea psihologică, precum și raporturile reciproce între cele două discipline, cîmpul propriu și domeniul autonom al fiecăreia din ele<sup>1</sup>. Evident că în această privință concepția spiritualistă bergsoniană a avut efectul și influența ei. De asemenea, înrîuriri existențialiste, fenomenologice se mai fac simțite la unii filozofi care se ocupă indirect, ca diletanți, și de știința psihicului. La psihologii propriu-ziși astfel de tendințe sînt rare. În ultimul timp putem cita puține nume<sup>2</sup>. Marea majoritate a psihologilor consacrați exclusiv acestei științe au acceptat „desfilozofarea“ psihologiei și își exercită cercetările în laboratoare, spitale, creșe ori școli. Despre o concepție idealistă ori spiritualistă declarată, la acești oameni de știință, nu poate fi vorba decît excepțional.

În același timp metodele întrebuintate, fără a elimina cu totul introspecția (aceasta ea însăși din ce în ce mai controlată), se orientează pe un teren obiectiv. Cele mai multe cercetări merg pe linia tradiției specific franceze a metodei patologiei mentale. Altele însă se îndreaptă către cercetările experimentale de laborator, utilizînd fie metode și investigații proprii, fie căzînd în mecanicismul testologic american, fie în cel psihometric german. Mulți dintre psihologi adoptă în linii generale psihologia de comportare, studiul obiectiv, exterior al conduitelor. Nici unul din psihologii mai importanți nu neagă fenomenul de conștiință ca în concepția simplistă întîlnită în behaviorismul american. Nici Pierre Janet, nici H. Piéron, nici P. Guillaume, nici H. Wallon, deși admit o psihologie obiectivă, practică, externă a comportărilor, totuși nu aderă la o „psihologie fără conștiință“. Mulți din cercetătorii mai importanți (Guillaume, Piéron, Wallon, fiziologul Gley) adîncesc și acordă importanța cuvenită marilor descoperiri în domeniul activității ner-

---

<sup>1</sup> cf. Guillaume : *Introduction à la psychologie*, 1946.

<sup>2</sup> Printre aceste concepții putem cita Maurice de Pradine : *Traité de psychologie*, 2 vol., Paris, 1946.

voase superioare ale lui I. P. Pavlov și ale școlii lui. În general, psihologia franceză, chiar cînd n-o declară explicit, recunoaște caracteristica activă a proceselor psihice, deci acceptă implicit concepția reflectorie practică inaugurată de Descartes și ilustrată de Secenov și Pavlov.

De asemenea, vechiul aspect abstract al omului „în sine“ ca obiect al psihologiei e părăsit pentru concepția unui om *concret*, determinat de un anumit moment istorico-social. Punctul de vedere marxist-leninist al *esenței sociale* a conștiinței și a celorlalte procese psihice e utilizat peste tot.

Contra acestor poziții juste s-a ridicat critica făcută de filozoful spiritualist H. Bergson care, fără să exercite vreo influență reală printre adevărații oameni de știință, a putut să aibă trecere doar la cîțiva filozofi. Această critică e cu atît mai perfidă, cu cît utilizează cîteva premise fondate, din care însă se trag concluzii forțate și nelogice.<sup>1</sup>

H. Bergson admite și pledează pentru o concepție activistă. Omul e înainte de toate un „homo faber“. El e preocupat de practică, de cucerirea și utilizarea naturii. Din această atitudine biologică nu se trag însă consecințele logice firești. Bergson face, în același timp, o critică a introspecției, pe care o leagă de dificultățile de exprimare prin limbaj ale unei realități calitative a „sufletului“. Coborînd rolul conștiinței, el face, ca și psihologii americani și englezi (vezi Mac Dougal), o apologie a naturii animale din om, preamărînd instinctul și intuiția. Realitatea psihologică n-ar putea fi prinsă în aspectul ei de durată calitativă decît prin intuiție, ceea ce echivalează cu o reîntoarcere la mistică. Făcînd critica științei, care nu poate prinde decît aspectul cantitativ, matematic al realității, el preconizează o metodă de cunoaștere prin instinct și intuiție, ajungînd astfel tocmai la ruina punctului de vedere științific. Influența lui Bergson însă asupra oamenilor de știință exactă a fost, din fericire, destul de redusă.

---

<sup>1</sup> cf. G. Politzer : *Le bergsonisme, une mystification scientifique* și *La crise de la psychologie contemporaine*, Paris, 1946.

Să urmărim acum concepțiile și metodele celor mai importanți din psihologii științifici francezi, a căror învățătură are azi curs în această știință.

Pierre Janet, cel mai vechi din psihologii francezi contemporani (mort în 1946), a debutat prin cercetări de psiho-patologie, cu o teză despre *L'automatisme psychologique*. El a publicat, practicînd metoda observației în spitalul *Salpêtrière*, o serie întregă de lucrări de psihiatrie despre obsesii, despre nevroze, isterie, despre medicațiile psihologice etc. etc. Către sfîrșitul carierei sale, el și-a formulat într-o serie de cursuri concepția sa de ansamblu. El pleacă de la ideea că „*psihologia e studiul omului în raport cu universul și în raport cu ceilalți oameni*“, adică o concepție în același timp biologică și socială. În consecință, el ajunge la o concepție obiectivă, cercetînd acțiunile de adaptare și alte diferite comportamente, toate văzute exterior, pe dinafară. Prin aceasta el adoptă o concepție reflectorie, considerînd toate faptele psihice ca acțiuni și reacțiuni (în manualele clasice se considera de o parte acțiunile, și de alta celelalte fenomene psihice ca: conștiința, sentimentul, imaginația etc.). El crede că toate procesele psihice sînt acțiuni, fie de adaptare fie de prefacere a mediului exterior. Aceasta nu înseamnă că acceptă concluziile behavioriștilor. Pe acestea el nu le vede utile decît în zoopsihologie. „*Psihologia comportamentului devine insuficientă cînd e vorba de studiul omului. Ea studiază fenomenele elementare: reflexele și instinctele, dar suprimă studiul fenomenelor mai complexe: conștiința, sentimentele, gîndirea, ideile*“.<sup>1</sup> Prin urmare psihologia behavioristă e tocmai denunțată că neagă procesul conștiinței. El arată, ca și I. P. Pavlov, rolul fundamental al limbajului, caracteristic exclusiv omului. El arată cum limbajul transformă formele primitive psihice în forme evoluate. În același timp, conține viața psihică într-o continuă dezvoltare; o pre-

<sup>1</sup> P. Janet: *La psychologie de la conduite* și H. Wallon: *La vie mentale*, t. VIII, în *Enciclopedia franceză*, 8,08—11; vezi și Pierre Janet: *L'intelligence avant le langage*, Paris, 1936, *Les débuts de l'intelligence*, Paris, 1935.



zintă genetic, începînd cu funcțiunile inferioare și evoluînd, ca și organismul însuși, către forme superioare. Urmează de aici o anumită ierarhie filogenetică a tendințelor, începînd cu procesele elementare, reflexele simple (necondiționate), cu actele perceptive, cu conduitele sociale rudimentare și trecînd apoi cu ajutorul limbajului la conduite intelectuale simple, credința și apoi conduite superioare: raționale, experimentale, artistice.

În ultima parte a vieții sale, Pierre Janet a introdus în psihologie și noțiunea vagă, neprecisă de *tensiune*, înțelegînd prin aceasta gradul de încordare, de mobilizare, de realizare a tendințelor.

Se găsesc astfel în psihologia lui Pierre Janet o serie de puncte de vedere juste, științifice: depășirea behaviorismului prin atenția dată conștiinței și conduitelor superioare, îndeosebi muncii, importanța acordată limbajului considerat ca frontieră între conduitele elementare și cele superioare, metoda observației și experienței clinice. Opera sa, plină de o serie de sugestii interesante, se prezintă însă sub un aspect adeseori eseistic, proba experimentală nefiind totdeauna aplicată. Multe din concepțiile sale rămîn simple ipoteze, deoarece nu sînt verificate riguros printr-o experimentare de laborator. Observația nu e continuată de procedee științifice stringente. Afară de aceasta, Pierre Janet își susține părerile pe o realitate psihică autonomă, nesprijinită de fiziologie, fără corelație cu aceasta, ceea ce conferă operei sale dese căderi în idealism.

Psihologia experimentală, de laborator, dezvoltată mai ales în Germania de Wundt și elevii săi și importată apoi în Statele Unite, unde a ajuns la cele mai absurde excese sub forma testologiei, a avut în Franța ca primi reprezentanți pe A. Binet și pe românul N. Vaschide. Urmașul acestora a fost prof. H. Piéron. Adept al monismului materialist, adîncind în mod deosebit domeniul psihologiei fiziologice în operele sale *Le cerveau et la pensée*, *Evolution de la mémoire*, *La sensation, guide de vie*, preocupat să integreze viața psihică a omului într-o semnificație biologică, consi-

derînd mecanismul cunoașterii ca o lărgire filogenetică a reflectării realității exterioare prin dezvoltarea treptată a organelor și funcțiilor<sup>1</sup>, el a fost totuși cîștigat, deși cu mai mult spirit critic, la psihologia experimentală de tip american, întrebunțînd metoda testelor. Utilizînd cu folos și aparatele, evitînd pe cît posibil mecanicismul propriu acestei metode, evitînd utilizarea testelor în slujba ideologiei de clasă cum au făcut americanii<sup>2</sup>, H. Piéron a neglijat metoda patologică din tradiția clasică franceză. Ca organizator și erudit, H. Piéron scoate în fiecare an utila culegere *Année psychologique* în care analizează critic toate operele apărute în fiecare an. H. Piéron, lucrînd pe un teren materialist, e un eclectic al tuturor metodelor zise în occident științifice. La fel procedează și profesorul de la Sorbona P. Guillaume, autorul unei prețioase lucrări, cea *Formation des habitudes* în care contribuția pavloviană e foarte utilizată; autor, de asemenea, al unei lucrări critice asupra *Psihologiei formei* (a Gestaltistilor germani), autor al unor studii de psihologie animală — *Psychologie des singes* — și a unui util *Manuel de psychologie*. Atitudinea lui P. Guillaume, fundată pe psihologia animală, pe fiziologie, pe metoda patologică, pe aparatură de laborator, se menține — cu cîteva abateri — pe un teren științific<sup>3</sup>.

Încercînd o răsturnare revoluționară a tuturor concepțiilor „clasice“ din psihologie, G. Politzer, un tînăr și dotat filozof, executat mișelește în 1942 de cotropitorii hitleriști pentru activitatea sa patriotică clandestină, ne-a lăsat o prețioasă și originală contribuție la noua orientare a psihologiei, din nenorocire nedezvoltată din pricina morții sale premature<sup>4</sup>.

G. Politzer constată că toate criticile abundente care învederează azi criza psihologiei sînt critici formale, de proceduri ori de metode. Conținutul cercetărilor

<sup>1</sup> cf. H. Piéron : *La psychologie zoologique*.

<sup>2</sup> cf. H. Piéron : *La psychologie expérimentale*.

<sup>3</sup> cf. P. Guillaume : *Introduction à la psychologie*, Paris, 1946 și *Manuel de psychologie*, Paris, 1947.

<sup>4</sup> George Politzer : *La crise de la psychologie, contemporaine*, publicată postum de J. Kanapa, Paris, 1947, Editions sociales.

rămâne însă neschimbat. Acest conținut pleacă tot de la o concepție abstractă a proceselor și facultăților psihice. În fața unui fenomen psihic, cercetătorii studiază structuri de percepții, de stări afective, de voință, adică entități abstracte, care nu pot lumina semnificația specifică a procesului. Nu spunem nimic când afirmăm că în cutare întâmplare omul a avut percepție, memorie, imaginație. Oamenii fac comerț, se însoară, călătoresc, adică realizează conduite speciale și concrete. Aceste comportări sînt de ordin concret. Politzer le numește în termeni generali „drame”, în sensul că persoana execută un rol, săvîrșește o acțiunea particulară, care trebuie înțeleasă în sine.

*„Dacă privim din acest punct de vedere, constatăm că există, alături de fapte ca respirația, digestia, secreția glandelor, alte fapte ca măritișul, crimele, exercitarea unei profesii, munca în sensul industrial al cuvîntului. Noi constatăm că există, într-un mod general, alături de planul natural, un plan pur uman... Ne simțim înconjurați de persoane, iar nu de structuri fizico-chimice. Numai datorită unui efort de abstracțiune pot vedea în prietenii mei o colecție de planșe de anatomie. Această viață umană constituie (pentru a întrebuiți un termen comod din care nu reținem decît semnificația scenică) o dramă... Această „dramă” ar trebui să fie materie de studiu pentru psihologi. „Experiența” de care ne vorbește psihologia e însă cu totul alta decît „experiența dramatică”. Experiența noastră dramatică este viața în sensul uman al cuvîntului; personajele sînt oameni, lucrînd într-un fel sau altul... Dimpotrivă, experiența pe care ne-o oferă psihologia e constituită din procese care n-au forma acțiunilor noastre cotidiene. Ni se spune în adevăr: reprezentările s-au asociat, tendințele s-au trezit, instinctele s-au dezlănțuit. În locul unor evenimente umane, găsim procese care se pretinde a fi fost culese dintr-o realitate „sui generis”: realitatea spiritului. În locul dramei umane, găsim o alta, jucată de personaje necunoscute și care nu ne seamănă: reprezentări, imagini, instincte. Ne este imposibil să ne regăsim în poveștile făcute de psihologie, fiindcă ele nu sînt dări*

*de seamă ale unor evenimente umane. M-am sculat azi-dimineață devreme, ca să fac o plimbare la pădure. Am întâlnit pe gardian, care mi-a spus: „Pădurea din Vincennes și-a schimbat mult înfățișarea în ultimii trei ani. În curînd va fi ca în centrul Parisului”. Toată lumea poate să se identifice cu această relatare. Dar relatările psihologiei nu sînt istoriile unor persoane, ci istoriile unor lucruri. O reprezentare s-a găsit ieri în contiguitate cu o altă reprezentare. Ea a revenit astăzi în conștiință și a adus cu ea o serie de reprezentări. Nimeni nu se poate identifica cu scena care s-a jucat aici: termenii relatării n-au nici o semnificație umană”<sup>1</sup>.*

Psihologia trebuie să înceteze de a studia fenomene abstracte și să treacă direct la fapte umane, la ceea ce numește Politzer „drame”. Ea trebuie să revie la aspecte concrete, așa cum în practica vieții s-a utilizat întotdeauna o cunoaștere a oamenilor (ceea ce numesc germanii „Menschenkenntniss”), fără prejudecățile luate din morală. Altfel psihologia rămîne o „meta-psihologie”, care nu face decît să transpună realitatea vie în termeni abstracti și formalisti.

Critica făcută de Politzer e deosebit de interesantă. Ea insistă asupra unei concepții pe care învățătura marxist-leninistă o formulase mai demult. K. Marx a susținut mereu necesitatea studiului omului determinat istorico-social, a omului concret. Psihologia sovietică a reacționat totdeauna contra punctului de vedere exclusiv cantitativ, conceput mecanic, a fost pentru introducerea în psihologie a aprecierii calitative, cît și pentru studierea temeinică a omului concret, a omului dintr-un anumit moment istoric, dintr-o anumită societate și din anumite condiții și împrejurări speciale. Aspectul concret al conduitei umane nu trebuie înecat, înăbușit de mecanismul abstract al unor procese etern aceleași în timp, spațiu și condiție.

E drept că, pe de altă parte, nu există știință decît a generalului. Numai arta poate să ne dea o cunoaștere

---

<sup>1</sup> G. Politzer, op. cit., p. 36 și 42.

concretă a omului. Dar G. Politzer arată că e suficient doar să pornim de la analiza situației concrete, urmînd apoi ca generalizarea să se facă ulterior. Moartea prematură a ingeniosului gînditor a împiedicat lămuriri mai adincite asupra felului cum trebuie realizată o asemenea metodă psihologică. Critica n-a fost urmată de o elaborare amănunțită a aspectului pozitiv în felul în care îl înțelegea autorul<sup>1</sup>.

Opera psihologică franceză care încearcă azi să grupeze toate punctele principale ale unei concepții materialiste: reflectarea aproximativ exactă a realității exterioare prin mecanismul psihic, monismul materialist, psihologia concretă a momentului istorico-social, metoda obiectivă — e aceea a profesorului H. Wallon<sup>2</sup>. Profesor la Sorbona, apoi la Collège de France, director al Școlii de înalte studii, H. Wallon și-a consacrat viața întreagă științei, abordînd majoritatea problemelor psihologiei actuale, căutînd a îmbina spiritul marxist-leninist cu cele mai bune tradiții ale materialismului francez<sup>3</sup>.

H. Wallon respinge în primul rînd atitudinea idealistă în psihologie, ca de pildă aceea a cunoscutului profesor H. Delacroix, care crede că psihologia și logica reprezintă două fețe ale aceluiași obiectiv: gîndirea. Una (logica) prezintă gîndirea în aspectul ei extratemporal, cealaltă (psihologia) în aspectul său istoric. Dar factorul comun ar fi determinismul ideologic<sup>3</sup>. Altă concepție greșită ar fi aceea care caută să prezinte obiectul psihologiei sub o formă organicistă, sub aspectul unui misticism vitalist, subordonînd totul legilor biologiei. Obiectul psihologiei este în fond contactul cu realitatea exterioară pe care caută

---

<sup>1</sup> cf. V. Zavadeslaoa: *Comunistul francez G. Politzer despre criza psihologiei din Franța*, în *Voprosi filozofii* nr. 5, 1943.

<sup>2</sup> Opere principale: *L'enfant turbulent*, Paris, 1928; *La vie mentale*, tome XIII din *Encyclopédie française*, 1938; *Psychologie pathologique*, 1926; *Principes de psychologie appliquée*, 1938; *L'évolution psychologique de l'enfant*, 1947; *Les origines du caractère chez l'enfant*, 1934; *Les origines de la pensée chez l'enfant*, 2 vol., 1947.

<sup>3</sup> H. Wallon: *Marxisme et psychologie*, Paris, 1947.

<sup>3</sup> cf. H. Wallon: *Marxisme et psychologie*, Paris, 1947.

s-o oglindească. Contact cu lucrurile, cu obiectele și fenomenele naturii, dar, în același timp, contact cu oamenii<sup>1</sup>. Psihologia e o știință totodată biologică și socială. Socialul se aplică conștiinței pe calea activității nervoase. Nu există o altfel de influență a mediului uman decît aceea realizată pe calea fiziologiei nervoase. Psihologia, deopotrivă știință a naturii și a societății, împlinește ambele funcțiuni. Acest mecanism este supus acțiunii timpului. Psihologia trebuie să ție seamă ontogenetic de vârste și filogenetic de istorie. De aceea ea trebuie să evite a fi o știință a omului *în general*, ci să caute a studia omul *concret*, adîncind condițiile specifice în care el trăiește<sup>2</sup>. Psihologia ca știință totodată socială și biologică e văzută de H. Wallon în același fel în care ea apare în concluziile psihologilor sovietici, de pildă în *Voprosi filozofii* nr. 8, unde se caută a se evita abaterile de dreapta în biologie și cele de stînga în materialismul istoric, păstrînd, printr-o linie unitară și sintetică, autonomia ca știință a psihologiei<sup>3</sup>.

În același timp, după concepția lui H. Wallon, psihologia nu poate rămîne o știință pur teoretică. Ea trebuie să aibă o eficiență practică, să intervie activ, după cum cerea încă K. Marx în *Tezele asupra lui Feuerbach*. Ea urmărește nu numai să explice fenomenele, ci și să le transforme. De aici utilizarea psihologiei în pedagogie, în psihologia industrială, în psihiatrie.

Introspecția, după psihologul francez, e o metodă care trebuie să evite abuzurile subiectiviste. Rezultatele ei nu pot fi decît mărturii, documente care se cer studiate tot obiectiv, completate cu tot mai multe alte mărturii. Lucrările migăloase și adîncite asupra diferitelor domenii ale psihologiei făcute de H. Wallon sînt orientate și dirijate de aceste puncte de vedere metodologice.

---

<sup>1</sup> H. Wallon : *La vie mentale, Introduction*.

<sup>2</sup> H. Wallon : *ibidem*.

<sup>3</sup> *Despre problemele filozofice ale psihologiei în Voprosi filozofii*, 1954.

Acesta e tabloul general al stadiului actual în care se găsește psihologia franceză. În ce privește psihologia științifică, în linii generale, deși nu totdeauna consecvent, ea păstrează totuși și completează cu datele diferitelor științe auxiliare tradiția materialistă a secolului al XVIII-lea ; ea de asemenea păstrează legătura cu medicina nervoasă și psihiatria, explicația socială a procesului psihic, tendința de utilizare a practicii, precum și o constantă rezervă față de behaviorism și testologie.

Există totuși, în grupul „psihologilor“ care se mențin pe terenul fiziologiei speculative, idealiste, pretenții confuze ori oțioase de a explica fenomenul psihic într-un chip metafizic.

Dar acești filozofi nu ne interesează aici, deoarece nu se prezintă ca oameni de știință. Ne-am ocupat de ei în altă parte. Tot ce putem reproșa psihologiei franceze actuale sînt anumite lipsuri de precizie, un limbaj gratuit speculativ, infectat de noțiuni filozofice vagi, o insuficiență de claritate a conceptelor științifice împrumutate din științele naturii, o timiditate, o lipsă de curaj datorită unui scepticism relativist sau unei căutări intenționate a complexității sau complicației inutile, care se observă la unii psihologi, de altfel, în fond, bine orientați. În fine trebuie să remarcăm că, în afară de cîțiva fiziologi, admirabila contribuție a lui I. P. Pavlov la legile activității nervoase superioare, cît și nenumăratele studii ale elevilor acestuia, sînt sau de abia parțial și superficial cunoscute sau, de cele mai multe ori, complet ignorate. Și chiar cînd sînt cunoscute mai bine, ele sînt prea puțin aplicate în diferite monografii.

Lucru profund regretabil, fiindcă adîncirea învățaturii lui I. P. Pavlov ar ajuta mult la o serie de precizări a unor concepte încă vagi și confuze cu care se operează în psihologia franceză contemporană.

## CAPITOLUL VII

### MARILE FIGURI ALE LITERATURII PROGRESISTE FRANCEZE

Nici o literatură, cu excepția celei ruse și sovietice, n-a pus în serviciul marilor idei de dreptate socială, de pace, de democrație atîta măiestrie, atîta elan creator, atîta talent ca cea franceză. Sînt rare figurile de mari artiști francezi în scrisul cărora să nu se reflecteze mărețele probleme ale vieții sociale, care să nu alieze perfecția formală entuziasmului generos. În alte literaturi figurile reprezentative au tratat ca teme ale producției lor literare: religia, amorul, dezvoltarea egoistă a personalității, metafizica și filozofia cosmică. La toate acestea și pe deasupra lor, literatura franceză a adăugat atitudine revoluționară în favoarea dreptății celor mulți și obidiți.

Incepînd, mai ales, din secolul al XVIII-lea, autori eminenti au fost pana măiestrită a tuturor cauzelor umane, a progresului rațiunii și științei, a luptei pentru dezrobire de tirania prejudecăților, a bigotismului, a despoților și a absolutismului politic.

În perioada ascensiunii burgheze, Voltaire, Rousseau și Diderot au fost preocupați în primul rînd să schițeze o atitudine socială umanitară. Nu vom analiza aici ideologia lor, care a fost examinată în capitolul relativ la „*ideea de progres*” și la „*materialismul secolului al XVIII-lea*”. Vom trece rapid în revistă



numai aspectul literar al acestor opere. E adevărat că în veacul al XVIII-lea literatura e amestecată strîns, intim cu ideologia. Dar cu începere din prima jumătate a secolului al XIX-lea, beletristii, fără a emite sisteme ideologice, pe cale afectivă, își consacră eforturile pur artistice triumfului ideilor sociale înaintate. Un Victor Hugo, Balzac (prin pictura realistă a mediului capitalist din Franța), Zola, Anatole France, Barbusse sau Romain Rolland sînt în același timp mari scriitori și luptători pentru concepțiile generoase. Ei au servit prin talentul lor la vehicularea, la crearea stării de spirit revoluționare și democratice, apărînd marile teme ale ideologiei de stînga în Franța.

★

*Rousseau* este de obicei cunoscut pentru teoria lui falsă a contractului social, sau pentru introducerea în scrierile sale a descrițiilor după natură, sau pentru sentimentalismul și afectivitatea sa vulcanică — neobișnuite în veacuri ca cel de al XVIII-lea, intelectualist și ironic, sau chiar al XVII-lea, raționalist, clasic și măsurat în toate. Apoi *Rousseau* va mai fi celebru pentru sinceritatea cu care în *Confesiuni* își va etala complotul o psihologie adesea vicioasă sau pentru inconsecvența cu care se îngrijea de educația tuturor copiilor din lume, în timp ce abandona, cu nepăsare, pe ai săi proprii.

Dar nimic din toate acestea nu dă ceea ce e important la *Rousseau*, ceea ce într-adevăr face din el o cotitură în istoria gîndirii și sensibilității umane. Importanța lui *Rousseau* a putut impresiona pe un serios istoriograf al filozofiei, pe danezul Harald Hoffding. Istoria sa este literalmente împărțită în două, iar ceea ce operează virajul e tocmai uluitorul fenomen *Rousseau*.

Critica mai recentă, avantajos limpezită grație criteriilor de judecată ale gîndirii marxiste, a început a bănuși, uneori chiar a semnală, acele elemente cu adevărat importante din opera lui *Rousseau*.

„*Rousseau* — spune un autor sovietic — a fost un autentic plebeian, care a suferit încă din copilărie de

*lipsuri și necazuri ; a încercat tot soiul de meșteșuguri, vagabond fără de căpătii, birfit, ponegriț, năpăstuit.*"<sup>1</sup>

„Autentic plebeian“. Desigur. Ca și Diderot, Rousseau este un proletar și simte ca un proletar. Ca și Diderot, depășind nivelul de discriminare posibil în epoca sa, Rousseau nu se mulțumește cu imaginea celui „tiers état“ vag și omogen în care credeau pînă și revoluționarii de după 1789 ; el vede de la început că acea omogenitate nu există, că înlăuntrul faimoasei „stări a treia“ sălășluiesc clase distincte calitativ și foarte inegale ca putere. De aceea „*el se ridică nu numai împotriva nobilimii, dar și contra marii burghezii, contra bogaților... care trăiesc în lux, în timp ce mor de foame acei pe care dînșii îi asupresc*“.<sup>2</sup> „Este contra naturii — spune Rousseau — *ca o mîndă de oameni să se îmbuibe cu prisosuri în vreme ce mulțimea înfometată e lipsită de strictul necesar.*“<sup>3</sup>

Asemenea accente de revoltă ale săracilor contra bogaților le-am mai auzit ades. Ceea ce-i nou la Rousseau nu este acest aspect al proletarului umilit, ci un aspect oarecum invers. Este mîndra indignare a omului de valoare care vede că în fruntea societății stau tocmai cei fără de valoare. Săracul, aci, care lovește în bogat este în același timp un umanist, care reclamă dreptul omului de a deveni, prin munca, meritele, talentele lui, superior semenilor săi. Autorul sovietic deja pomenit a întrevăzut acest aspect. „*Aspirațiile democratice ale lui Jean-Jacques Rousseau — zice el — sînt indisolubil legate de idealul său umanist.*“ Și drept dovadă aduce romanul pedagogic : *Émile*. Acolo Rousseau țintește „*crearea unui nou tip de umanitate, nedeformat de monstruoasele raporturi sociale ale lumii vechi*“<sup>4</sup>. Perfecționarea omului, dorința de a deveni „superior“, iată motivul pentru care Rousseau iubește... „egalitatea printre oameni“. Egalitate în fața

<sup>1</sup> Cernevici : *Jean-Jacques Rousseau* (A l'occasion du cent soixante-quinzième anniversaire de la mort de l'écrivain) în *La littérature soviétique*. Moscova, 1953, nr. 7, p. 142.

<sup>2</sup> Ibidem, p. 142.

<sup>3</sup> Rousseau : *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

<sup>4</sup> Cernevici, op. cit., p. 144.

dreptului de a se ridica la un nivel superior, suprimarea inegalității de împrejurări ambiante pentru a permite zilnica ameliorare a ființei tale. *Émile* și *Confessions* sînt, în fond, una și aceeași operă. Ambele cer să privim pe om cu sinceritate, cu probitate severă, fie că e vorba de copilul nostru sau de acel alt copil al nostru care sîntem noi înșine, propria noastră persoană. Nu nevoia de a scandaliza pe cititor cu confidențe uimitoare — cum vor face mai tîrziu un Wilde sau un Gide — ci ingenua, entuziasta, optimista dorință de a se îndrepta, de a-și înfrumuseța pe viitor o personalitate imperfectă — aceasta este izvorul *Confesiunilor*. Este, am îndrăzni a spune, prima manifestare în lume a acelei conduite înalt etice a autocriticii socialiste, laice, deosebită de penitența de confesional catolic. Caracterul pur laic al spovedaniei, absența oricărei preocupări de a cîștiga „iertarea“ cuiva, absența deci a vreunei socoteli interesate, apoi, din contra, preocuparea de largă publicitate, preocuparea de a face ca un număr cît mai mare de oameni să cunoască păcatele tale, să cunoască voința de a le îndrepta (la confesionalul catolic publicul se reduce la o singură persoană — confesorul, iar acesta, ca să ne fie mai comod, nici măcar nu se vede la față) — toate aceste caractere diferă de pocăința creștină și, lucru curios, le regăsim la ceea ce trebuie să fie autocritica socialistă, cît și acele epocale mărturisiri în două volume ale lui Rousseau. Mirarea produsă atunci de sinceritatea acestui om se explică prin enorma noutate a fenomenului. Va trebui să treacă aproape două veacuri, mai multe revoluții burgheze și una socialistă, pentru ca acest gen de autocritică să devină cutumă curentă și pivot al moralei obștești. Rousseau nu privește cu teamă umilită pe confesor, ci cu un fel de cetățenească demnitate se adresează el unui Dumnezeu cu existență mai mult stilistică : „*Să sune, cînd va vrea, trîmbița ultimei judecăți* — scrie el — *voi veni să mă prezint, cu astă carte în mîna mea, dinaintea supremului judecător*“.<sup>1</sup> Este aci, la Rousseau,

---

<sup>1</sup> *Confessions*.

un ton de persiflare, care arată ce puțină stimă are el pentru ipoteticul „judecător suprem“. Ceva mai mult : în fraza citată, „apărarea“ lui în fața aceluia judecător este... însăși cartea lui, aceste confesiuni însele ! Nu este oare curios ca un rechizitoriu să slujească drept argument tocmai la apărarea acuzatului ? Titlul acestei fraze e interesant. „*Cu această carte în mîna mea*“ înseamnă că procesul fusese de mult judecat, că acele *Confesiuni* făcute oamenilor, tuturor oamenilor ; înseamnă că răfuiala a avut deja loc, că adevăratul judecător se pronunțase demult, singurul judecător competent : societatea, masele, poporul, marele public sub forma milioanei de cititori. Acesta-i sensul cuvintelor : „*cu astă carte în mîna mea*“. Și sînt aci, încă o dată o spunem, toate elementele viitoare autocritici socialiste.

Rousseau nu este numai un precursor al revoluției burgheze. Acest titlu îl pot reclama alții mulți ; au fost atîția care au gîndit democratic în veacul acela ! Rousseau este însă mai mult decît aceștia. E precursorul timpurilor de astăzi. Examinați puțin lista de idei scumpe lui Rousseau. În afară de ideea de libertate și de egalitate mai găsim la el și pe aceea de pace trainică. Din toți contemporanii săi, el fu cel mai impresionat de *Proiectul de pace perpetuă* al lui Bernardin de Saint-Pierre. S-a căznit nespus de mult să-i adîncească înțelesul, iar lucrarea pe care a scris-o despre această carte mai este valabilă și astăzi.<sup>1</sup> O altă idee scumpă lui a fost aceea a patriotismului. „*Ceea ce reproșează el claselor conducătoare este, mai întii de toate, indiferența lor patriotică.*“<sup>2</sup> Vibrează în fața revendicărilor corsicanilor și scrie o seamă de *Considerații asupra guvernului polonez*, în care simpatizează cu patrioții poloni, declarînd, între altele, că omul „*de îndată ce nu mai are patrie, încetează de a mai fi*“. Să nu uităm de asemenea că mult înainte de revoluție, într-o vreme cînd monarhia era unica formă de stat, Rousseau a fost mereu republican. Adăugați la toate acestea umanismul său

<sup>1</sup> Pușkin a citit-o cu pasiune și entuziasm.

<sup>2</sup> Cernevi, op. cit., p. 143.

proletar și atitudinea lui foarte apropiată de autocritica socialistă și vom înțelege de ce gândirea lui sare peste două secole, de ce mulți îl socot ca un viraj decisiv în istoria gândirii și de ce, în sfârșit, el a fost așa de stimat de toți gânditorii progresiști. Engels spunea despre *Discursul asupra inegalității* că e un model de dialectică; Cernișevski vede în *La nouvelle Héloïse* rezolvarea problemei liberării femeii, Radișcev vede în *Émile* revoluția educației.

Și fiindcă în orice scriere fondul condiționează forma, ideile lui Rousseau explică forma lui literară așa de originală. Când mesajul scriitorului sare peste aproape două veacuri, când puterea de a anticipa a căpătat un suflu atât de larg, este firesc ca forma literară a exprimării să aibă acea prospețime, acea sinceritate, acea tinerețe, acel avînt care fac din stilul lui Rousseau o frumusețe ce nu va conțeni niciodată de a uimi pe oameni.

Idealist în științele sociale, *Voltaire* era materialist conștiincios în teoria cunoașterii și senzualist în psihologie; democrat vibrînd la toate injustițiile, luptător generos și procesiv pentru cauza primului venit, *Voltaire* era pe de altă parte adept al teoriei despotului luminat; în sfârșit, inamic nr. 1 al religiei, el nu se îndură totuși să renunțe a crede că Dumnezeu există<sup>1</sup>. Aceste contradicții însă nu-s ale lui, ci ale vremii. Uimitorul secol al XVIII-lea e o epocă de căutare, încercare, pregătire, dibuire. Contradicțiile nu-l caracterizează pe *Voltaire*. Ceea ce îl definește într-adevăr pe el sînt alte trăsături, și nu îndeajuns observate.

Acest om a fost străbun ilustru în mobila familie care avea să dea oameni ca Zola, Jaurès, Romain Rolland; familie a celor ce au știut să facă din simpla calitate de cetățean cel mai prestigios blazon, cel mai strălucit titlu de noblețe. Un critic literar (Faguet) pretinde că *Voltaire* reprezintă aidoma tipul comediei lui Molière *Burghezul gentilom*, un fel de parvenit intelectual, comod, confortabil, în fond consumator. E un diagnostic cel puțin exagerat. Desigur, *Voltaire* n-are îndrăznelile

<sup>1</sup> Derjavin: *Voltaire*, p. 127 și urm.

de cugetare, nici sentimentul de umanitate al lui Diderot ori Rousseau. Totuși există în el un spirit de libertate, de frenezie, de revoltă pentru ideile înaintate. Că Voltaire a fost exilat, cenzurat, interzis, persecutat, uneori arestat, ba chiar o dată și bătut cu bastonul — toate acestea apar neînsemnate față de neobositul curaj cu care neîncetat, pînă la adînci bătrînețe, venea în fața judecătorilor să apere cauza cutărui măpăstuit. Procesul Dreyfus nu e o noutate a epocii lui Zola, ci o profundă particularitate franceză. De cîte ori n-a venit Voltaire la bara justiției în procese de opresiune politică ! A venit fără ca nimeni să-l roage. A venit să apere necunoscuți și indiferenți, pe un Calas, Sirven, La Barre, Martin, Monticelli, Merangies etc. Paladin al tuturor erorilor judiciare, el vine, la sfîrșitul vieții, de abia tîrîndu-și bătrînețile, să depună și să pledeze într-un ultim proces de tip Dreyfus, acela al generalului Lally Tellendal, victimă a unei cabale infame. Victima e achitată și reabilitată. Iar cînd fiul generalului se duce acasă la Voltaire să-i anunțe noutatea, acesta, muribund, îi spune : „*Muribundul învie aflînd marea veste ; el îmbrățișează cu dragoste pe dl. Lally și se bucură că regele mai știe să apere justiția*“. Așadar — se va zice — din nou, și chiar pe patul de moarte, mai persistă el în prejudecata despotului luminat ? Desigur — dar trebuie să amintim că acest monarhism al său se exprima uneori în foarte curioase cuvinte, ca bunăoară :

*„Puțini oameni au o noțiune bine fixată despre ceea ce se cheamă om. Țăranii... n-au despre specia noastră vreo altă idee decît aceea a unui animal cu două picioare, negricios la piele, capabil să articuleze cîteva cuvinte ; un animal care cultivă pămîntul și care — nici el nu știe de ce — plătește niște dări unui alt animal căruia îi zice rege”*.<sup>1</sup>

Mai puțin materialist decît d'Holbach sau Helvetius,<sup>2</sup> mai puțin democrat decît Diderot sau Rousseau, mai puțin filozof decît Montesquieu, Voltaire a contri-

<sup>1</sup> Voltaire : *Doutes sur l'homme*.

<sup>2</sup> Vezi Edith Gulian : *Studiu introductiv la Texte alese din Voltaire*, p. 25.

\* buit totuși deopotrivă cu dînșii la promovarea atitudinilor progresiste și la înfăptuirea revoluției francoeze. Nu-i de ajuns a spune că el, ca toți enciclopediștii, a combătut feudalitatea și biserica. El a adus în lupta lui o notă proprie, originală. Căci s-a distins printr-o îndrăzneală puțin obișnuită pe vremea lui, curaj neadormit care făcea din el neconținutul avocat al nedreptății și redresorul erorilor judiciare. Voltaire a fost precursorul lui *J'accuse*. Și a mai fost precursorul unei alte mari cuceriri a democrației, anume: jurnalismul. Una din cărțile lui cele mai originale, cele mai spirituale, cele mai pasionante și, în fond, cea mai revoluționară este savuroasa colecție de *Scrisori engleze*. Aceste eseuri, prin conținut, varietate, stil și preocupare polemică, sînt adevărate articole de ziar, modele pentru cum va fi mai tîrziu adevărata bună, mare literatură ziaristică. De altfel — cum se întîmplă adeseori cu atacurile prin presă — această lucrare a fost judecată, condamnată și interzisă de Parlamentul din Paris.

Filozofia cuprinsă în aceste scrisori — filozofie multă și savantă — nu-i prezentată sistematic, nici abstract, ci are tonul agreabil de cronică de periodic. Este o filozofie vie, colorată, concretă, trepidînd de actualitate. Ca și în *Dicționarul filozofic*, de la filozofie și metafizică se trece la medicină, la religie, la literatură; toate subiectele sînt abordate: despre quakeri, despre variolă, despre Bacon, Locke sau Newton, despre Pascal și misticism, despre Shakespeare, despre nemurirea sufletului etc., etc. Voltaire e primul care simte nevoia să înfrumusețeze și să varieze jurnalistic subiectele, astfel încît ele să placă marelui public. El, care n-a făcut niciodată propriu-zis gazetărie, este întrucîtva un fel de întemeietor al acesteia, un precursor al generoasei, democratice nevoi de a duce lucrurile cele mai profunde, mai complexe ori subtile pînă la cunoștința și înțelegerea marelui public. De aci, probabil, ca un corolar, cealaltă generoasă nevoie: aceea de a face plăcere acestui mare public printr-o formă literară spumoasă, pitorească, spirituală și de o fermecătoare ironie.

Dar, desigur, opera care rezistă cel mai bine dintelui vremii sînt „romanele“ sale. Nu numai în *Candide*, unde într-un secol de ascendență de clasă a burgheziei filozofia progresului fiind firească, el satirizează cu bun-simț optimismul beat și desfrînat al lui Leibniz, dar și în *Princesse de Babylone*, *Zadig*, *Micromegas*; o fantezie înaripată, sprijinindu-se pe o subtilă ironie sau pe o satiră directă, lansează sub forma colorată și patetică a povestirilor de aventuri de tipul englez o serie de idei generoase, interzise. Aceste romane sînt un fel de fabule fără animale, pentru oameni. Verva sa diabolică se desfășoară scilicet pe toate temele pe care cenzura eclesiastică nu le-ar fi tolerat exprimate direct.

Voltaire rămîne de-a lungul secolelor spiritul „frondeur“, tipul liber-cugetătorului, al anticristului, al sfidătorului — cînd indignat, cînd cinic — al tuturor superstițiilor, omul în adevăr liber spiritual, „fără stăpîn sau Dumnezeu“, care mai tîrziu va reprezenta modelul tuturor sacrilegiilor generoase, răsturnător de idoli, de nedreptăți și apărător dirz al celor apăsați.

★

Critica literară franceză găsește lui Diderot o puzderie de cusururi. Karl Marx, în schimb, îl declară prozatorul său preferat. Se știe că Marx trecea drept un fin apreciator de artă și bunul lui gust literar era cunoscut în cercurile intelectuale ale vremii. Cum se explică contradicția? De bună seamă pentru că critica burgheză, sincer, se înșală:

„*Iată — scrie Faguet — pe bravul nostru mic-burghez... ; iată-l cu calități și defecte. Iată-l pe Denis Diderot. Indulgențele noastre (!) pentru el vin de acolo. El este unul dintre noi ; e de-ai noștri, categoric. Cu toții avem vreun verișor care îi seamănă. Nu ne-ar trece prin minte să-l respectăm ; dar asta ne ajută să fimem la el, să facem haz, așa, în intimitate... E un băiat bun.*“

Acest „băiat bun“, pentru care trebuie să avem „indulgență“ și care seamănă — doamne ferește, nu cu



noi, ce oroare! — dar cu vreun verișor oarecare pe care-l putem iubi, firește „fără a-l respecta“, acest mic-burghez în realitate a fost foarte puțin burghez și desigur încă mai puțin mic. Autorul principal al *Enciclopediei*, inventatorul, cum recunoaște Lanson, „*dacă nu chiar al criticii de artă, în tot cazul al jurnalismului de artă*“; omul care a formulat teoria transformistă nu înaintea lui Darwin, dar patruzeci de ani înainte de Lamarck; povestitorul care a practicat realismul în literatură mult înainte de Balzac, un astfel de om nu este „mic“. Aceeași neînțelegere și cu privire la „burghezia“ lui. Diderot nu e un burghez. Este ceva care seamănă cu asta, care se pretează verbal la o confuzie cu aceasta. Diderot este fiul aceluși „*tiers état*“ care cuprindea toate clasele asupraite, inclusiv poporul de jos — ba chiar mai ales el, dacă n-ar fi decît pentru că numericeste era covîrșitor superior celorlalți. Diderot este exponentul asupraîților. Iată de ce criticii literari ai burgheziei distinse îl găsesc vulgar, grosolan și, tot mereu jucînd pe o muchie de cuțit, spun că „nu are spirit“, ci doar... vervă, cu alte cuvinte aceea abundență limbută de mitocan pitoresc...

Este aici mai mult decît o eroare; este o sinceră antipatie de clasă. Diderot, firește, în romanele sale dovedește în clasele reacționare, în nobilime, în biserică, în regalitate. Dar înlocuirea acestor privilegiați prin regimul burgheziei nu-l încîntă mai mult. De aci atitudinea lui — care poate părea stranie și anarhistă — atitudine ostilă societății ca atare, a convenției morale. Este o idee curentă în secolul al XVIII-lea această prețuire a „naturii“ și desconsiderare a societății. Este „*la théorie du bon sauvage*“, este teoria „stării de natură“ a lui Rousseau. Acestea toate la Diderot iau o formă mai precisă și mai plauzibilă, care se va traduce printr-o critică a societății în bloc, unde îngîmfarea aristocratului și meschinăria burghezului vor fi egal de satirizate. Dezaprobarea convenționalismului moral nu va fi, ca la Rousseau, o teorie, ci se va traduce prin săgeți directe trase în personaje concrete, pe care le va zugrăvi cu mîină de maestru. Romanele lui Diderot egalează în realism scrierile lui Stendhal,

Flaubert, Balzac. Multe din romanele naturaliste erau „compuse“, ticluite după șabloane convenționale ale povestirii. Romanele lui Diderot sînt de o structură cu totul nouă, anticipînd cu un secol asupra evoluției genului. Sînt chiar mai mult decît romane-fluviu; sînt *romane-film*. Un suflet omenesc este plimbat de-a lungul unui cadru care se schimbă într-una; caracterul personajului este situat într-un climat de o diversitate vertiginoasă. Ideea aceasta a schimbării neîncetate de decor ispitise pe Lesage. În *Le diable boiteux*, ca într-un film din zilele noastre, ni se arată interiorul tuturor caselor orașului, cu tot ce se petrece într-însele. Dar o asemenea plimbare nu-i decît pe jumătate interesantă. Diderot va face cu mult mai mult. Va plimba comportamentul aceluiași cutare personaj de-a lungul diversității de mediu ambiant. Nu e o plimbare fugitivă a spectatorului de-a lungul unei diversități de figuri, cadrul extern rămînînd, în fond, același; ci va fi o plimbare de adîncire a înțelegerii psihologice cu prilejul fiecărei schimbări de decor și de împrejurări externe. Este ceea ce Anatole France spunea despre eroii lui Shakespeare — procedeu pe care și noi l-am descoperit la Zola; eroul e pus în cutare împrejurare externă; își joacă rolul potrivit firii sale proprii; apoi se duce — pentru a se întoarce doar cînd se va ivi un alt decor. Este un procedeu emina-mente realist; în loc de introspecțiune — reacție a subiectului; în loc de personaje ideale — realitatea vieții, care este totdeauna un *quid duplex*, organism-mediu, caracter individual — împrejurări sociale. Este interesant cum Diderot, care identifica morala cu înclinațiile naturale, a ținut atît de insistent seama de ambianța socială, de cadrul extern, fizic și social în care se desfășoară temperamentul individual al personajelor. „Fatalismul“ lui Jacques din *Jacques le fataliste* nu-i altceva decît interacțiunea reciprocă — om-împrejurări, persoană-societate. Acest scriitor, care nega valoarea și legitimitatea unei morale de origine socială pe care o numea peiorativ convenționalism, a avut totuși, ca formă preferată de expunere a acțiunii din romanele sale, *dialogul*. Dialog în-

seamnă societate; înseamnă controversă, discuție adesea agresivă, polemică hărățoasă. Așa o practică personajele lui Diderot, nepotul lui Rameau mai cu seamă. Dialogul — spre deosebire de reflecție, gândire interioară, socoteli dăuntrice — este o priză de contact cu societatea, cu „socius“, cu „altul“. Este aspectul cel mai dialectic al vieții noastre, adică aspectul cel mai viu, mai viețuitor al acțiunii omenești. Seducția pe care o exercită gândirea dialectică este atât de incoercibilă, încât chiar scriitorii reacționari îi simt ispita. Bunăoară Kaiserling merge pînă la pretenția de a funda o nouă școală literaro-filozofică, așa-zisa școală de la Darmstadt, unde singurul mod de exprimare trebuia să fie dialogul, conflictul în doi; relativismul dialogului e mai conform cu natura adevărului. Kaiserling credea că aceasta înseamnă o revenire la Platon. În realitate Diderot fusese cel ce avusese această idee și o practicase cu consecvență. De aci profunda originalitate a acelei capodopere care este *Le neveu de Rameau*, făcut aproape numai din conversații, cantitatea enormă de viață care țîșnește din această povestire în dialog. Gen greu, care face cu atât mai prețioasă mărturisirea detractorilor ai lui Diderot, ca Faguet, Lanson, care îi recunosc un dar de povestitor neîntrecut.

Dar Diderot, în afară de povestire și dialog, mai are și o altă nouă unealtă realistă. Este pictura. Diderot era un cunoscător în arta plastică. Ba chiar era chiar el aproape pictor. „*Un critic de artă*, zice Faguet, *trebuie să fie el însuși pictor; un pictor căruia să nu-i lipsească decît meșteșugul. Și cam aceasta a fost Diderot.*“ El știa, așa cum fac marii pictori, să aleagă, dintr-o mie de gesturi, mimici, fizionomii, atitudini posibile, pe cea mai caracteristică, pe cea mai „plastică“, pe cea mai tipică, aceea care le cuprinde, rezumă, exprimă pe toate. Ne dăm seama ce diferite între ele sînt aceste două procedee: dialogul și descripția fizionomică (pictura prin cuvinte, așa cum scenaristul cinematografic sau cronicarul de filme zugrăvește jocul unui actor înșirînd gesturile, mișcărilor feței, deplasările corpului etc.). Ambele metode,

dialogul și pictura verbală, sînt special de adecvate tratării realiste a unui subiect literar. Procedee pe care Diderot, într-o vreme cînd povestirile erau încă plicticos convenționale, le-a practicat cu intensitate pe amîndouă. Prin aceasta a produs mirare, surprindere, iar din partea criticii ulterioare, un pretext de minimalizare. Structura fluviu, structura „film“ a romanelor sale va fi numită „lipsă de compoziție“. Dialogul său scinteiitor va fi denumit peiorativ, „vervă“, „chef de vorbă după o masă bună“; iar laudele neprecupețite pentru ochiul său de pictor vor fi, tot așa, un excelent mijloc de a lăsa să se subînțealeagă că Diderot a fost mai mult pictor decît scriitor, pictor rătăcit printre scriitori...

Dar acei ce pot judeca dezbărați de prejudecățile criticii oficiale vor rămîne uimiți în fața originalității literare și puterii realiste a acestui romancier precursor. Și vor înțelege de ce un om de profund gust artistic ca Marx a putut spune, în intima sinceritate a unei seri petrecute la gura sobei cu fiicele sale, că prozatorul francez preferat este, după el, Denis Diderot.

În chip de concluzie, vom vorbi aci mai pe larg de primul său roman, *La religieuse*, care este o piatră de hotar nu numai în romanul realist, dar îndeobște în istoria ideilor progresiste<sup>1</sup>. Și apoi această povestire de un dramatism sfișietor are privilegiul de a fi displicut cel mai tare criticii universitare. Iată ce spune Faguet:

*„Să încerce el numai să se dedea la opere de imaginație! Va scrie atunci La religieuse, unde plictiseala rivalizează cu dezgustul“.*

Nici mai mult, nici mai puțin. Și acum vom spune ce este în realitate acest roman.

*La religieuse* a fost scris în 1760. Geneza lui nu este banală. Este fructul unei înscenări sentimentale combinate de Diderot, d'Holbach și frații Grimm. O tînră călugăriță, Suzanne Simonin, se adresase jus-

---

<sup>1</sup> Desigur, meritele celui de al doilea mare roman al lui Diderot, *Le neveu de Rameau*, din punct de vedere realist sînt tot așa de mari. Vezi în această privință V. Lefèvre: *Diderot*, Paris, 1947.

tiției în 1758 pentru a o dezlega de intrarea ei silită în călugărie. Ea ceruse întru aceasta sprijinul unui oarecare marchiz de Croismare. Totuși ea pierdu procesul. Atunci Diderot, cu Grimm și d'Holbach ticlură, ca din partea fetei, o scrisoare adresată marchizului, scrisoare disperată în care ea spunea că a fugit de la mănăstire și-i cerea marchizului s-o ajute.

Iată faptul brut de la care pornește Diderot în povestirea sa. Este un caz tipic pentru acea societate (și chiar pentru acea burgheză de mai tirziu). O fată născută dintr-un amor vinovat, detestată de părinți, de amândoi, atât de taică-său legal, pentru că știa că nu-i copilul lui, cât și de maică-sa, careia îi amintea de trădarea celuiilalt, pe care îl iubise. Acolo, la mănăstire, fata întâlnește patru lucruri oribile: ipocrizia, monotonia, meschinăria și depravarea sexuală, iar la capătul lor, adeseori, nebunia sau sinuciderea. Eroina face două acte de bravură: rezistă luxurii, deșănțării erotice și rezistă mai ales societății care o condamnă, nevinovată, la această viață de cadavru viu. După ce străbate patru mănăstiri — fiecare cu alte orori și murdării — fuge. Este adăpostită de o lenjeră și, după citva timp, moare.

Este aci, mai înainte de toate, ideea de luptă împotriva societății, a ordinii consfințite; idee nouă, întrucât lupta e dusă de o femeie, sclava milenară. Lucrul era desigur rar în acea vreme. Dar tocmai această raritate îi dă un caracter tipic. Căci definește exact acel moment istoric când, pentru prima oară, roaba se răscoală împotriva soartei sale. Adevărata Suzanne făcuse proces, încercase să lupte. Iar eroina lui Diderot va continua răscoala și va fugi din mănăstire. Prin acest roman Diderot descrie aurora unei societăți unde emanciparea femeii începuse a se putea traduce prin fapte concrete, acțiuni efective.

Pe de altă parte, cazul de tiranie înfierat aci nu este o cutumă feudală pe care progresista societate laică burgheză viitoare o va mătura. Dimpotrivă, e vorba de o infamie asupra căreia burghezia și nobilimea sînt și vor rămîne mereu de acord, într-o „scele-rată coalitiție“. E vorba de biserică în rolul ei de mij-

loc comod de a debarasa pe părinți de copiii neplăcuți. Neplăcuți din două motive : unul, ca să zicem așa, moral, pe care l-am mai examinat, și altul pur economic, neplăcerea de a înzestra o fată. Cu această ocazie, Diderot ne descrie, cu un lux pitoresc de amănunte, toată meschinăria, toată murdăria calculelor bănești, socotelilor de moștenire, combinațiilor frauduloase la care se dedă o familie burgheză. Această pictură este o critică antiburgheză anticipativă. Ea nu se află întru nimica mai prejos de cele mai crude și acerbe pagini de critică realistă antiburgheză din romanele lui Balzac, Flaubert, Zola. *Inde irae*, instincțiva displăcere a marilor critici literari burghezi de mai târziu pentru această scriere cu adevărat însemnătoare de hotar.

În aceeași ordine de idei a antipatiei intelectualului burghez pentru personalitatea lui Diderot, putem cita o altă judecată grăitoare. E vorba acum de muncă. Burghezul iubește și el munca. Bineînțeles, munca intelectuală, cât mai intelectuală posibil. Această trudă spirituală e doar „boieria“ lui. Burghezul va lucra cu tihnă, după poftă, când are chef, căci e vorba de inspirație, care nu vine la comandă ; e vorba de creație, care nu se face cu ceasornicul, ci cu o boierească încetineală. Orice alt gen de muncă va apărea mînjită de stigmatul proletar.

O asemenea mentalitate odioasă, foarte tipică la burghezul din epoca târzie, o găsim exprimată de criticul literar Faguet cu privire tocmai la Diderot :

*„Este laborios ca un țărănoi. Timp de treizeci de ani trudește la o muncă din cele ce timpesc pe om. Și niciodată nu i se pare că munca e prea grea. Ca tăietorul de lemne care, în clipa cînd pomul se prăvălește, tot îi mai arde, așa, de afurisit ce e, vreo două, trei din bardă. Și-apoi e așa de vulgar, de o vulgaritate pe care nici nu-i trece prin gînd s-o ascundă !”*

Această frază este un document de ură de clasă, de antipatie pentru o concepție cu adevărat completă asupra muncii, pentru o concepție proletară, care împletește întreolaltă munca intelectuală cu munca fizică. Și vorbele lui Faguet sînt cu atît mai interesante, cu

cît tot el, cînd uită puţin ura de clasă, se exprimă cu totul altfel despre muncile lui Diderot :

„Şi ce bine a ştiut el — n-aş zice aranja, ci chiar face — propria lui viaţă, o viaţă în partidă dublă... Pe de o parte Enciclopedia. Asta era biroul lui, „serviciul“. Acolo era el „funcţionar conştiincios“. Punctual, atent, devotat în mod absolut sarcinilor lui profesionale, lucrător admirabil, scriitor lucid, ştiind de asemeni să-i facă şi pe ceilalţi să lucreze, excelent „şef de sector“, onoare şi model al meseriei. Sobru şi corect ; nu imaginaţie, nu libertăţi, nu îndrăzneli... Dar viaţa lui are o dublă faţă : pe de altă parte, avem lucrările, scrierile lui personale. Acolo găseşte el destinderea“. Iar Lamson, în această a doua ipostază, îl descrie şi mai vulcanic : „De-ndată ce a primit de afară brinciul care-l va pune în mişcare, totul începe să clănţane ; maşina şuiere, fumegă, scuipe ; sîntem uimiţi cînd comparăm disproporţia dintre acţiunea ei vertiginoasă, infernalul ei tapaj şi micul neînsemnat eveniment care i-a dat naşcare“.

Ce exemplu mai tipic de intelectual proletar, amestec de acţiune înfocată şi cumpătare disciplinată, decît acest om muncind ca o maşină şi, acolo unde se potriveşte, izbuclinind ca un torent ! Aci, ca în toate, Diderot a fost un mare precursor al vremilor ce aveau să vină. Iar opera lui literară, la o epocă în care burghezia era încă clasă oprimată, opera lui literară este un atac împotriva unor apucături pe care această burghezie, devenită clasă dominantă şi regim asupritor, avea să le contracteze şi să le practice pînă şi în faza ei de lichidare.

\*

Este ştiut de multă vreme că un scriitor capătă valoare internaţională în măsura în care a reuşit să fie intens naţional. În panteonul artei universale el ia loc ca oglinditor al specificului ţării sale.

Dar există şi aici o interesantă reciprocă. Raportul de cauzalitate se poate inversa. Există poeţi care, dintru început chiar aparţin lumii întregi. Nu prin formă, ci prin conţinutul de idei al operei lor. Ei se situează,

încă de la obârșie, direct în umanitate. Asemenea artiști sînt rari. Raritatea ține și de împrejurarea că ideile umanitare (libertate, pace, fraternitate, demnitate personală etc.) au fost multă vreme privite ca apoetice. Maiorescu, la noi, condamna patriotismul ca sursă de inspirație a poeziei. Marile teme umanitariste erau considerate ca tendențioase, practice, deci fără substanță poetică. Clasele stăpînitoare au interes ca asemenea simțăminte generoase să nu fie material de literatură. Artă, după ei, nu trebuie să aibă păcatul de a face să vibreze la unison masele, într-o înfrățire de o putere aproape miraculoasă. Asemenea jenante miracole stăpînirii vor să le vadă producîndu-se cît mai puțin posibil. De aici teoria reacționară că tezaurul ideologic al democrației este ceva iremediabil prozaic. A cînta pacea popoarelor, liberarea noroadelor, emanciparea omului ar fi a face gazetărie rimată, gen minor și bastard.

Grație acestei vigilențe a distinselor și exigentelor elite, multă vreme polemica, politica, acțiunea socială au fost lovite de interdicție. Dreptul de încetățenire le-a fost sistematic refuzat. Iată de ce este mai greu să scrii versuri despre progres sau libertate decît despre amor, război sau Dumnezeu, cele trei teme clasice ce se pretează atît de bine la infinite trucaje și ipocrizii.

Pentru toate aceste motive, poezii care cîntă actualitățile militante sînt rari. Cît privește veacul al XIX-lea, dacă vom cita cîteva nume, cred că vom fi dat și lista lor completă. Unul din nume este al unui român: Eminescu. Printre celelalte, puține la număr: Hugo. Eminescu și Hugo au știut să facă artă mare și întregă, poezie adevărată și pură din evenimentele zilei. *Satirele* lui Eminescu și *Les châtiments* sînt capodopere de poezie nouă, care abia în veacul trecut se naște și pe care, probabil, un viitor vertiginos o așteaptă.

La drept vorbind, ce au făcut aceste mari genii ale poeziei universale nău era mult mai greu decît ce aveau să facă un Baudelaire, un Verlaine, un Laforgue sau oricare inovator care a parvenit să împămîntenească în țara poeziei ceea ce pînă atunci fusese as-



pru stigmatizat cu epitetul „prozaic“. Totuși, ideile, sentimentele nou încetățenite de toți acești poeți sufereau de o mai mică persecuție decât ideile democratice tipice pe care avea să le cinte Hugo. Teme erotice, aspecte bucolice ale naturii, stări mistice — asemenea subiecte sînt mai puțin supărătoare decât pacea între state, securitatea colectivă, interzicerea războaielor, libertatea, apăsarea bogaților. Acestea din urmă indispun mult mai tare cercurile guvernante, care prin echipele lor de visători cu simbrie vor discredita din răspuțeri asemenea anoste, banale, apōstice teme. Pînă și patriotismul pentru unii (Maiorescu e printre dînșii) va fi proclamat poeticește tabu.

Reamintim acestea toate pentru a face să se înțeleagă revoluționara nouitate a fenomenului Hugo. Se poate zice că pentru prima oară curajoasa acțiune de poetizare a umanității ca atare a fost îndrăznită. Prin izbutirea ei de către un francez, poezia mondială, poezia umanității, a libertății și demnității omului, această poezie de morală planetară devine, într-o privință, o poezie franceză. Iată acel „choc-en-retour“, acea apropiere între național și internațional de care vorbeam la începutul acestui capitol. Hugo el însuși a găsit cuvinte potrivite pentru a o formula. Parisul — zice el — este capitala lumii în vremea aceea, fiindcă Parisul e capitala revoluției, și revoluția nu este a Franței, ci a lumii întregi. Admirabilă luare de vedere fotografică a raportului dintre mondial și național!

S-ar putea obiecta că Hugo a avut, cel puțin în Franța, numeroși precursori. Căci Franța cunoaște un gen special de poezie semi-populară, un fel particular de folclor pe jumătate cult, obștesc și urban, reprezentat de un menestrel orășean și alfabetizat. Numele lui e „șansonierul“. Asemenea barzi ajung adesea la un nivel literar și la o subțirime artistică remarcabilă. Fără să vorbim de nemuritorul autor al *Marseizezei*, e de ajuns să pomenim nume ca Béranger, Fournel, Caye — simpli soldați, artilerist sau vînător — Debraux, Paul Durand — țaran — admirabilul autor al *Internaționalei*, Eugène Pottier, Paul Avenel, Pierre Dupont, Auguste Allais, Louis Festeau, Char-

les Gilles, Charles Vincent și mulți alții printre care scriitorului care a fost mai mult decît un rapsod șansonier : Jules Vallès. Franța continuă și azi să-și afirme afinitatea pentru curiosul gen literar al polemicii lirice, al lirismului militant.

Așa cum Eminescu pescuia în adîncul literaturii populare, Hugo nutrește o mare admirație și un mare respect pentru șansonieri, cu care întretine relații personale strînse, pe care îi ajută, de la care adesea se inspiră, cărora le găsește uneori calități pe care și le neagă lui însuși : „*Moș Durand — zice el — a știut să pună ideile cele mari la mintea neștiutorilor, care le-au învățat pe de rost. Eu unul n-aș putea-o face, căci, din păcate, cineva, ca să mă priceapă, trebuie să fie învățat*“. Dar se va căzni să scape de acest cusur. Astfel, opt din bucățile volumului *Châtiments* vor purta, ca subtitlu : *Chansons* și cu bun temei, căci vor fi scrise într-o metrică mai populară, cu refren la finele strofei, ba chiar uneori cu indicații muzicale ca „melodie bretonă“, sau „pe aria lui Malborough“. Dar deosebit de acestea, toată opera lui, mai ales aceea de după instaurarea celui de-al doilea imperiu, este inspirată profund de acest folclor citadin, gazetăresc, polemic și umanitar al șansonierilor. Despre „canțonetele“ poetului cizmar Joseph Landragin, Hugo va spune : „*nu sînt versuri ; sînt lacrimi*“.

Multe lucruri în istoria progreselor democrației și a socialismului privitoare la Hugo nu se știu îndeajuns. Hugo nu numai că era, cum zicem noi astăzi, un „angajat“, dar el a fost chiar inventatorul formulei însăși. „*A trăi — scrie el pe unul din carnetele sale — înseamnă a fi angajat*.“ Tot el, cu mult înainte de polemica Benda, va denunța adevărata „*trădare a cărturarilor*“ cînd le va striga : „*Ah ! oameni ai spiritului ! Fiți utili ! Seroșiți la ceva !*“ Sau :

Honte au penseur qui se mutile  
Et s'en va, chanteur inutile.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Gînditorului, ciuntindu-se pe sine  
Și murind, — van cîntăreț — rușine !

Și va arunca și alte generoase strigăte de luptă : „*Miliardele războiului, dați-le păcii*“ ; sau : „*din iadul săracilor este făcut raiul bogaților*“ ; sau : „*Înainte vreme poetul zicea : publicul ; azi spune : poporul*“ ; sau : „*A iubi este a intra în acțiune*“ ; sau : „*În ceasul, atât de sumbru încă, al civilizației în care sîntem, mizerabilul se cheamă OMUL ; el își poartă agonia sub toate climatele și geme în toate limbile*“.

„Angajarea“ lui el o va reaminti pe toate tonurile și în toate ocaziile. În prefața de la *Marion de Lorme* scrie că pasiunea politicii l-a aruncat în literatură. În prefața *Rinului* scrie despre el însuși : „*Se poate prea bine spune că tot ce a scris este de natură politică și inspirat de politică*“.

Nu se știe îndeajuns că Hugo este omul care a prezidat, în 1849, primul congres internațional pentru pace, unde avea să declare : „*Nu mă mulțumesc a zice că pacea e cu putință, mai zic și că e inevitabilă. Va veni o zi cînd tunurile nu vor mai fi decît piese de muzeu, arătate oamenilor ca niște instrumente barbare de care ei se vor mira că au putut exista vreodată*“ . Iar în 1871 el ne va da iluzia că vorbește Jaurès, cînd va zice : „*Jos granițele. Rinul va fi al tuturor. Să fim cu toții aceeași republică, să fim federația întregului continent, libertatea europeană, pacea universală*“.

Că reacționari plini de otravă au judecat greșit, nu-i de mirare. Dar chiar scriitori progresiști au putut să se lase înșelați. Astfel, Robert Boudry crede că „*Hugo, de bună seamă, n-a fost niciodată un extremist în politică. El rămîne un burghez, o redingotă care se teme de bluzele muncitorești*“ . Și : „*Se poate spune fără risc de eroare că Victor Hugo a fost omul burgheziei ascendente*“ . Totuși, același Boudry recunoaște că Hugo „*încă din 1828 (adică la 26 de ani, n. a.) se proclamă socialist*“ . Dar e interesant și în ce termeni Hugo „*proclamă această adeziune*“ . În autobiografia scrisă de el la persoana a treia, sau de soția sa, spune : „*Transformarea mulțimii în popor — lucrare adîncă. La această lucrare s-au devotat, în aști ultimi patru-*

*zeci de ani, oamenii cei care se numesc socialiști. Autorul prezentei cărți, cât de neînsemnat ar fi el, se numără printre ei, și printre cei mai vechi... Printre acești gânditori el își reclamă locul. Și-l cere fiindcă e un loc de persecutat. O ură împotriva socialismului, foarte oarbă dar și foarte generală, a bîntuit de vreo cincisprezece-șaisprezece ani și mai otrăvește încă, dezlănțuită în clasele influente (cît timp oare vor mai exista clase?)”*

Alți scriitori de stînga îl vor judeca mai drept. „*Victor Hugo — scrie Pierre Bronchon — a ales, de timpuriu, între burghez și popor și, cu toate unele incomprehensiuni... nimic nu-l va mai împiedica de a sta de partea norodului, orice s-ar întîmpla.*”

Dar mai bine decît proza comentatorilor vorbesc versurile autorului. Iată ce frescă pregnantă și sarcastică face el domnului burghez și micilor sale socoteli etico-religioase. Monsieur Prudhomme se duce, desigur, la biserică :

Non qu'entre nous je crois à ces bêtises-là,  
Nous dit-il. — S'il y va, cela tient à sa gloire,  
C'est que le peuple vil croira le voyant croire,  
C'est qu'il faut abrutir ces gens, car ils ont faim,  
C'est qu'un Bon Dieu quelconque est nécessaire enfin.  
Là-dessus rangez-vous, le Suisse frappe, il entre,  
Il étale au banc d'oeuvre un majestueux ventre,  
Fier de sentir qu'il prend dans sa devotion  
Le peuple en laisse et Dieu sous sa protection.<sup>1</sup>

Iar despre sinistra scamatorie care a prefăcut revoluția populară de la 48 în imperiul autocratic al lui „Napoleon le Petit” spune :

<sup>1</sup> Ne spune : „Fie vorba-ntre noi, nu cred în fleacuri !”  
Se duce fiindcă ține la propria lui vază.  
De l-o vedea cum crede și gloata va să creadă ;  
Trebui' prostit norodul că e flămînd săracul ;  
Un Dumnezeu, oricare, tot trebuie, ce dracu !  
Cînd slujitoru-anunță, el intră-n catedrală  
Și pîntecu-și revarsă în strana-epitropală,  
Fudul că ține-n zgardă, cucernic, pe plebeu  
Și că-l proteguiește chiar și pe Dumnezeu.

Que voulez-vous ? la bourse allait mal ; on craignait  
 La république rouge, et même un peu la rose ;  
 Il fallait bien finir par faire quelque chose :  
 On trouve ce coquin, on le fait empereur ;  
 C'est tout simple. On voulait éviter la Terreur,  
 Le spectre de Monsieur Romieu, la Jacquerie,  
 On s'est réfugié dans cette escroquerie.<sup>1</sup>

Aceasta — cu tot conținutul ei polemic, ziaristic, pamfletar — nu mai e literatură de șansonier, ci poezie adevărată, care amintește de aprigele *Scrisori* ale lui Eminescu.

★

Acest poet a scris cea mai adâncă pagină de poezie în proză. Este romanul *Mizerabilii*, despre care Tolstoi va spune că e cel mai mare roman din lume. Părerere care nu e izolată. Titularul catedrei de istorie a literaturii franceze de la Sorbona, Jasinski, va spune în 1947 că „*Hugo este singurul (!) care a știut și mai știe încă să emoționeze sufletul maselor*“. Până și „*L'Amérique sans âme, auvrière glacée*“ trage filme după filme din povestea lui Jean Valjean, a lui Gavroche, Fantinei și Cosettei. Nu există aproape limbă în care romanul să nu fi fost tradus în tiraje impresionante. Nu mai vorbesc de cele 278 ediții din vechea Rusie, de cele 144, în rusește, din Uniunea Sovietică, de cele 119 ediții în diverse limbi din Uniune, la care trebuie să adăugăm, tot în țara sovietelor, cele 15 ediții în limba franceză. Pentru a da socoteală de aviditatea cu care publicul citește această mare operă umanitară, e suficient să spunem că o singură bibliotecă din Moscova posedă romanul în 1500 de exemplare.

Este interesant de analizat mai îndeaproape titlul acestei lucrări. Cuvîntul „mizerabil“ oglindește, ca

<sup>1</sup> Ce vreți ? Mergeam la Bursă cam prost, și ne-ngrozea  
 Republica cea roșă și chiar cea roz o leacă ;  
 Ceva, la urma urmei, tot trebui' să se facă  
 Pe pezevenghiul ăsta îl ungem împărat ;  
 Ca să scăpăm de spaima Teroarei (și-am scăpat),  
 De spectrul morții (Domnul Romieu), de Jacherie,  
 Ne-am aciuat degrabă în astă-escrocherie.

nici un altul, apăsarea spirituală exersată de clasa stăpînitoare. Acest cuvînt, în graiul actual, tinde să nu mai însemne „foarte sărac“ sau „care se află în mizerie“. El înseamnă din ce în ce mai mult: *canalie*, *infam*, *mișel*. Tranziția semantică se face prin intermediul noțiunilor de „ticălos“, „păcătos“, care, dacă se aplică nu la o persoană, ci la starea economică a persoanei, nu falsifică sensul. Decît, foarte lesne — și cu nespuse plăcere — clasele de sus sînt inclinate să acorde aceste adjective persoanelor, nu lucrurilor zdrențuite care le sînt lăsate drept patrimoniu. Și atunci *păcătosul* devine din ce în ce mai mult „încărcatul de păcate“, vinovatul, ticălosul, mișelul, infamul. Victima se preface în culpabil, iar cuvîntul mizerabil capătă tot mereu mai mult înțelesul de criminal. În franțuzește, „*vous êtes un misérable*“ nu mai e constatarea unei sărăcii nemeritate, ci o injurie, o insultă pură și simplă.

Ceea ce e unic în acest roman este aliajul, în doze egale, de povestire și poezie, de lirism și realitate. Hugo, acest „meșter al cuvîntului“, cum a fost numit, acest acrobat al jocurilor metaforice, al ingeniozităților de stil și al dansului de imagini — este poate unul din cei mai severi realiști. Mai mult decît Gauthier el e modestul vietuitor „*pentru care lumea exterioară există*“. Memoria lui senzorială, acuitatea lui perceptivă, ordinea și regularitatea pe care le pune în organizarea imaginilor uimeau pe contemporani.

Psihologul Pierre Janet spune că ceea ce dă în percepții sentimentul realului este „*de savoir s'en servir*“ și, încă și mai mult, faptul că știi chiar să produci, să fabrici obiectul acela. Hugo simțea necontenit nevoia de a meșteșugări, de a „bricola“, de a „face“ și „dregre“ obiecte materiale; știa să vopsească, să tapițeze, să sculpteze, să înrameze, să deseneze, să picteze, să pi-rograveze, să grădinărească și cîte alte multe treburi de acestea. Ii plăcea să frămînte materia pentru a o percepe mai real. Și această nevoie artizană a făcut din el unul din cei mai mari reporteri. Cînd, pair al Franței, va face o anchetă la închisoarea de la Conciergerie, nu va omite nici o sursă de documentare, ca cel mai

conștiincios gazetar. De altfel, prima lui carieră a fost jurnalismul. La vârsta de 17 ani scrie 114 articole în cincisprezece luni. Notarea faptelor este la el o pasiune din care face uneori un adevărat stil literar. Iată un pasaj care este, cum ar zice Kant, o „*rapsodie de percepții*“ :

Cris de baigneurs. Plus près. Plus loin. Non, par ici !  
Non, par là ! Les oiseaux gazouillent. Jeanne aussi.  
Georges appelle. Chants de coqs. Une truella  
Racle un toit. De, chevaux passent dans la ruelle.  
Grincement d'une faux qui coupe le gazon.  
Chocs. Rumeurs. Des couvreurs marchent sur la maison !

Acest realism senzorial însă nu degenerază — sau mai corect nu avortează — într-un naturalism fotografic și pasiv. Realitatea lui Hugo este în primul rînd o realitate omenească, legată de destinul și de demnitatea omului. Iată de ce ea este compatibilă cu orice zbor spre ideal, spre depășire, înfrățire și generozitate. Decît, o dată plecat spre înălțimi, el trebuie să se întoarcă pe pămîntul ferm. Dar să-i dăm cuvîntul poetului însuși :

*„Luați seama — spune el — voi care trageți cercuri în jurul poetului, luați seama să nu-l scoateți afară din sfera omenescului. Că poetul poate sări dincolo de om prin aripile lui, prin zborul său imens, prin brusca afundare în adîncuri — aceasta e bine să fie, aceasta chiar trebuie să fie. Dar cu condiția ca el să reapară. Să plece — dar să se întoarcă. Să aibă aripi pentru înfișit, dar să aibă și picioare pentru pămînt. După ce l-am văzut planînd, să-l vedem și umblînd. Să reintre în uman după ce din uman el va fi ieșit. După ce l-am văzut arhanghel, să-l regăsim frate. Steaua din acest ochi să plîngă o lacrimă, iar lacrima aceasta să fie lacrima omenescului. Și astfel — totodată uman și su-*

---

La scaldă-i gălăgie. Ici. Colo. I-auzi svoana !  
Și-i ciripit de păsări. Le ține hangu Ioana  
Și chiuie și Gheorghe. Cocoșii cîntă-afară.  
Mistria răzuiește un zid. Pe-o ulicioară  
Trec niște cai. Foșnește pe pajiște o coasă.  
Și-i forfotă. Pun tabla tinichigii pe casă.

*prauman — el va fi: poetul ...Arată-mi piciorul tău, poete, să vedem dacă ai ca mine pulbere pămîntescă pe talpă. Dacă nu ai această țărînă, nu mă vei cunoaște și eu nu te cunosc. Pleacă. Te crezi un înger; nu ești decît pasăre.*"

Cum foarte bine observă Robert Boudry, Hugo „nu pierde niciodată contactul cu realul. Spiritul său înfrumusețează, generalizează — dar nu trădează“. Tot secretul lui Hugo se află în fraza spusă de el și atît de des citată, anume că sufletul său „se află în centrul tuturor lucrurilor, ca un ecou sonor“. Observație a realului — la plecare. Apoi, reacție față de aceasta, evoluție a gîndirii sale spre un stadiu nou. Cu alte cuvinte, el fecundează realitatea, dar în sensul acestei realități însăși. Odată ce lumea exterioară i-a dăruit o imagine, el o va mîna mai departe în direcția propriei ei naturi. Aceasta este jurnalismul de artă. Aș vrea să transcriu aici un mic pasaj dintr-un eseu al lui Hugo pe care nimeni nu-l citează și care, prin frumusețea lui amară și severă, amintește pe cei mai mari scriitori francezi. Este un capitol din *Choses vues*, acele reportaje scrise pentru el însuși, publicate abia după moartea lui. Titlul e *Talleyrand*. Și este un necrolog.

*„În Rue Florentin se află un palat și un canal de scurgere pentru lături. Palatul este de o nobilă, bogată și posomorită arhitectură... Pe fronton scrie Hôtel Talleyrand. Timp de patruzeci de ani cît a locuit această stradă, oaspetele ultim al acestui palat n-a lăsat poate să-i cadă niciodată privirea pe acel canal. A fost un straniu personaj, temut și considerabil. Se numea Charles-Maurice de Périgord; era nobil ca Machiavel, preot ca Gondi, răspopit ca Fouché, spiritual ca Voltaire și șchiop ca dracul. S-ar putea zice că toate la dînsul șchiopătau: noblețea, pe care o făcuse servitoarea republicii; preoția, pe care o tîrise în Champ-de-Mars, apoi o zvîrlise în gîrlă; căsătoria, pe care o rupsese prin douăzeci de scandaluri și printr-o despărțire voluntară; în fine spiritul, pe care îl dezonora prin josnicie...*

*Alaltăieri, 17 mai 1838, acest om muri. Medici veniră și îmbălsămară cadavrul. Intru aceasta, după rîn-*



*duiala egiptenilor, ei scoaseră din pînlece măruntaiele și creierii din tigovă. Cînd treaba fu gata, principele de Talleyrand fu prefăcut în mumie și mumia ținută într-un cosciug tapițat în satin alb. Doctorii se retraseră, uitînd creierii pe masă, acel creier care gîndise atîtea lucruri, inspirase pe atîția oameni, clădise atîtea edificii, condusese două revoluții, înșelase douăzeci de regi, stăpînise lumea. Medicii plecați, un valet intră în odaie și văzu ceea ce ei lăsaseră acolo. Uite! au uitat asta aici! Ce să fac cu ea? Și-și aduse aminte atunci că pe stradă era un canal de scurgere pentru lă-turi. Și valetul se duse acolo și aruncă frumos creierul în canal.“*

Cîtă semnificație morală în acest scurt reportaj, scurt cît un instantaneu fotografic. Decît adevăratul reporter este acela care tocmai știe să prindă realitatea atunci, în clipa chiar cînd evenimentele încep să semene cumplit cu persoana cărora ele li se întîmplă. Obiect și eveniment nu-s același lucru, dar între ele este un subtil joc de du-te-vino, de întrepătrundere și imprumuturi de substanță. Hugo era deosebit de sensibil la aceste fuziuni, amestecuri și corespondențe. Iată o observație pe care el o face în preajma lui 48, cînd pe lucruri apăsa, grea, umbra dramaticelor, sîngeroaselor proxime evenimente viitoare: „*Cînd mulțimea — zice Hugo — privește pe bogați cu niște ochi ca aceștia, nu gînduri sînt cele ce se află în creierul lor : sînt evenimente !“*

Această sensibilitate la evenimente l-a făcut pe el să treacă de la legitimism și catolicism la socialism republican. I s-au reproșat aceste fluctuații. Pe nedrept. Și acesta pentru două motive. Întîi pentru că aceste schimbări proveneau și tocmai dovedeau imensa lui sinceritate. Onestitatea lui îl împiedica să zăbovească o clipă de a se angaja atunci cînd un eveniment îl impresionase. Așa că terminarea periplului prin adeziunea la republica universală, la socialism, umanitarism, pace perpetuă, înfrățire, libertate, demnitate omenească, progres, în fine la tot arsenalul de realități ale democrației — această evoluție tocmai prin peripețiile ei mărturisește absoluta sinceritate a

lui Hugo, buna lui credință, probitatea și în același timp temperamentul său dialectic. La fiecare pas, spune el, „întîlnește, ca țel al cursei și termen al descătușării sale, dublul ocean al prezentului și trecutului, al politicii și istoriei“. Firea lui dialectică îi interzicea să se abtîie de la un nou legămînt atunci cînd realul se schimbasesc.

De altfel, temperamentul său dialectic se vedește și în altele decît în politică. Fenomenul perpetuei schimbări îl impresionează profund. Neconținutul „panta rei“ îl fascinează oriunde, chiar în comportările materiei brute. În *Les travailleurs de la mer* el se extaziază în fața metamorfozelor realului : „Să vezi, în sînul nepătrunsului și al nemărginirii, difuziunea forțelor — ce poate fi mai tulburător? Cauți scopuri. Spațiul în veșnică mișcare, apele cele neobosite, norii care parcă ar vrea să se aple în treabă, vastul efort obscur, întreagă această convulsiune este o problemă. Ce anume aduce un asemenea perpetuu cutremur? Ce zidesc aceste furtuni? Ce clădesc aceste zvîrcoliri? Aceste ciocniri, clocote, urlete — ce oare creează ele? Cu ce se ocupă un asemenea tumult? Cum să nu-ți fure gîndul... pendularea valului, încăpățînarea spumei, uzura pe nesimțite a stîncii, gîfîitul înnebunit al celor patru vînturi? Ce teroare pentru gîndire acest perpetuu reînceput, ocean-fîntînă, ceruri Danaide, toată această trudă degeaba...“

Firea lui dialectică se vedește și în amorul său pentru antiteze (altă trăsătură pe care o are în comun cu Eminescu). El practică chiar o figură înrudită cu antiteza, anume anularea unui epitet prin epitetul contrar, procedeu folosit mai ales în scop polemic, pentru a zdrobi pe adversar. Astfel, ca să ruineze pretențiile de inocență ale cuiva, el va zice : „*vierge comme l'eunuque, et ange comme Satan*“.

De altfel măiestria lui în metafore, invenția lui verbală n-au fost întrecute de nimeni. Aceasta îi permite, în poezie, o atitudine care și ea se acordă cu umanitarismul lui, anume gustul pentru banalitate, pentru cotidian, pentru lucrul de toate zilele al omului de rînd. Hugo va arăta că faptul cel mai banal se poate

exprîma într-o formă literară splendidă. Pentru a spune: „era în anul 1802“, el va zice: „*Ce siècle avait deux ans*“. Pentru a spune: „delta Dunării“, el va zice: „*le Danube qui par cinq fleuves tombe échevelé dans la mer*“. De aceea s-a putut zice că „*versurile lui cele mai misterioase sînt ca incantațiile banalității. Ele lunecă la suprafața tăcerii familiare*“. Efectele lui cele mai emoționante sînt obținute prin evocarea detaliilor celor mai cotidiene:

Je pense à tout cela quand je ne puis dormir,  
La nuit quand le vent semble une voix qui témoigne.  
Quand on entend le pas de quelqu'un qui s'éloigne“.<sup>1</sup>

Este la el — spune Pierre Albouy — „*un ton, o manieră care nu-i aparține decît lui : cea verovă în mînuirea sublimului, un fel de vulgaritate mistică*“.

De altfel, tot o dovadă de apropiere sufletească față de popor este și gustul lui pentru polemica în versuri, pentru amestecul de lirism și invectivă. Poporul, într-o societate împărțită în clase, este prin definiție supărat; este în stare de indignare cronică. Și cum în mod natural „*indignatio fit versus*“, este firesc ca între invectivă și poezie să fie o adîncă afinitate, pe care lumea distinsă și manierată a poeților de salon o dezaprobă, dar care poporului îi place. Și Hugo, poetul popoarelor, a cultivat cu măiestrie invectiva. Iată un exemplu uimitor de alianță de ștregărie à la *Gavroche* și de înaltă putere de dispreț à la *Monsieur Madeleine*. E vorba de acel general abject, numit Trochu, care a luptat contra poporului în timpul Comunei. Din simplului lui nume, Hugo face acest vers:

Le general Trochu,  
Participe passé du verbe trop choir.“<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Gîndesc la toate astea cînd nu pot adormi,  
Cînd vîntul parcă face mărturisiri în șoapte,  
Cînd pasul oarecărui l-aud pierind în noapte.

<sup>2</sup> Generalul *Preacăzutu*:

Participiul trecut de la verbu-*a prea cădea* (Joc de cuvinte intraductibil: *trop chu* — căzut rău, prea căzut — se citește la fel cu *Trochu*, numele generalului epigramat.)

Că poezia lui Hugo conține toate genurile, aceasta este prea evident pentru ca să n-o fi observat toată lumea. În același timp liric, epic, dramatic, satiric, elegiac, filozofic, retoric, polemic, viteaz ca o trâmbiță, dulce ca un sărut, cosmic ca un zeu, profetic ca un apostol — versul lui cunoaște toate melodiile sufletului. Dar nimeni nu s-a întrebat pentru ce Hugo s-a străduit să fie un „poet total“, complet? Sau, mai bine zis, nimeni nu a știut să răspundă corect la această întrebare. Acest entuziasm al lui, detractorii — de la perfidul Gide pînă la onestul Faguet — l-au dat pe seama unei lăcomii de mitocan. Răspunsul e cu totul altul. Hugo avea o idee despre destinul poetului cum puțini poeți o mai avuseseră. Poezia nu e, pentru el, scop în sine, ci instrumentul cel mai puternic pentru a aduce oamenilor, semenilor, fericirea adevărului, bucuria alinării, a liberării, a încurajării. Poetul este marele căpitan de suflete. Prin poezie masele comuniază. Prin poezie, mai mult decît prin orice alt procedeu, îți poți ajuta aproapele înobilîndu-l. Poezia la Hugo e o armă de luptă pentru salvarea maselor. Această credință l-a făcut să apară multora din contemporani ridicol. Dar nici lui nu i-a păsat de opinia acestor „rafinaiți“, și nici norodului care a continuat să-l adore.

Cu altă ocazie am vrea să spunem cîteva cuvinte despre acea faimoasă butadă a lui Gide, care, întrebat cine e cel mai mare poet al Franței, a răspuns : „*Hugo, hélas !*“. Lumea interpretează aceasta ca o „șmecherie“. Gide a vrut să „se ia bine“ și cu imensa populație a admiratorilor lui Hugo, și cu elita subțire pe care umanismul lui Hugo o „agasează“. În realitate, fraza lui Gide e cel mai mare omagiu ce i se putea aduce poetului. Tradusă în limbaj explicativ, ea înseamnă : „*Nu pot suferi pe Hugo. Detest tot ce face el, tot ce crede el, tot ce iubește el. Dar, în ciuda voinței mele, trebuie să recunosc că e cel mai mare poet al Franței. A o nega ar însemna să mă păcălesc pe mine însumi. Trebuie deci s-o admit. Dar cu cea mai mare părere de rău*“. Declarația lui Gide arată că Hugo, poetul care a repetat toată viața că Frumosul e servitorul Adevăru-

lui, are darul de a forța ieșirea adevărului chiar din gura celor mai sofisticați inamici. Iar izvorul acestui dar e comunitatea cu poporul.

Credință în libertate, în bunătate, în pace, înfrățire, unire federală între popoare, progres în știință și morală, credință în republica universală, credință în revoluție. („*Dumnezeul lui Hugo* — spune Claude Roy — *nu-i decît revoluția în mers, umanitatea pe drum de îndeplinire*“.) Credință în om, în adevăr, credință în unitatea între formă și conținutul moral de idei, credință în mensul ascendent al istoriei, credință în misiunea de luptător a poetului, în situația de angajat perpetuu a cărturarului — toate aceste idei pentru care a militat, timp de 60 de ani Hugo triumfă și azi, sub ochii noștri, purtate de valul istoriei și al democrației. Și este încă o ocazie pentru umanitate de a fi și de origine franceză.

★

Am pomenit, la începutul acestui capitol, de oarecare asemănări între Zola și marele său contemporan Hugo. În fond, aceste asemănări sînt mult mai profunde decît s-ar crede. Amîndoi aveau despre misiunea poetului în lume cam aceeași idee. Poetul (căci Zola a fost și el un mare poet, poetul maselor, poetul revoltei și al dreptății) nu a vent pe lume ca să distreze pe cititori. El stă în centrul acestei lumi și nu răsună numai ca un ecou, dar și propovăduiește morala cea bună. Așa a crezut, așa a făcut Hugo. Și Zola n-a făcut altfel, chiar în momentele sale de manifest obiectivism. În schița lui în vederea romanului *L'Assommoir*, găsim această regulă de conduită: „*A nu linguși pe muncitor. A nu-l innegri. A reda o realitate absolut exactă. Un tablou înfricoșat, care-și poartă morala în el însuși*“.<sup>1</sup>

Acesta e, după Zola, cel mai eficace mijloc de a moraliza pe oameni. Dar faptul însuși al moralizării, după cum vedem, există, ba chiar alcătuiește, după Zola, sarcina de căpetenie a artistului, destinul lui fundamental.

<sup>1</sup> *L'Assommoir*, p. 469.

De altfel „mijloacele“ tehnice folosite de Zola nu-s ceea ce se cheamă sobre. Și aici se aseamănă el cu Hugo. Ca și acesta, are înclinație spre hiperbolă. Cum foarte bine observă Jean Fréville, Zola „reproșează lui Hugo idealismul, frazeologia, subiectivismul, totuși împrumutată de la dînsul procedeul amplificării, umflării“ (le grossissement). Într-adevăr, amîndoi au, pe lîngă alte calități, geniul epic. Această aplicare duce în chip firesc la legendar, la mitologie, la prozopopei gigantice.

Există două soiuri de temperamente literare. Sînt scriitori pe care îi atrage psihologia individuală și alții fascinați de social. Primii pot prefera analiza psihologică, mergînd pînă la excesele nesănătoase de gen Amiel sau Gide, după cum ei pot și preferă să picteze individual prin prezentări obiective, comportiste. Alți scriitori, fără a neglija, bineînțeles, psihologia individuală, sînt fermecați de fenomenele de masă, de aspectul colectiv al lucrurilor. Ba chiar și lucrurilor înanimate le atribuie un suflet colectiv. (Și e de altfel foarte natural, de vreme ce acest suflet provine din masa de oameni care folosesc, care întrebuintează acele lucruri.)

Chiar și peisajele pot fi tratate prozopopeic. Nu s-a spus oare că peisajul e „o stare sufletească“, mai ales „les paysages travaillés par l'histoire“ ?

Zola, ca și Hugo, ne descrie asemenea vaste peisaje sociale și mai ales ne descrie cum au fost ele „lucrate de istorie“. Chiar titlul romanului *Ventre de Paris* e semnificativ. Lumea halelor, peisaj parizian, e ca o ființă vie, ca o hidră cu mii de capete. Tot astfel peisajul minier, cu lumea muncitorească a greviștilor din *Germinal*, tot astfel marele magazin (*Au bonheur des dames*), adevărat falanster, furnicar uriaș de acțiuni omenești împletite, tot astfel lumea bursei și afacerilor (*L'Argent*). În *L'Assommoir*, peste destinele zdrențuite ale condamnaților la mizerie și nefericire domnește, ca un zeu păgîn și perfid, alambicul, distilatorul de rachiu, tronînd în mijlocul localului. Iată cum îl descrie Zola :

„Alambicul, cu recipientele sale de formă stranie, cu încolăcirile fără sfârșit ale țevilor, păstra o fizionomie sumbră : nici un fum nu scăpa dintr-însul. De abia i se auzea o răsuflare interioară, un hornăit subteran. Era ca o muncă de noapte făcută în plină zi, lucrător posomorît, puternic și mut... Alambicul, pe tăcute și de-a surda, fără o flacără, fără nici o scînteiere de veselie sub reflexele strinse ale alăturilor sale, continua să lase să-i curgă sudoarea de alcool, asemenea unui izvor lent și încăpăținat, care pînă la urmă avea să invadeze întreaga încăpere și să se răspîndească apoi de-a lungul bulevardelor, inundînd această gară uriașă zisă Paris“<sup>1</sup>.

Marele magazin *Au bonheur des dames* ne este descris astfel : „un colos pe care l-a fost apucat deodată rușinea și dezgustul pentru neagra mahala în care, modest, se născuse și pe care apoi o gîtuise... Iși arăta acum obrazul lui de parvenit către calea cea zgomoasă și însořită a noului Paris“.<sup>2</sup>

Iată și un obiect inanimat pe care mitologia lui Zola îl face să trăiască asemenea unui monstru de legendă. E vorba de locomotiva din *La bête humaine* după catastrofă : „răsturnată pe o rină, cu pîntecul deschis, pierdea abur și pe robinetele smulse, prin țevile plesnite gema cu suflări de imprecățiune, asemenea unor raluri furioase de gigantă. Cu roțile-n aer, ca o iapă monstruoasă, sfîșiată prin nu știi ce formidabilă luare în coarne, ea își rînjea bielele scofălcite, cilindrii sparți, sertarele și excentrele zdrobite, o întreagă îngrozitoare rană căscată în vînt, prin care sufletul continua să iasă cu o gălăgie de turbată deznădejde“.<sup>3</sup>

Asemenea creații mitologice, la Zola întocmai ca și la Hugo, se întîlnesc la tot pasul. Opera lor e plină de ele. Și în fond opera lor are tocmai drept principală calitate de a fi *plină*. La amîndoi, o cantitate enormă de substanță poetică, epică și morală. Aceeași trudire îndelungată și stăruitoare, aceeași permanentă nevoie de

<sup>1</sup> *L'Assommoir*, p. 41—42

<sup>2</sup> *Au bonheur des dames*, p. 413.

<sup>3</sup> *La bête humaine*, p. 294.

a da, de a da mereu, de a da lucru din ce în ce mai bun. Françoise Leblond-Zola ne face cunoscută această curioasă însemnare a lui Zola : „*Mă omor muncind și nu izbutesc niciodată să spun ce ureau să spun. Acesta-i adevărul*“<sup>1</sup>.

O asemenea permanentă nesatisfacere față de propria lui artă dovedește și altceva decît probitate literară sau rîvnă de depășire de sine, calități obișnuite la marii scriitori. În cazul lui Zola, această nemulțumire de sine mai are și o altă sursă. Accentul nu trebuie pus pe negăsirea formei, pe imperfecțiile de exprimare ; nu pe „cum trebuie spus“, ci pe acel „*ce ureau să spun*“. Pe Zola nu-l durea că nu poate *zice frumos*, ci îi era mereu teamă că nu va spune tot, că a uitat din gîndurile pe care el avea drept sarcină să le dea lumii, să le explice oamenilor. Deficitele de conținut, aceasta îl îngrijorează. Să nu-i scape nimic, să „spună tot“, să nu omită nici un aspect din vastele fresce morale pe care el simte că are datoria sacră de a le pune sub ochii semenilor săi. Puțini scriitori au avut ca el (și ca Hugo) conștiința mandatului etic pe care li-l dăduse istoria și preocuparea de-al îndeplini fără nici o lipsă, fără nici o scădere. Atitudinile lui morale sînt totdeauna totale. O nevoie firească îl împinge să meargă în orice pînă la capăt, contra tuturor obstacolelor și adversarilor.

Acest fel de a fi explică pe *J'accuse*. Asemenea răscoală contra a toți și toate găsim și la Hugo, care și el, copleșit de glorie, de onoruri și satisfacții, s-a întors brusc împotriva societății întregi, acuzînd-o, osînd-o toată, iar apoi, luînd drumul de spini al surghiunului și sărăciei, *Napoleon le petit* este frate bun cu *J'accuse*.

Fréville spune că Zola „*detesta tumultul pieței publice și fugea de luptele din forum, pentru care el nu era făcut*“<sup>2</sup>. Desigur că Fréville se înșală. Zola avea nu oroare, ci vocație, atracție irezistibilă pentru agora. De altfel nu-și intitulează Fréville însuși cartea lui

<sup>1</sup> *Zola et la Jeunesse*, în *Europe*, număr special închinat lui Zola, noiembrie-decembrie 1925, p. 126.

<sup>2</sup> Fréville : *Zola, semeur d'orages*, p. 129.



*Zola, semeur d'orages?* Toate cărțile sale au stîrnit furtuni. Chiar diversele slujbe ocupate de el în tinerețe se lichidează prin vijelii și plecări zgomotoase. Ceea ce a putut da ideea greșită că el adoră liniștea cabinetului și că foarte fără poftă și voie se hotăra să descindă în arenă este faptul că felul lui de a descinde în arenă era în primul rînd scrisul, că paloșul său era penița și că aceste cer neapărat, ca o condiție prealabilă, acea odaie de lucru ermetic apărută de tulburători. Dar înăuntrul aceluși „cabinet liniștit“, cît tumult și cîtă vijelie! Odaia de lucru a lui Zola a fost, din prima pînă în ultima zi, o adevărată răscruce de vînturi și cap al furtunilor. Iar produsul lor venea să se răspîndească în cele patru colțuri ale Franței și în curînd ale lumii. Prezența cărților lui Zola, circuliînd printre oameni, atît, și era de ajuns pentru ca efectul să și-l facă întreg.

Uneori însă mai trebuia ceva. Trebuia ca luptătorul să pășească direct, personal, în arenă. Cînd a fost nevoie de aceasta, Zola a făcut-o fără o clipă de ezitare. <sup>1</sup>

★

Persecuția rasială e o rușine veche. Originalitatea afacerii Dreyfus este că, nu ca de obicei împotriva evreilor în genere, ci împotriva unui om se năpustise acum toată Franța reacționară. Niciodată mecanismul diversionii și procedeul țapului ispășitor nu funcționase cu atîta limpiditate.

Se descoperă o evaziune de informații militare de la Marele Stat-Major. Se știe bine cine e vinovatul. Dar oricare ar fi el, înseamnă că Statul-Major, ca atare, este vinovat. Ceea ce Marele Stat-Major nu poate admite. Din fericire, printre ofițerii de la Statul-Major se află și un evreu, căpitanul Adolphe Dreyfus. Fiind evreu, el nu este nici francez, nici ofițer, probabil nici

---

<sup>1</sup> Firea de activist a lui Zola este așa de evidentă, încît același Fréville care spunea: „*acest solitar, acest meditativ pe care îl însușește pasiunea de a crea și de a scrie în tăcerea cabinetului său de lucru*“ (op. cit., p. 129), la distanță de numai o pagină scrie: (op. cit., p. 130): „*La el (la Zola) orice gîndire tinde la acțiune*“.

om. Iar vinovat este el prin definiție. Aceasta va fi soluția. Cît despre procedee — toate vor fi permise. Judecată secretă, acte care nu se arată nimănui, iar dacă e vorba de acte supuse expertizei, foarte simplu : expertize frauduloase cu experți cumpărați. Apoi, cînd oarecare falsuri vor fi totuși descoperite, ba chiar cînd se va descoperi — pe bază de autografe — cine este vinovatul acesta va cere el, cu ifos și putere, să fie judecat, căci știe că Marelui Stat-Major nu-i convine nici să-l condamne pe el, nici să achite pe evreul deja condamnat. Și trădătorul merge la sigur. În ciuda unor dovezi cunoscute de toată lumea, vinovatul e achitat cu felicitări în ședință și purtare în triumf, iar Dreyfus, rejudgecat, este condamnat din nou. Nu este o infamie, este, cum va spune Zola, pur și simplă realizare a imposibilului :

*„Sînt îngrozit. Nu-i nici mînie, nici indignare, nici dorință de vindictă și pedepsire ; e altceva : este spaima, teroarea sacră a omului care vede imposibilul realizat, fluviile suind înapoi spre izvoare, pămîntul făcînd tumbe în fața soarelui. Și este pieirea generoasei noastre Franțe“.*

Zola hotărăște să pornească război împotriva întregii mafii cuprinzînd : armată, biserică, finanță și chiar „burghezia liberală“ intoxicată de frazeologia patriotardă a unor Barrès, Déroulède, Maurras <sup>1</sup>.

În ziua de 12 ianuarie 1898 Zola se duce la redacția ziarului *L'Aurore* (fundată de ex-comunardul Vaughan) și citește în fața lui Clémenceau, Bernard și alți dreyfusarzi faimosul său act de acuzare, în care sînt înșirate vinile, precum și persoanele vinovate. Clémenceau îi dă lui Zola ideea titlului. Se va numi : *J'accuse*, căci primele opt alineate încep toate cu aceste cuvinte.

---

<sup>1</sup> La așa culmi de cinism — și implicit de desperare — ajunseseră cercurile reacționare, încît Maurras, după constatarea că colonelul Henry fusese autorul falsificării actelor din dosar, îi scrie : „*Acest fals vă va fi socotit ca una din cele mai glorioase fapte de arme din cariera dumneavoastră!*“ Iar căpitanul Weygand, viitorul capitular al rușinii din 1940, va numi pe falsificator „*martir*“.

„Cît despre oamenii pe care îi acuz — încheie Zola — nici nu-i cunosc, nici nu i-am văzut vreodată și n-am împotriva lor nici ură, nici rancună. Ei nu-s pentru mine decît entități, personificări ale spiritului răufăcător și ale distrugerii sociale. Iar actul pe care îl împlinesc nu-i decît un mijloc revoluționar pentru grăbirea exploziei adevărului și justiției... Indrăzniți a mă traduce în fața Curții! Și judecata să se facă în plină lumină a zilei! Aștept.“

A doua zi trei sute de mii de exemplare din *Aurore* sînt smulse de cititori și devorate. Efectul fu imens. Și eficace. Desigur, armata nu îndrăzni să se expună la un proces adevărat. Zola fu tras în judecată doar pentru niște detalii secundare cuprinse în *J'accuse*. Și fu condamnat. Dreyfus, în loc să fie absolvit, fu amenințat cu... grațierea. Iar Zola, el, chiar fu grațiat. Burghezia franceză refuză procesul public, iar comedia grațierii vru să dea culoare de mărinimie patriotică unei măsuri de inechitate și de lașitate universală.<sup>1</sup>

Și totuși, Zola câștigă partida. Zola, adevărul, dreptatea, republica, democrația. *J'accuse* declanșează lupta. Martiriul, curajul nemaipomenit al acestui om împarte, în 24 de ore, Franța în două. Grație lui, în întreaga națiune nu se mai vorbește decît de Dreyfus, ofițeraș mediocru și neînsemnat, dar, prin chiar aceasta, simbol impersonal al justiției și al onoarei franceze. În 1906 Dreyfus este, în sfîrșit, reabilitat. Zola murise, dar tot el obținuse ca Dreyfus să nu fie grațiat, ci repus în toate drepturile onoarei.

În timpul luptei, Franța, Parisul, Palatul de Justiție fură teatrul în care s-a înfățișat cel mai impresionant tablou din istoria bravurii omenești. Iată cum descrie un martor ocular acest spectacol :

„Iată-ne în plină mulțime, în plină demență — pe cînd coboram scările Palatului de Justiție (la procesul lui Zola). Atunci l-am văzut pe erou mai frumos decît vreodată Umanitatea a putut concepe... Era fistic în mișcări ; și era miop. Ținea cu stîngăcie în mînă

<sup>1</sup> Zola : *La vérité en marche*, p. 135.

*umbrela și pașii săi erau pași de cercetător de bibliotecă. Și totuși, în momentul cînd începu a descinde treptele una cîte una, în mijlocul urletelor de ură, în mijlocul ațîțarilor la moarte, sub o boltă de bastoane ridicate — el părea un rege coborînd, sub o boltă de spade scînteietoare, scările Primăriei Sale ca Martho (din Salammbô) coborînd scările cele mari ale Cartaginei“<sup>1</sup>.*

Nimic mai grăitor decît acest om care înfruntă și învinge masa de canibali dezlănțuiți, pătura de ciomege preistorice cu, drept singure arme, umbrela ținută subsuoară și ochelarii așezați strîmb pe nas. Căci arma cea inexpugnabilă nu-i nici parul, nici bomba care aruncă planete în aer, ci convingerea profundă, iubirea dreptății și jertfa de sine.

Socialiștii din vremea aceea, după ce avură o primă reacție de generozitate și susținură pe Zola și pe Dreyfus, se răzgîndiră pe baza unui raționament cam mecanic și hotărîră să nu se amestece într-o gîlceavă între două clanuri ale burgheziei. A fost o greșeală pe care Thorez, la 6 februarie 1934 (cu ocazia rebeliunii fasciste), a știut-o semnală cum se cuvine. Totuși, cu toată atitudinea nejustă a socialiștilor, mișcarea socialistă a ajutat mult la revizuirea procesului Dreyfus. Cum foarte drept observă Jean Fréville, „*în fapt, masa socialistă* (cuprinzînd membrii de rînd și simpatizanți, n.n.) *a furnizat revizionismului (celor ce cereau revizuirea procesului) baza lui populară“*.<sup>2</sup>

O imensă masă de gură-cască, intoxicați de pisălogia unei propagande patriotice, fuseseră mistificați de huligani — masă care cuprindea o mulțime de miciburghezi. Contraponderea populară a acestei mase fu masa socialistă, dinamizată de eroicul exemplu al lui Zola, al aceluia *J'accuse* pe care Anatole France l-a calificat „*un moment al conștiinței umane*“. Și nimic nu încheie mai bine aceste evocări ca vorbele lui Aragon, pronunțate în orașelul lui Zola, la Médan, în 1946 :

<sup>1</sup> Séverine : *Vers la lumière...*

<sup>2</sup> Fréville, op. cit., p. 137.

„Sfârșitul vieții lui Emile Zola va fi fost una din tristețile istoriei noastre“<sup>1</sup>.



În istoria ideilor generoase Zola aparține unei perioade cam haotice, epocă de dibuiri și confuzii. Ca și Hugo, care i-a fost contemporan, a trăit într-o societate unde formulele-lozincă și realitățile care tocmai se nășteau sau mureau nu se ajustau perfect unele altora și dădeau naștere nu numai la neînțelegeri și discuție, dar și la nevinovate erori de orientare din partea celor mai bine intenționați. Am spus deja, în alt capitol, cât de nedrepti sînt cei ce reproșează lui Hugo așa-zisele lui schimburi de crez politic. Cazuł lui Zola e totodată mai grav și mai benign. Zola clama *urbi et orbi* că el nu face politică. Singurele lui idei și crezuri erau de ordin estetic; el se voia, el se zicea soldat și șef al curentului naturalist. Dar naturalismul, ca orice teorie de artă, este implicat un crez social, care implică atitudine în toate domeniile vieții. A acuza pe Zola de erori și deficiențe, în această calitate, e deci mult mai grav decît a reproșa lui Hugo că din legitimist a devenit bonapartist.

Am insistat asupra acestor bune credințe, intenții pure și sincerități profunde, pentru că, exact ca și în cazul lui Hugo, aceasta ne permite să înțelegem cum trecerea lui Zola de la *Assommoir* la *Germinal*, de la *simplu greșier al faptelor* la procurorul din *J'accuse* nu înseamnă fluctuație, ci evoluție, evoluția necesară — lentă doar pentru că avea de luptat cu multele confuzii ale unei situații sociale în plină zămislire. Să nu uităm că epoca Zola-Hugo este aceea cînd proletariatul abia începe a face să se vorbească de el. Debut plin de greutate și de haotice, contradictorii reacții. Putem pretinde cuiva să înțeleagă de la început just și mai ales complet? Au făcut-o pe atunci numai doi oameni: Marx și Engels — dar cîtă vreme

---

<sup>1</sup> Citat de Fréville, op. cit., p. 141.

a trecut, câți lungi ani de conspirație a tăcerii și de falsificări voite au trebuit să treacă pînă ce marxismul însuși să fie corect și deplin înțeles. Faptul că un Hugo sau Zola, încet, dar neîncetat, au evoluat unilinear în sensul adevărului nu este oare tot ce li se putea cere în vremea lor ?

Zola a evoluat nu numai ca crez social, dar și ca crez artistic. Acest șef al școlii naturaliste a părăsit treptat-treptat toate pozițiile false ale naturalismului, în timp ce alții (Céard, Huysmans, Bourget) le părăseau tocmai pe cele juste !

★

Naturalismul este mai mult decît o teorie literară. Mai mult chiar decît una filozofică. Este aproape o unealtă de gnoseologie. O sculă în „teoria cunoașterii“, în comportarea noastră față de realitate și adevăr.

Gîlceava în jurul „naturalismului“ cuprinde întreaga problemă socială a timpului. În numele realismului pot părea revoluționari acei decadenți care cer drepturi pornografiei, cazului patologic, hidosului fizic și murdăriei morale ; care reclamă drepturile a tot ce este excepțional și scandalos și dreptul lor de a le așterne în descrieri publice, folosind toate artificiile și trucajele frumuseții literare. În numele „Adevărului“ ei vor denunța ipocrizia poveștilor trandafirii ; ba chiar și în numele „binelui public“, căci vor acuza de mahalagism și reacțiune pe cei ce acoperă ororile societății pictînd totul în culori roze. Și apoi, acești falși realiști, acești naturaliști ipocriți se mai pretind progresiști și pentru că invocă o noțiune strîns legată de aceea a progresului, anume *știința*. Era nouă înseamnă victoria științei asupra religiei, a laboratorului și universității înlocuind biserica și mănăstirea.

Intr-o astfel de atmosferă de confuziune între concepte înșelător sinonime e firesc ca spiritele progresiste să șovăie, să dibuie, să oscileze. Dar nu fără de sfîrșit. Buna credință, „puritatea intențiilor“, sentimentul fundamental de bunătate, justiție și revoltă vor sfîrși prin a arăta omului calea sa cea adevărată. Am văzut cu

ce credință socialistă ș-a încheiat cariera lui Hugo. Iar la Zola — care nu și-a dus pînă la sfîrșit cariera din pricina unui accident stupid care l-a răpus în plină vigoare — la Zola avem *J'accuse*, poate cea mai glorioasă pagină din istoria lumii, istoria unei conștiințe singulare înfruntînd, atacînd, lovind societatea întregă. Nu este oare grăitor faptul că atunci cînd acest cavaler al suferințelor vremii sale încrușișa fierul cu toate prestigioasele puteri ale reacțiunii : biserică, armată, nobilime, finanță — el persistă să spună că „nu face politică“ și că vorbește doar în numele decenței, al cinstei și adevărului ?

În schimb, el va renunța fără ezitare la acest obiectivism atunci cînd va fi vorba de chestiunea muncitorimii. La apariția cărții sale *L'Assommoir*, cîțiva l-au atacat. Proletariatul era acolo prezentat astfel, încît dădea apă la moară burgheziei. Desigur, Zola se putea mîrgini a răspunde, ca de obicei, că scriitorul nu pledează, ci doar *înfățișează* ; că dacă unii înțeleg într-un anumit fel, îi privește. De altfel, în scrisoarea de răspuns publicată în gazeta *Le Bien public* el nu scapă ocazia să spună textual : „*Eu nu sînt un om politic*“, „*Exprim doar ideile unui observator pe care îl pasionează lucrurile omenești*“. Decît, deja „*idee*“ și „*pasionează*“ depărtează nișel de „*procesul-verbal*“ de „*oficiul de înregistrare*“ și de „*greșierul care se ferește de a conchide*“. Dar Zola mai adaugă și că cititorul „*l-a citit prost*“, cu alte cuvinte că cititorul a atribuit faptelor descrise o altă semnificație, decît aceea pe care i-o dase autorul. Deci exista o teorie, o interpretare a autorului în faptele prezentate ! Dacă ar fi fost doar o fotografie, liber era fiecare să tragă ce concluzie voia. Delictul de „citire greșită“ n-ar mai fi fost posibil. Dar Zola merge încă mai departe. „*Dacă trebuie neapărat să conchid* — zice el — *aș zice că întreg romanul L'Assommoir se poate rezuma în această frază : închideți crișmele și deschideți școlile... Aș mai adăuga : asanați locuințele săracilor și măriți salariile. Chestia locuinței este capitală. Putoarea de pe străzi, scările sordide, cămăruța strîmtă unde dorm claie peste grămadă tații cu fiicele, frații cu surorile sînt pricina*

cea mare a depravării mahalalelor. Apoi munca zdrobitoare care apropie pe om de brută, salariul insuficient care descurajează și face pe om să caute uitare, toate acestea umple circiumile și casele de prostituție. Da, poporul e așa fiindcă societatea vrea ca el să fie astfel.“<sup>1</sup>

Apoi într-o altă scrisoare, adresată lui Georges Montorgueil, el scrie : „Adevăratul socialist nu-i oare cel ce spune mizeria și decăderea produse de mediu, acel ce arată ocna foamei în toată grozăvia ei... ? Dacă poporul ar fi așa de perfect, așa de divin, de ce am mai vrea să-i îmbunătățim destinul ? Nu. El este căzut jos, în ignoranță și tină ; de acolo trebuie să muncim să-l scoatem“<sup>2</sup>.

Așadar Zola, sensibil la chestiunea proletariatului, răspunde, se disculpă și oarecum pare a abjura vechile sale teorii obiectiviste. Ce contrast cu atitudinea lui când critici mult mai vehemente i se fac la apariția lui *Pot-bouille*. Acest roman este cea mai grea mirositoare hazna a tuturor viciilor, ipocriziilor, meschinăriilor și turpitudinilor clasei burgheze. E interesant să citim în notele intime de lucru ale autorului intențiile sale lucid și limpede mărturisite : „Inconștiența crimei la burghezi : trăsătură decisivă“.

Apoi, în aceleași note, o curioasă încercare de a concilia obiectivismul cu angajarea. După el, există fapte unde singura cunoaștere a lor e sinonimă cu a lor condamnare : „A vorbi despre burghezie este a dresa cel mai violent act de acuzare împotriva societății franceze“.

Se poate atitudine mai categorică și anatemă mai absolută ?

Iar când critica burgheză, furioasă, începe să urle din toate părțile în contra „orbitului roman *Pot-bouille*“, Zola nici măcar nu binevoiește să răspundă.

În schimb, întâmplarea cu *Germinal* a avut mari urmări în evoluția ulterioară a scriitorului. În curînd el va scrie romane mai „socialiste“.

---

<sup>1</sup> Scrisoare din 13 februarie 1877, adresată ziarului *Bien public*, publicată în *Correspondance*, t. II, p. 467.

<sup>2</sup> *Correspondance*, t. II, p. 633 ; scrisoare din 8 martie 1885.



În *Banii* toată șarlatania complicată și subtilă a finanței este descrisă pregnant, mult mai documentat și mai pasionant decât în romanele lui Balzac. Iar eroii săi Gunderman și Sacard sînt mai bine lucrați decât baronii Nucingen ai lui Balzac. Acesta în *Père Goriot* descrie fetișismul avarului, fapt etern și imuabil. Zola descrie fetișismul bursei, categorie istorică și pecete de infamie a caducului capitalist.

În *Pămîntul* găsim anticipări juste asupra adevărului în problema țărănească și a proprietății rurale. Ideea de astăzi: întii exproprierea moșierimii și împrumietărirea țăranilor săraci, apoi, treptat, colectivizarea și naționalizarea, o găsim, impresionant expusă, de muncitorul cherestegiu Leroi:

„La început, o să respectăm pămînturile bieților pîrliți care se omoară lucrînd două șchioape de loc. Decît, pe urmă, este sigur că mai tîrziu, cînd ei au să vadă, învecinate cu pămîntul lor, ce roade au dat pămînturile lucrate de fermele naționalizate, au să vină și ei, fără să-i rogi, să-și alătore bucățica lor de ogor“<sup>1</sup>.

Dar opera magistrală a lui Zola este *Germinal*. Pentru prima oară un roman se ocupă de clasa muncitoare și numai de ea. De adevărata clasă proletară, nu de acei semi-artizani cum erau mulți din eroii lui *Assommoir*. Apoi *Germinal* este, cum s-a spus, „un adevărat manual tehnic al minei la finele celui de al doilea imperiu și la începutul celei de a III-a republici, unde ni se descrie, în cele mai mici detalii, atît condițiile de muncă, cît și mecanismele plăților“<sup>2</sup>. Minerul e cel mai dramatic reprezentant al proletariatului, „în lumea cea fără cer“, cum zice cîntecul minerilor noștri de altădată. Ni se descrie, în toate amănunțimile, greve, adunări și alte forme de lupte de clasă. Ni se zugrăvesc accidente profesionale și, cu ocazia lor, spiritul de abnegație, solidaritate, frăție și jertfă al lucrătorilor unii față de alții. În sfîrșit găsim, în mintea muncitorilor, acea viziune de sigură victorie viitoare: „Se

<sup>1</sup> *La terre*, p. 374.

<sup>2</sup> Jean Fréville, *Zolla, semeur d'orages*. p. 110

aflau acolo oameni care împingeau o armată neagră, răzunătoare, care germina lent printre brazde, crescînd o dată cu holdele secolului viitor și a cărei germinare va avea în curînd să facă să explodeze întreg pămîntul“<sup>1</sup>.

Dar iată ce spune Zola însuși despre cartea sa : „Romanul acesta este răscoala salariișilor, lovitura de umăr dată societății care pîrîie : într-un cuvînt, lupta dintre capital și muncă. Aici e toată însemnătatea acestei cărți : o vreau prezicătoare de viitor, punînd chestiunea — chestiunea care va fi cea mai de seamă a secolului al douăzecilea“<sup>2</sup>.

★

Dar să ne reîntoarcem la problema naturalismului și a „conștiinței-ogîndă“.

Încă din adolescență Zola a visat să fie șef de școală. Voia să descopere ceva care nu mai fusese. Prietenia lui cu Cézanne, Courbet, Manet, Goncourt îi deschide calea. Realismul unor Flaubert și Balzac îi indică alegerea. Va fi și el naturalist. Și totuși, cu toată mulțimea de predecesori și tovarăși de doctrină, școala lui va fi nouă. Căci — îi spune el lui Goncourt : „după analiza înfîinișilor mici pe care a făcut-o Flaubert... după analiza lucrurilor artistice, plastice, nervoase, așa cum dumneavoastră ați făcut-o, după asemenea giuvaere, după aceste volume cizelate, nu mai e loc pentru tineri, loc pentru personaje noi, loc pentru noi figuri. Nu ne mai rămîne, pentru a putea vorbi publicului, decît să ne întrecem prin cantitatea volumelor și puterea creației“.

Nici că se putea spune mai bine. Căci aici cantitate înseamnă calitate. Goncourt voise și el să vorbească de un proletar. Ba chiar îi făcuse onoarea să-i dea rolul prim. Decît... eroul era o servitoare, depravată și foarte devotată patronilor ei burghezi !

Zola, el, va vorbi de toți proletarii, de întreaga clasă muncitoare.

Apoi Zola va mai vorbi și de alte aspecte ale socie-

<sup>1</sup> *Germinal*, p. 557.

<sup>2</sup> Goncourt, *Journal*, t. III, 27 august 1870

tății contemporane, de alte elemente ale luptei de clasă. El va descrie în culori hîde burghezia, finanța, bursa, mediile bisericești, culisele, localurile de depravare și de prostituție, ogoarele, tot, absolut tot „mediul social“.

Dar Zola se mai deosebește de ceilalți naturaliști și pentru felul cum a evoluat. Am mai observat că el, treptat, părăsește pozițiile false ale naturalismului, apropiindu-se mereu mai mult de cele juste, în timp ce alții le părăsesc tocmai pe cele juste.

În sfîrșit, Zola e original pentru felul cum a încercat să introducă punctul de vedere științific în literatură. El se mîndrea de a fi descoperit „romanul experimental“, lucrat exact cum lucrează chimistul sau naturalistul : culegere de date, observație minuțioasă și experimentare, adică fapte și reacțiuni *provocate*.

I s-a reproșat că această teorie este de plano absurdă : „experiențele“ literatorului nu se petrec nici în laborator, nici măcar în societate, ci doar în propria imaginație a scriitorului.

Totuși să ne gîndim că aceste „experiențe mintale“ nu-s în fond neapărat pur imaginare. Este vorba de o operație care are certe contingente cu realitatea. Cutare personaj, avînd cutare psihologie, romancierul îl pune, în gînd, rînd pe rînd în cutare, apoi cutare situație și vede cum reacționează. Vede? Desigur. Reacțiunile nu vor fi „scornite“. Din bagajul de „fapte diverse“, de „documente omenești“ adunate de scriitor, el va găsi uneori reunite cele două elemente ale problemei : cutare caracter și cutare împrejurare. Vom avea deci, din observație, reacția pe care urmează să o obținem oarecum experimental de la personaj. Dar afară de aceasta, ideea de *verosimilitate* exprimă adeseori o realitate. Verosimilitatea, aparența de adevăr, plauzibilitatea unui fapt este produsul unor îndelungate sufragii și mărturii acumulate de alții și adunate în memoria noastră ; un fel de consens tacit între mulți oameni, de acord cum că în anume circumstanță un om de o anume psihologie, de o anume vîrstă etc. se va comporta așa și nu altfel. Societatea ne dă, gata făcute, aceste *cadre* de conduite posibile și probabile.

A le folosi aplicându-le personajelor romanelor pe care le compune este o operație care seamănă mult cu „experimentarea“. Anatole France laudă realismul lui Shakespeare pentru că el nu se încurcă în povești complicate, originale și ingenioase, ci doar ia pe erou, pe fiecare erou, îl pune în cutare precisă situație, îl face să reacționeze conform caracterului lui, apoi îl concediază, lăsînd locul altuia care repetă aceeași operație :

Les marionettes font font font  
Trois petits tours et puis s'en vont.<sup>1</sup>

Așa încît în această privință pretențiile lui Zola sînt fondate și aportul de noutate al punctului său de vedere științific în literatură pare admisibil.

Dar s-a mai reproșat și altceva „scientismului“ său, anume că exagerează fiziologicul în detrimentul socialului. Nici aceasta nu e just.

În epoca aceea darwinismul — doctrină progresistă — impresionase puternic spiritele. În epoca aceea fiziologismul lui Taine era un bun antidot împotriva psihologiei spiritualiste și teiste oficiale. În epoca aceea era o bună achiziție pentru realismul literar o materialistă atitudine de adorație pentru științele naturale cum avea Zola.

Pe de altă parte nu este exact că fiziologicul înăbușă la el socialul. Din contra, chestiunile de sînge și de ereditate sînt, ele, cadrul, destul de vast, în care... cadrul social se desfășoară. De altfel, în primul său volum din seria *Rougon-Macquart* Zola ne indică limpede programul său :

„1. *A studia într-o familie chestiunile de sînge și de mediu... a scotoci în fundul dramei omenеști, în profunzimile biologice... condus de noile descoperiri ale fiziologiei.*

2. *A studia epoca celui de-al doilea imperiu pînă în zilele noastre. A încarna în tipuri*<sup>2</sup> *societatea contem-*

<sup>1</sup> Păpușile-s puse să facă,

Trei piruete mărunte, și pleacă.

<sup>2</sup> După cum vedem, Zola nu nesocotește problema „tipicului“.

porană, — (noi subliniem) — *scelerați și eroi. A picta astfel un întreg ev social... în miile lui de detalii de moravuri și de evenimente... Familia pe care o voi descrie va reprezenta vasta ridicare a mișcării democratice*<sup>1</sup>.

Dar și diviziunile operei indică preocupări sociologice precumpănitoare. Încă de la început el își propune să zugrăvească în volume separate lumea politică oficială, lumea speculațiilor de finanță și de bursă, lumea bisericii, lumea muncitorească, lumea militară, lumea galanteriei și depravațiunii, lumea tribunalelor, lumea cenacelor și atelierelor artistice. Acest program conștient și lucid indică bine importanța socialului în munca lui de creație. Asupra epocii zisă a celui de al doilea imperiu, părerea lui Zola nu este... o absență de părere, cum ar fi cazul la un simplu „grefier“. El numește această eră „*un straniu tablou de rușine și nebunie*“<sup>2</sup>.

Și asemenea pasaje abundă sub pana lui.

★

Așadar obiectivismul care cu drept cuvânt se poate numi subiectivism deghizat a fost la Zola mai mult o pretenție decît o realitate. Apoi, această atitudine avea și părți pozitive. Căci marele atașament al lui Zola pentru știință, pentru metodele ei, pentru mentalitatea pe care o impune era o atitudine progresistă ce nu trebuie judecată la lumina abuzurilor ulterioare pe care sîntem capabili să le detectăm azi.

Apolitismul pozitivist este desigur astăzi o piedică serioasă pusă mișcării progresiste. Să nu ne mulțumim oare că Zola a fost, sufletește, constant alături de mișcarea proletară ? Îi putem reproșa oare că în roma-

---

<sup>1</sup> *La fortune des Rougon-Macquart*, p. 357 și 358.

<sup>2</sup> *Ibidem*, în prefață, p. 9. În cartea sa *Mes haines*, p. 213, găsim acest curios pasaj: „*Trupul nostru se schimbă sub influența climatului și a moravurilor societății*“. Se mai poate oare spune că fiziologicul înăbușă socialul ? N-am putea chiar să aducem reproșul invers ?

nele sale nu explică destul legile plusvalutei, procesul reproducției capitaliste și tendința profitului la scădere? Nu e de ajuns că a zugrăvit, poetic și halucinant, crize și greve, că a descris procesul concentrării întreprinderilor și atâtea alte aspecte ale „luptei”? Tot lucruri de care alții, pe acea vreme, ziceau că e „inestetic” să te atingi? Și se poate oare vorbi de apolitism (în ciuda propriilor repetate declarații ale lui Zola) la un om care își riscă viața, libertatea și tot ce are mai scump, adică scumpa lui muncă, pentru a se război cu întreaga societate înnebunită și ostilă?

Desigur, Zola era mai presus de toate un om bun. Iată ce spune de el Anatole France :

*„Era un spirit de bunătate. Avea candoarea, simplitatea sufletelor mari. Era profund moral în romanele sale, care-s adevărate studii sociale. El urmărea cu o ură crâncenă o societate trîndavă, frivolă, o aristocrație josnică și dăunătoare. El a combătut răul vremii sale : puterea banului. Democrat — el n-a lingușit niciodată poporul”.*

Aci poate stă explicația curioasei sale încăpățînări de a-și refuza rolul de judecător (deși — lapsus calami — dacă spune mereu că scriitorul trebuie să fie grefier de fapte, adeseori îi scapă fără voie și vorbele „judecător de instrucție”). E drept că faptele sociale din vremea lui sînt atît de elocvente încît își pledează singure cauza. Așa cum Anglia, cînd avea monopolul mașinismului și al producției ieftine, numea „fair play” o liberă concurență care de fapt constituia ruina țărilor care produceau scump, tot astfel e lesne să pretindem că descriem „sine ira et studio” fapte care vorbesc singure și acuză prin ele înșile. Și aceasta deci poate fi, ca un fel de cochetărie, motivul persistenței la Zola a pretenției de înregistrare nepărtinitoare. Dar se poate să fi intervenit și motivul menționat de Anatole France. Oroarea de demagogie. Un fel de pudoare de a parada ca salvator al „mizerabililor”. Oricum ar fi, un lucru este sigur : obiectivismul lui Zola era doar o pretenție și o veșnică, neținută făgăduială. În realitate, Zola a avut totdeauna și în toate o atitudine — cum am zice noi azi — „partinică”.

În acest chip s-a încheiat cariera lui. A fost admirabilul *J'accuse* care a uimit lumea. Dar tot așa a și început această carieră. Una din primele lui scrieri se numește *Mes haines*. Iată ce scrie acest „esprit de bonté“, cum avea să-l numească France :

*„Ura e sfântă. Ea este indignarea inimilor tari și puternice, batjocorirea militantă de cei pe care îi supără mediocritatea și negliobia. A urî e a iubi ; este a-ți simți sufletul cald și generos, este a trăi din larg disprețuirea lucrurilor rușinoase și nătinge. M-am simțit întotdeauna mai tânăr și mai curajos după fiecare din răscoalele mele împotriva platitudinilor vârstei mele. Dacă valorez ceva astăzi, e pentru că-s singur și pentru că urăsc“.*

\*

Cînd, în 1921, după sciziunea de la Tours, o parte însemnată a partidului socialist francez părăsise vechea matcă spre a forma partidul comunist francez și France aderă la noua formație, mulți din admiratorii săi au rămas surprinși. Deși de aproape două decenii cel mai reprezentativ și cel mai celebru scriitor al literaturii franceze contemporane militase în politica de stînga, totuși scepticismul, egoismul intelectual, diletantismul din operele sale contribuiau să-i creeze o fizionomie care încurcă liniile simple ale portretului său. Totuși, surprinderea nu era îndreptățită, deoarece în evoluția scrisului lui A. France trebuie să deosebim mai multe faze, mai multe etape, în care dezvoltarea evenimentelor sociale în Franța au adus o serie de elemente noi, care au influențat adînc asupra concepției de viață a marelui scriitor francez.

\*

Marcel Cachin a spus că opera lui France cuprinde trei perioade : umanism, socialism, comunism. Această împărțire e exactă, dar ea poate fi completată. În prima epocă, France nu e numai umanist. El exprimă în scrisul său și alte caracteristici : scepticism, senzualism, epicureism, diletantism. Imprejură-

rile politico-sociale, rezultate ale unei anumite baze economice a societății franceze, explică clar această primă înclinare. După 1870, după înfrîngerea militară a Franței și după represiunea odioasă și sîngeroasă a Comunei din 1870, urmează o perioadă în care marea burghezie franceză, încheșată definitiv în timpul lui Ludovic-Filip, reprezentată politic de Guizot și de Thiers, continuată după lovitura de stat a lui Bonaparte și a imperiului său, zdruncinată o clipă de prima revoluție proletară a Comunei, se reinstalează la putere. Guvernele conservatoare ale lui Thiers, Jules Grevy, prezidenția lui Mac-Mahon favorizează extensiunea enormă a marelui capital. Băncile, industria, comerțul iau un mare avînt. Urmașii lui Saint-Simon, ca frații Péreire, Ferdinand Lesseps etc., devin mari oameni de afaceri, finanțînd prin băncile lor noi și nenumărate întreprinderi. Vechea formulă atribuită lui Guizot: „îmbogățiți-vă“ („enrichissez-vous“) e urmărită cu frenezie. În acest timp, după 1875, după cum a arătat Lenin, caracterul vechiului capitalism bazat pe concurență și libertate dispare, pentru a fi înlocuit cu forme din ce în ce mai frecvente ale capitalismului monopolist. Capitalul financiar, bancar contribuie la înființarea și prosperitatea întreprinderilor industriale. Atunci apar sau se dezvoltă marile bănci franceze „Crédit Lyonnais“, „Société générale“, „Comptoir d'escompte“ etc. Concentrarea capitalului se realizează în trusturi și carteluri. Atunci apar marile concerne metalurgice care se vor transforma mai tîrziu în „Comité des forges“ marile carteluri textile, marile magazine de tipul „Printemps“, „Bon Marché“, „Galeries Lafayette“ etc.

Franța e printre primele țări care subscriu la împrumuturile de stat ale unor țări mai înapoiate, ea capătă concesiuni miniere și industriale, construcții de căi ferate în diferite țări. Titlurile de rentă, obligațiile, acțiunile mișună la bursă și pe piață. Atunci începe și o intensă politică de expansiune colonialistă. Jules Ferry, combătut de Clemenceau, inaugurează politica colonială franceză în Indochina, Madagascar, insulele Pacificului etc. Dar alături de toate aceste caractere



ale fazei imperialiste, Lenin indică și pe aceea a putrefacției capitalului. Misiunea productivă a banului e întreruptă. Sumele nu se mai investesc productiv în alte întreprinderi, ci se împart acționarilor sub formă de rente. „De aici, o creștere extraordinară a clasei sau, mai exact, a păturii rentierilor, adică a persoanelor care trăiesc din „tăierea cupoanelor“, persoane care nu au de fel legături directe cu nici o întreprindere, persoane a căror profesiune e trîndăvia. Exportul de capital, una din cele mai importante baze economice ale imperialismului, mărește și mai mult această lipsă de legătură a păturii rentierilor cu producția și imprimă întregii țări, care trăiește din exploatarea muncii cîtorva colonii și țări transoceanice, pecetea parazitismului.

*Venitul rentierilor întrece de cinci ori venitul comerțului exterior al celei mai „comerciale“ țări din lume! (Anglia, n. a.) Iată esența imperialismului și a parazitismului imperialist.“<sup>1</sup>*

Astfel putrefacția economică întreține o clasă întreagă de paraziți, ajută să înflorească o atmosferă de lene, inutilitate, de permanentă petrecere, de senzualism josnic, dar și de dezaxare, de deprimare — caracteristici generale ale oricărei vieți inutile și sterile. De aici acea melancolie, acea depresiune neurastenică „fin de siècle“ (sfîrșit de veac). Eroii romanelor mondene ale lui Paul Bourget, Octave Feuillet, Georges Ohnet (demascat de Anatole France) sînt bogătași îmbuibăți, a căror viață se desfășoară între club, reuniuni mondene și aventuri erotice. Ei nu fac nimic altceva decît să se distreze în mod egoist. Dar adeseori se plictisesc de moarte ca toți trîndavii. Viața lor inutilă și stearpă nu cunoaște nici un scop, nici o lege morală. De aici, pe lângă furia de amuzament, cazurile nenumărate de psihoze (ca la Maupassant din *Le Horla*), de boemi destrăbălați (ca la Verlaine sau Baudelaire), de căutare cu orice chip a senzațiilor rare, stranii, morbide (ca la Huysmans sau Villiers de l'Isle

---

<sup>1</sup> V. I. Lenin: *Imperialismul, stadiul cel mai înaintat al capitalismului*, Ed. P.M.R., 1950, p. 110—111

Adam). Senzualismul, scepticismul, diletantismul amator, misticismul obscurantist de tip salonard devin atitudini de viață ale unei societăți putrede, în care singura activitate aprigă și reală e acumularea averilor. Represiunea sîngeroasă a Comunei întîrzie cîtăva vreme dezvoltarea proletariatului francez. Partide socialiste de nuanțe diferite fărîmițau energia proletariatului și se ciocneau între ele. Allemaniști, broussiști, blanquiști, saint-simonieni etc. formau o anarhie politică care obosea și descuraja tendințele de organizare ale muncitorimii într-un partid unit.

În această atmosferă de descompunere apare Anatole France în prima sa fază de scriitor. Născut în 1844 pe cheiurile Senei, fiul unui librar anticar, el și-a petrecut copilăria în credințele și tendințele politice ale părintelui. Alături de gustul pentru bibliofilie, pentru cărți rare, el crește într-o atmosferă conservatoare: bătrînul Thibault era legitimist (regalist) și practica religia catolică cu ardoare. Fiul își face primele studii la colegiul „Stanislas“, ținut de iezuiți, unde are colegi din toate elementele aristocratice din Faubourgul Saint-Germain. Tînărul Anatole se simte izolat și nefericit. Singura sa preocupare în această vreme e de a deveni un savant, de a învăța și de a ști mult. Poate că sub această formă el visa o evadare din atmosfera aristocratică a clasei. De îndată ce conștiința adolescenței se înfiripă în el, tînde către o cugetare liberă. Înțelege mai bine ca tatăl său principiile din 1789 și disprețuiește pe Napoleon. În această perioadă, pe care Marcel Cachin o numește „umanistă“, France se adîncește într-o mare erudiție istorică, filologică, literară. Se apropie de grupul poezilor impersonali și reci, ale căror scrieri sînt de caracter pur descriptiv, care se adunau la librăria A. Lemerre sub numele de parnasieni. Din acest contact apare volumul de versuri corecte, lapidare, de inspirație antică *Noces corinthiennes*. Școala parnasiană, căreia i se alăturase pentru moment, avea cel puțin cultul unei severități a formei. În atmosfera de anarhie morală și estetică pe care o întreținea înfrîngerea Comunei și triumful imperialismului, unde manifes-

tările literare, părăsind linia clară a conștiinței, se adăpau din „inconștient“, din „muzicalitate“, din „sugestii“ — cum făceau „simboliștii“ — sau din descrierea aspectelor „distinge“ ale mediilor aristocratice, cu preoți și marchizi, curtezane și ducese, sau din naturalismul pesimist și „ordurier“ care ponegrea țăranul, muncitorul, scoborîndu-l pînă la nivelul animalității — școala parnasiană înseamnă cel puțin o linie de disciplină artistică. Nu e mai puțin adevărat că într-o atmosferă de haos nihilist, de decadentă alexandrină, în care nici o normă de justiție socială ori de moralitate mai aspră nu se putea înfiripa, în care domnea singură preocuparea expresiei tehnice, a formei, a artei pentru artă, artistul era îndemnat să se depărteze de viața socială și se retrăgea într-o lume subiectivă, în care singura realitate devenea propria sa persoană. În această perioadă Anatole France devine de îndată celebru prin publicarea în 1881 a operei sale *Crima lui Silvestru Bonnard*. Îndată după aceasta, el e angajat ca critic literar la ziarul *Journal des débats*, unde publică o serie de dări de seamă apărute mai tîrziu în volum sub titlul *Viața literară*. În același timp apar și *Dorințele lui Jean Servien*, încercare de roman, precum și nuvelele *Jocaste* și *Pisica slabă*. Urmează apoi romanul din viața antică *Thaïs*, amintiri din copilărie, *Cartea prietenului meu*, *Pierre Nozière*; romanul de dragoste, după modelul lui Guy de Maupassant, *Crinul roșu*; colecția de cugețări și maxime *Grădina lui Epicur*. Apoi, în fine, ceva mai tîrziu, romanul său istoric *Birtul la regina Pédauque* și complementele sale *Poveștile lui Jacques Tournebroche* și *Opiniile lui Jérôme Coignard*.

În această fază nici un obiectiv exterior, social nu atrage curiozitatea scriitorului. Ambianța de dezorientare estetică și morală, de marasm social, în care forța proletară dormita încă, invita pe scriitor să-și găsească în ființa sa subiectivă cîteva puncte de sprijin. În această perioadă a scrisului său Anatole France prezintă cîteva aspecte care se pot rezuma astfel: diletantismul — interes ușor și variabil, neaprofundat,

pentru fel de fel de teme, subiecte, probleme pe care le atinge în treacăt, trecînd mai departe mereu la altele — scepticism, senzualism.

În epocile cînd preocuparea artistului nu se poate concentra în interese care depășesc individul, acesta face din arta sa un joc, o simplă distracție. Cînd lipsesc temeiurile pentru credințe mai adînci de ordin social și moral, scriitorul n-are altceva de făcut decît să se joace.

În imensa sa erudiție Anatole France găsește teme plăcute, pe care le tratează facil și agreabil, fluturînd de la una la alta. Însăși concepția sa de viață e determinată de o activitate ușuratică, variată, de simplu amator. În cartierul latin din acea vreme influența celebrului sceptic relativist și diletant „spumos“ Ernest Renan era în mediile scriitoricești încă foarte puternică. France suportă această înrîurire. El se refugiază în această distracție inofensivă, crezînd că e lipsit — ceea ce ulterior se va dovedi complet fals — de un temperament mai adînc de luptător. *„Trebuie să lăsăm martirajul acelor care, neștiind să se îndoiască, au în simplitatea lor înșiși scuza îndărătniciei lor. E o anumită impertinență să fii ars pe rug pentru o opinie. Martirilor le lipsește ironia și aceasta e un defect de neiertat, fiindcă fără ironie lumea ar fi ca o pădure fără păsări.“* Așezat în marginea vieții într-o atitudine pasivă, refuzînd să se angajeze activ, France se mulțumește să privească, să contemple lucrurile fără să ia atitudine. *„Am fost înclinat totdeauna să consider viața ca un spectacol. N-am fost niciodată un observator, căci observației îi trebuie un sistem. Observatorul își dirijează vederea, spectatorul se lasă prins prin ochii săi. M-am născut spectator și voi păstra toată viața această naivitate a acelor gură-cască din marile orașe pe care totul îi amuză și care păstrează la vîrsta ambiției curiozitatea dezinteresată a copiilor mici...“* Această lipsă de credință presupune o atitudine filozofică sceptică. Anticul Pyrrhon, Montaigne, Voltaire, Renan îl inspiră în acest timp. *„Nu*

există etică.“<sup>1</sup> „Nu există estetică.“<sup>2</sup> „Nu există decît critică impresionistă, nu există istorie.“<sup>3</sup> „Estetica științifică presupune o biologie, aceasta la rîndul ei o fizică și matematică. Dar ce critic literar ar putea stăpîni toate aceste cunoștințe? E mult mai indicat să se facă o critică subiectivă după gustul variabil al fiecăruia, bazată pe simpla impresie, fără pretenție de rigurozitate obiectivă.“ Scepticismul său neagă chiar știința pe care, după alte criterii, o va admira mai tîrziu. Singura preocupare științifică din această perioadă este azeziunea lui la doctrina evoluționistă a lui Darwin și Spencer. „El mergea la muzeu ca la un templu, urmărea cu privirea transformările vieții de la moluște pînă la om... Ani de zile mai tîrziu, cînd îl celebrează pe Darwin, o face cu tonul cu care Lucrețiu îl celebra pe Epicur, revelatorul adevărului, distrugătorul acelor spaime cu care dogmele odioase otrăvesc existența nenorociților muritori.“

Lipsit de încredere în știință și morală, în tot ce constituie adevărul obiectiv, nu-i mai rămîne scriitorului decît să se refugieze în epicureism și senzualism. Pe senzualistul Condillac îl privește ca pe un „tată spiritual“. Jovialitatea aproape animalică a lui Rabelais îl încîntă. În *Grădina lui Epicur* el scrie că altruismul nu e altceva decît o formă a senzualității. Simțim suferințele altora în pielea și viscerele noastre. Jocul inteligenței nu urmărește nici un scop. A înțelege e o mare voluptate intelectuală! Atîta tot. În *Crinul roșu* el concepe dragostea mai ales din punct de vedere al senzualității. Tot ce ne aduc simțurile e materie de bucurie și plăcere.

Anatole France redă cu mijloace artistice o mare comoară de erudiție umanistică, menținîndu-se la o filozofie sceptică, combinată cu senzualismul lui Condillac, al lui Lucrețiu, al lui Epicur. Operele sale din această vreme sînt agreabile, subtile, ingenioase, dar

---

<sup>1</sup> *Viața literară*, vol. III.

<sup>2</sup> *Grădina lui Epicur*, p. 217.

<sup>3</sup> *Crima lui Silvestru Bonnard*.

gratuite, lipsite de conținut intelectual și moral. Această fază nu va dura multă vreme.

★

La această epocă realizarea estetică ajunge la o rară perfecție, aceea care va ajuta la difuzarea și succesul enorm al operei sale artistice. Anatole France scrie în una din cele mai pure și mai desăvârșite forme ale limbii franceze. Luînd modele foarte variate, pe Rabelais și Racine, Bossuet și Voltaire, Diderot, Flaubert și Renan, el sudează toate aceste influențe într-un fel personal, care-l face să rămînă totuși, cum scrie criticul J. Lemaître, înainte de toate Anatole France. Linia scrisului său, deși muzicală, rămîne totuși plastică, arhitectonică, de o structură armonioasă, mînuind arta delicată a eufemismului combinată just cu expresii viguroase și energice. Forma se adaptează perfect conținutului. „*Un poem nu e frumos — scrie el — decît cînd forma e frumoasă, fiindcă forma unei opere rezultă din substanța acestei opere și nu e decît aparența constituției sale intime.*” (Notă asupra lui Racine.) Sau în altă parte: „*E o nebunie să separăm forma de fond, după cum e absurd să separi salvarea unei mîncări de acea mîncare*”. Apreciind valoarea formei, el denunță facticitatea formalismului, a căutării sterpe de formă pentru formă. „*Să ne ferim de a scrie prea bine: e cea mai rea manieră de a scrie*”, afirmă el.

Această expresie, în același timp sobră și elegantă, subtilă fără exagerare, prelucrată dar naturală se potrivește de minune însăși structurii sale artistice.

Ca și marii săi înaintași din secolul al XVIII-lea, Diderot și Voltaire, A. France are o mare admirație pentru conceptul de „natură”. Prin aceasta el înțelege nu numai adaptarea la legile biologiei, dar și o atitudine simplă, echilibrată, senină și firească. Nu e în firea sa explozia tumultuoasă și vulcanică de mare temperament în felul lui Victor Hugo, pe care, dat fiind această fire, nu-l apreciază prea mult. Nu e în felul său de a fi nici nevoia retorică și umflată, emfa-

tică și declamatorie a marilor efecte, în felul lui Chateaubriand. Imaginația sa nu construiește uriașe plăsmuiri: ea trebuie să fie totdeauna inspirată, excitată de o anumită sursă din natură ori din erudiția sa istorică și umanistă, de care depinde, dar pe care știe s-o depășească. Temperament stăpînit și sincer, el respinge romantismul înflăcărat, ca și compozițiile laborioase, chinuite, preocupate numai de aranjamente formale, stranii, ale decadenților simbolişti pe care-i va critica aspru în foiletoanele sale critice din *Viața literară*. Apreciază în primul rînd sobrietatea, stăpînirea, precizia și claritatea. Despre Guy de Maupassant, pe care-l admiră, scrie că are cele trei calități principale ale prozei franceze: mai întîi claritate, apoi claritate și în fine claritate.

Preferințele sale merg deci în primul rînd către arta clasică a marilor săi premergători din secolele al XVI-lea și al XVII-lea, Montaigne, Racine, Molière. El apreciază în mod special cazna artistică care presupune prelucrare, concentrare lapidară, suprimarea inutilului, eleganța sobră. Menirea artistului e să se chinuiască într-o răbdătoare elaborare către perfecțiune. Neglijența, spontaneitatea brută, neprefăcută îi repugnă.

Inteligența lucidă trebuie — după el — să se exercite ca un permanent instrument critic asupra creației și să obțină virtuțile marii arte franceze: echilibrul și măsura, delicatețea și vigoarea împreunate armonic. El denunță excesele naturalismului. În special înfățișarea de josnicie animală a țaranului francez, pe care o prezintă E. Zola în romanul său *La terre* (Pămîntul). Emile Zola, despre care Anatole France, în timpul afacerii Dreyfus, cînd lua o atitudine de înalt sentiment de justiție, spusese că e un „moment al conștiinței umane“, a fost aspru criticat de același autor cînd a scris romanul *La terre*. În adevăr, în acest roman Emile Zola scoboară țaranul francez pînă la rangul celei din urmă animalități. Cartea mișună de insulte nedrepte și grosolane la adresa plugarilor francezi, în care autorul nu vede decît instinctele animalice de un sexualism orb, instincte rapace de furt și lăcomie.

murdărie fizică, preocupări triviale, moravuri incestuoase, perverse. Anatole France protestează față de această înjosire a țăranului. Cu exemple numeroase el arată romantismul pesimist și abject al romancierului naturalist. Țăranii nu vorbesc trivial; ei au puoare și cuviință.

„Există o frumusețe a țăranului. Frații Le Nain, Millet, Bastien-Lepage (pictori francezi, n. a.) au văzut-o, E. Zola nu o vede. Gravitatea aspră a fețelor, vigoarea pe care o muncă nesfârșită o dă trupului, armonia omului și a pământului, grandoarea mizeriei, sfințenia muncii, a muncii plugarului, toate acestea E. Zola nu le vede. Grația lucrurilor îi scapă, frumusețea, maiestatea, simplitatea îl ocolesc.”<sup>1</sup> „El nu vede decît obscenitatea gratuită...” ...„Există în noi toți, în cei mici ca și în cei mari, la cei umiliți ca și la cei superbi, un instinct al frumuseții... Există în om o nevoie înfinită de a iubi care-l divinizează. Există pe pământ forme magnifice și gânduri nobile, sînt suflete pure și eroice. Nenorocirea ar fi de ajuns ca să facă pe om august pentru om.”

Mai tîrziu, cîștigat de atmosfera generoasă a dezvoltării proletariatului și a mișcării socialiste, E. Zola se va transforma, se va converti la legea generoasă a iubirii de oameni. Critica lui Anatole France a servit fără îndoială la ceva în această privință. Dar aceasta nu-l împiedică de a vedea suflul grandios epic al romanelor acestui autor. Arta sa e desigur stilizată, construită, reflectată, dar aceasta nu-l oprește de a gusta natura. „Ce frumos lucru e naturalul”, exclamă el. Cînd va scrie remarcabila sa suită de romane din *Istoria contemporană* a Franței, el va utiliza din plin procedeul realist.

Pentru aceleași motive, dictate de specificul temperamentului său, el va fi atras de lumea antică, de spiritul atic. Atic nu e acela care studiază greaca sau scrie „tirade asupra atrizilor”, ci acela care renaște într-însul geniul atic, „nu ridică tonul în mod nepo-

---

<sup>1</sup> *Viața literară*, vol. I, p. 210.



*trivrit și știe să păstreze măsura*". Aceasta îl apropie de parnasieni și în special de Lecomte de Lisle.

Așadar lipsa de imaginație deșăntată, de declamație grandilocventă, de exagerare excesivă, nu-l îndepărtează de natură. La aceasta îl ajută senzualitatea sa, în bunul înțeles al cuvîntului, adică savoarea vie a datelor oferite de simțuri care-l leagă direct de viață și de freamătul ei. Inspirația sa influențată de erudiție, de umanism, de cultură clasică nu-l îndepărtează de contactul viu cu fenomenele naturii și ale vieții, pe care le simte intens și le exprimă prestigios în formule lapidare, dar încărcate de toată bogăția existenței. Nu e vorba astfel de o artă uscată și pedantă, o floare artificială de seră, ci de o palpitate frenetică a vieții. Portretele sale de femei frumoase: d-na de Gromance din *Istoria contemporană*, Jahel din *Birtul la regina Pédauque*, Élodie din *Zeilor le e sete* trăiesc cu o intensitate deosebită de palpitate și de temperament. Senzațiile de gust — bucătăria, de văz — plastica și arhitectonica, olfactive — simfonia parfumurilor, toate îl încîntă și-l transportă. Artă sa e plină astfel, în același timp, de resursele vibrante ale naturii, ca și de elaborările savante ale bogăției umanistice.

★

După 1895 tradiția democratică a Franței se va re-deștepta. Frațiunile socialiste vor aspira către unitate. Vechiul ideal radical al lui Robespierre și Saint-Just va renaște printr-o nevoie mai clară de libertate, printr-o necesitate de luptă contra reacțiunii clericale, aristocratice, ca și contra falsului și ipocritului liberalism al mării burghezii instalate la putere după 1870. Era guvernelor conservatoare a marilor bogătași începu să sufoce masele populare ale Franței. Un avînt nou, proaspăt începuse să învioreze marasmul politic în care mucegăia Franța. O dorință aprigă de dreptate socială și de adevăr se face simțită în rîndurile poporului și acelea ale intelectualilor cinstiți. Minciunile religioase și sociale nu mai puteau prinde într-o masă conștientă de puterea și drepturile ei. Grupă-

rile socialiste vor renunța la spiritul lor îngust de corp și vor alcătui un partid socialist unit și puternic. Organizarea sindicală e în creștere. Legile de protecție a muncii sînt smulse din mîinile guvernelor burgheze de un proletariat din ce în ce mai luminat. În ambianța morală, intelectuală, artistică se simte nevoia unei renașteri.

Afacerea Dreyfus e mai degrabă un efect decît o cauză. Ea e încurajată de o situație de fapt, de o nouă structură a societății franceze, aceea a importanței mereu crescînde a clasei muncitoare. Ea e o renaștere a spiritului revoluționar francez, de la Robespierre, Saint-Just, Babeuf, Blanqui și eroii Comunei din 1870, care zguduie și sensibilitatea lui France. Se știe ce a fost această afacere în care un căpitan de artilerie Dreyfus, numai fiindcă era de origine evreu, a fost acuzat în locul adevăraților vinovați, ofițeri din aristocrația franceză, că a sustras unele documente de la Marele Stat-Major francez, pe care le-a comunicat ambasadei germane din Paris. Naționaliștii șovini susțineau că, indiferent de nevinovăția sau vinovăția lui Dreyfus, prestigiul armatei franceze, care dăduse un verdict de condamnare, nu putea fi compromis. Atunci cele mai eminente personalități ale politicii și culturii franceze s-au indignat, s-au mobilizat și au început o teribilă campanie în favoarea lui Dreyfus, care a durat vreo șase ani și a dus la rejudicarea, apoi la grațierea și în fine la achitarea căpitanului Dreyfus. Conducătorii spirituali ai acestei afaceri, cei care susțineau că existența patriei nu poate fi fundată pe nedreptate, erau Jaurès, Clemenceau, Emile Zola și Anatole France. Blîndul, inofensivul și retrasul bibliotecar, eruditul umanist, epicurianul și scepticul filozof care se amuza cu reînvierea unor figuri din Antichitate sau din Evul Mediu francez s-a mobilizat deodată, cuprins de un violent sentiment de justiție, și s-a așezat în rîndurile celor mai înaintați progresiști francezi.

Afacerea Dreyfus a fost o cauză accidentală și oarecum simbolică care a scos din solitudine sau pesimism spiritele generoase care, dezgustate de corupția mării burghezii ce conducea Franța, au ieșit în fo-

rum și au dat poporului alarma. „*Afacerea* — scrie A. France — *a relevat răul moral de care e atinsă frumoasa noastră societate, după cum bacilul Koch accentuează într-un organism leziunile tuberculoase.*” Nimeni, nici o conștiință nu mai putea rămâne retrasă la îndeletniciri egoiste și diletante, la un joc steril, formalist, de evocări prețios artistice. Când casa arde, toate distracțiile, fie ele și inocente, încetează.

France iese din rezerva sa delicată, din amatorismul și umanismul său sceptic și rafinat și se avintă în luptă. Sensul artei sale se schimbă din acea zi.

Lucrările sale esențiale sînt dirijate pe linia progresistă și socialistă : denunțarea exploatării, a obscurantismului religios, a politicii războinice, militariste a marii burghezii franceze. Atunci, între 1898 și 1914, el scrie marile sale opere : *Istoria contemporană*, roman în patru volume, (*Ulmul din parc, Manechinul de răchită, Inelul de ametist, Dl. Bergeret la Paris*), *Crainquebille, Insula pinguinilor, Pe piatra albă, Revolta ingerilor* etc. În aceste opere el pune aceeași artă măiastră, însă în serviciul unui conținut de idei de o filozofie laică, progresistă, socialistă. Caracterizarea pe care o face el în *Viața literară* lui Benjamin Constant pare o confesiune : „*Suferința umană ofensa delicatețea simțurilor și puritatea inteligenței sale. Intreținea o ură sterilă, dar sinceră*”. Sosise timpul ca această sterilitate să se transforme în atitudine militantă.

Mai demult declarase, cum am văzut mai sus, că în prima sa fază el nu e decît un contemplator pasiv, deoarece observația presupune un criteriu și el n-are nici un criteriu. Acum găsește un ideal. Convingerile sale evoluționiste îl arată : omenirea trebuie să fie mai bună, mai justă. Scepticismul e înlocuit cu optimismul, cu încrederea în dezvoltarea spre mai bine a naturii umane în genere și a țării sale, Franța, în speță. Disprețul său platonice pentru Napoleon al III-lea, vagile sale sentimente republicane se transformă într-o activitate viguroasă și susținută. A. France se alătură clasei muncitoare și intelectualilor progresiști și începe să frecventeze mitingurile, adu-

nărilor, demonstrațiile. Oriunde se vorbește de pace, de dreptate socială, de demascare a bigotismului religios, el e prezent. La moartea lui Zola, la transportarea rămășițelor pămîntești ale lui Jaurès la Panthéon, el e în fruntea procesiunii și pronunță cele mai frumoase și mai umane discursuri ale sale.

Înainte de a expune crezul său pozitiv, el procedează la o critică, la o ridiculare fără milă a lumii burgheze corupte în care trăiește. Aceasta o face în cele patru volume din *Istoria contemporană*. Totul trece prin filtrul neîndurător al ironiei sale: nobilimea perimată, militarii absurzi, funcționarii abuzivi, preoții ipocriți sau bigoți, în fine liberalismul politic fățarnic și corupt. Preoții Guitrel și Lantaigne, unul arivist și celălalt fanatic pînă la stupiditate, prefectul Worms Clavelin, administratorul mării burghezii financiare și moravurile desfrîinate și ambițioase ale nevestei sale, micul-burghez antisemit Terremonde, care, în lipsă de evrei în urbea sa, își exercită antisemitismul contra unei secte de protestanți, sinistrul trădător Esterhazy, băieții cheflii de bani gata și, în fine, inofensivul, blîndul și eruditul profesor Bergeret care acum părăsește vechea sa poziție sceptică și epicuree și se angajează ferm ca partizan al lui Dreyfus.

Alcătuirea, falsă și absurdă, a justiției burgheze e denunțată în nuvela, capodoperă de realizare artistică, *Crainquebille*.

*Crainquebille* e una din operele lui Anatole France care vor înfrunta orice rea-voință a posterității. E o capodoperă unde se întîlnesc spiritul adînc al compătimirii și adîncii simpatii pentru cei simpli și oropsiți, semnificația înaltă a lipsurilor și absurdității întocmirii societății capitaliste, o mare măiestrie a redării personajelor, făcută din realism și ironie.

*Crainquebille* e un vînzător ambulant de zarzavaturi, care se cheamă la Paris „un negustor al celor patru anotimpuri“. El poartă cu mîinile sale o tărăboanță mai mare plină de morcovi, spanac, salată, praz și alte legume. Omul e simplu, fără învățătură, cinstit și bun. El trăiește din cei cîțiva gologani pe care-i strînge în fiecare dimineață vînzînd zarzavaturile sale

portăreselor și micilor-burgheze din strada Montmartre la Paris. E un fel de „oltean“, cum erau la noi pe vremuri. Într-o zi, la o răspintie de străzi, Crainquebille așteaptă ca o menajeră să-i aducă bani pentru marfa luată. Dar el incurcă cu tărăboanța lui circulația. Agentul îi strigă desperat să circule. Dar el așteaptă banii și e amețit de urletele și zgomotele aglomerației. Urmează un dialog cu agentul de circulație care-l amenință. Crainquebille nu înțelege nimic decît că trebuie să-și capete banii. El răspunde mai mult cu mîrîituri și interjecții la amenințările agentului. La un moment dat, acestuia i se pare că Crainquebille i-a spus: „mort aux vaches“ (sergenților de stradă li se zice la Paris *vache*, de la Wache — planton, amintire din ocupația prusacă). E arestat, marfa confiscată și dus în fața justiției corecționale. Acolo, între un crucifix al lui Hristos și portretul președintelui republicii (Anatole France ironizează crud această situație), prezidă un magistrat îngîmfat, uscat sufletește și plin de principii reacționare asupra „ordinii sociale“, care îl apostrofează pe Crainquebille ca pe un dușman al societății. Evident că acesta nu pricepe nimic din toate aceste înscenări odioase. Chiar avocatul său din oficiu (dacă ar fi fost plătit, poate l-ar fi apărat mai bine) îl sprijină, cum se zice, „ca funia pe spînzurat“. Crainquebille e condamnat la o lună închisoare. Acolo, în singurătatea celulei, el meditează asupra tuturor acestor evenimente și iarăși nu înțelege nimic. Dar fiindcă e un om blînd și docil, își zice că probabil toate acestea au rostul lor. Cu atît mai mult cu cît i se dă de mîncare, are căldură și pat. După o lună el iese din închisoare tot așa de perplex cum a intrat. Își reia cărucioarele de legume și începe să strige pe străzi marfa. Dar clientela de altădată nu-i mai cumpără nimic, îi întoarce spatele și îl apostrofează cu cuvîntul de ocnaș. Prejudecățile absurde, ferocitatea ordinii burgheze reușesc să facă gol în jurul lui Crainquebille. Nimeni nu-i mai cumpără nimic și e amenințat să moară de foame. Pierde și locuința unde dormea, un pat mizer sub o scară de lemn dintr-o ma-

gazie inundată. Desperat, își aduce aminte că totuși la închisoare era bine: era cald, avea un pat și mâncare. E hotărât astfel să se reîntoarcă la penitenciar. În simpla și naiva sa minte el stabilește un raport causal între o anumită vorbă: „mort aux vaches“, spusă unui agent, și arestările ce îi urmează. Atunci, timid și rușinat, se apropie de un agent și-i suflă cele două cuvinte magice. Dar agentul nu-l aude. Atunci Crainquebille repetă cu voce tare. În fine sergentul răspunde că l-a auzit, dar, culmea ironiei, de data aceasta Crainquebille dăduse peste un om de treabă și blînd care nu numai că nu se supără, dar îi face și o morală dulce: „*Cînd un om ca mine e muncit și chemat ca să-și facă datoria, nu trebuie să mai fie și insultat. Vezi-ți de treabă și du-te*“. Atunci, doborât de atitudinea omenească a agentului, rușinat și desperat, Crainquebille dispăre topit în umbră. E în această bucată magistral tratată atîta ironizare a ordinii sociale burgheze, atîta omenie și compătimire, atîta dispreț pentru îmbuibăți și îngîmfați, apărători ai întocmirii burgheze, încît ea se numără desigur printre cele mai sîngeroase critici ale regimului „democratic capitalist“.

Anatole France își concentrează lupta contra „*triumviratului universal al preotului, militarului și bancherului*“, „*internaționala servitudinii și violenței*“, cum o numește el și căreia e hotărât să-i substituie „*internaționala proletarilor*“, internaționala libertății, a muncii armonioase și a păcii.

Critica sa începe cu demascarea religiei, „*cea mai formidabilă putere de opresiune care a apăsat vreodată asupra popoarelor*“, „*antica exterminatoare a oricărei gîndiri, a oricărei științe, a oricărei bucurii. Teologia catolică medievală, îngustă și tiranică, discuta pînă în cele mai mici amănunte problema sexului îngerilor, a unității sau trinității*“. Cum scrie cu o delicioasă ironie France: „*ei tratau necunoscutul în detalii. În același timp oprimau pînă la arderea pe rug orice avînt al liberei cugetări*“.

În *Ultimul de pe alee* se arată cazul unui tînăr seminarist, Piedagnel, care era cel mai bun elev la carte, la purtare, la disciplină. Dar Piedagnel citește

poezii de Verlaine și Lecomte de Lisle și face o slabă teză despre unitatea credinței. Fanaticul și bigotul abate Lantaigne îl stimează și îl iubește cu o dezinteresată ardoare religioasă. Dar tocmai pentru aceasta, pentru a-și interzice orice slăbiciune sentimentală, el hotărăște să-l elimine din seminar. Într-o dimineață, după ce se termină slujba, îl cheamă pe Piedagnel și într-un discurs întortocheat îi spune că a rugat pe Dumnezeu să-i dea puterea de a-l elimina din seminar. La început, Piedagnel nu înțelege nimic, dar apoi, printr-o intuiție bruscă, pătrunde absurditatea fanatică a abatelui.

*„Deodată un sentiment se născu și crescă în el, un sentiment care-l susținu și-l întări!”* ura contra preotului, o ură nepieritoare și fecundă, o ură menită să umple o viață. Exclusivismul religios, crud și fanatic, oprește creșterea conștiinței în omenire.

Ignoranța nu este așa de detestabilă decît fiindcă nutrește prejudecățile care ne împiedică să ne îndeplinim adevăratele noastre funcțiuni, impunîndu-ne altele false, care sînt penibile, răufăcătoare și crude în așa grad, încît, sub imperiul ignoranței, cei mai cinști oameni devin criminali din datorie. Istoria religiilor ne oferă pilde nenumărate: sacrificii umane, războaie religioase, persecuții, arderi pe rug, vocații monastice, practici execrabile ieșite mai puțin din răutatea oamenilor, decît din boala lor.

În timpurile noastre chiar, clerul *„excită tinerețul catolic să masacreze pe pavajul străzilor mîndrii intelectuali”*. De aceea el pledează fervent pentru libertatea totală, pentru libertatea adevărată, *„aceea care nu recunoaște libertate contra ei însăși”*. De aceea scepticismul său de tinerețe față de știință dispare și el se declară un admirator cald al tuturor descoperirilor științifice. Ca și Renan în 1848 cu opera sa *Viitorul științei*, ca și filozofii secolului al XVIII-lea Diderot și D'Holbach, el vede în aceasta principala armă de deosebire a neamului omenesc.

Clerul, ca să-și mențină puterea, are ca aliați — scrie el — militarii și bancherii. El reproșează regimului republican conservator dinainte de 1898 timi-

ditatea sa de a „*sfărîma puterea castei militare și de a păstra instituțiile militare de origine monarhică*“.

• Complotul contra lui Dreyfus e un complot al cercurilor monarhiste și aristocratice din armată.

France demască lașitatea și complicitatea guvernelor burgheze care, sub aparența respectării unor libertăți constituționale, sînt în fond alături de exploatarea bancherilor și a industriașilor, oamenilor bogați contra oamenilor săraci, utilizînd ca mijloace de propagandă religia și ca mijloc de represiune armata, exterminarea maselor populare, care n-au dreptul la viață.

Afirmarea din ce în ce mai dîră a partidului socialist francez, comunitatea de luptă în afacerea Dreyfus, prietenia personală cu Jaurès îl apropie pe Anatole France de concepția socialistă asupra vieții și de adeziunea la acest partid. Simpatia care-l apropiase de radicali e spulberată de lipsa de curaj a acestora, de spiritul lor de compromis, de evitarea unei politici revoluționare care să schimbe structura societății, în fine de complicitatea lor cu anumite măsuri nedemocratice luate de guvernele conservatoare ale mării burghezii. Apropiat un moment de ministerul care a săvîrșit în Franța separarea bisericii de stat și de politica mai curajoasă a acestuia, France începe să fie conștient că măsurile paleative nu vor putea duce la îndreptarea adîncă a societății franceze. El începe să întrevadă viitorul revoluționar al omenirii în sensul concepțiilor marxiste. Operele sale *Insula pinguinilor* sau *Pe piatra albă* se termină printr-o apoteoză a realizărilor unei societăți socialiste în a cărei realizare crede fără șovăire. El scrie : „*Victoria proletariatului e sigură. Mai puțin eforturile dezordonate ale adversarilor noștri, decît propriile noastre diviziuni și nehotărîrile metodei noastre ar putea-o întîrzia. Ea e sigură, fiindcă însăși natura lucrurilor și condițiilor vieții o ordonează și o pregătesc*“. Sau în altă parte, ca și Maxim Gorki, el se adresează intelectualilor : „*Amințiți-vă că voi trebuie să mergeți cu toți pregătitorii emancipării muncitorilor manuali, cu toți apărătorii justiției sociale, să nu aveți dușmani la stînga. Adu-*



ceți-vă aminte că fără proletari nu sînteți decît o mină de dizidenți, pe cînd uniți, amestecați cu proletariatul, reprezentați numărul în serviciul dreptății". Indemnul la acțiune și curaj e sfatul pe care-l adresează mișcării revoluționare : „Ar exista două politici, dacă trebuie să credem pe oamenii îndeminați : aceea a prudenței și a noastră. Noi răspundem că în fața crimei nu există decît o singură politică : aceea a umanității. Se pretinde că noi sîntem lipsiți de rezervă și de precauțiune. Nu... Prudența nu constă în a autoriza crima printr-o tăcere lașă. Lașitatea nu e niciodată înțeleaptă“.

Dar ceea ce-l preocupă mai mult în ultimele sale scrieri e împăcarea popoarelor, pacea universală. E un vis pe care-l mîngîie și în cărțile sale de generoasă fantezie utopică asupra viitorului omenirii : *Insula pinguinilor*, *Pe piatra albă* și *Revolta îngerilor*, dar mai ales în discursurile și conferințele sale publicate după 1910. Cugetînd adînc asupra forței politice care poate asigura pacea și justiția socială, după Congresul de la Tours în 1921, Anatole France se înscrie în partidul comunist.

„Nu există decît o forță care poate asigura pacea universală prin mijloace sigure și, pentru a spune astfel, științifice, aceea e forța proletariatului. Uniunea muncitorilor va aduce pacea lumii.“ Infrățirea popoarelor, pe deasupra oricărui principiu rasial, îl preocupă profund. În prefața operei sale *Jeanne d'Arc* el înșerează această lozincă : „Cred în uniunea viitoare a popoarelor“. În altă parte el scria aceste cuvinte admirabile : „Cred că e rău ca în vreo țară să se facă o distincție de rase. Nu rasa face patria... Să nu restaurăm prejudecățile barbare. Să nu căutăm dacă un om e evreu ori creștin, ci dacă e cinstit și dacă se face folositor țării sale“.

În visurile sale de viitor, expuse în conferința sa asupra lui Auguste Comte, ținută la Rio de Janeiro în 1905, France precizează condițiile obiective ale realizării păcii mondiale : „Pacea universală se va realiza într-o zi, nu fiindcă oamenii vor deveni mai

*buni... dar fiindcă o nouă ordine de lucruri, o știință nouă, noi necesități economice le vor impune starea pacifică, după cum altădată condițiile înseși ale existenței lor îi situează și-i menține în stare de război".* În această privință, cuvintele lui A. France au avut un sens profetic. Mișcarea pentru pace a tuturor popoarelor în zilele noastre silește în fiecare zi guvernele să facă un pas spre pacificarea lumii. Și creșterea conștiinței maselor va sili încetul cu încetul la consolidarea păcii mondiale.

★

Anatole France a dat exemplul cel mai elocvent al acestui curios adevăr, anume că cel mai rafinat artist, cel mai erudit umanist poate și trebuie să fie alături de aspirațiile maselor populare. Cel mai subtil artist pe care l-a avut Franța după Diderot și Voltaire s-a situat alături de popor și de aspirațiile către pace și dreptate. Cel care a scris *Birtul la regina Pédauque*, *Acrobatul Maicii Domnului*, *Cântărețul din Kyme*, *Putois* și atâtea alte opere de cea mai subtilă calitate, de cel mai desăvârșit nivel în măiestria formei, a putut să scrie, cu un patos crescut, cu un elan mai viu, cu o ironie mai amară *Crainquebille*, *Ulmul din parc*, *Manechinul de răchită* și *Inelul de ametist*. La întrebarea lui Maxim Gorki : *Cu cine sînteți voi, maeștri ai culturii?* France a răspuns net, hotărît, alăturîndu-se clasei muncitoare. Visurile sale despre o omenire împăcată, dreaptă, înfrățită, pe care el o zărea departe în negurile viitorului, se vor închege mîndre și puternice. Atunci se vor justifica cuvintele sale : „*Prin virtutea popoarelor se va realiza într-o zi visul vechiului profet... : Casa lui Iahveh va fi așezată pe un vîrf de munte și se va ridica deasupra colinelor. Atunci toate națiunile vor merge acolo zicînd : Să urcăm muntele lui Iahveh, pentru ca el să ne învețe căile sale și ca noi să mergem pe cărările lui. El va judeca între națiuni și între nenumăratele popoare. Din săbiile lor va face pluguri și din lăncile lor seceri*“.

Sub ochii noștri, voința popoarelor se afirmă tot mai puternic, ca săbiile să se prefacă în pluguri și lăncile în seceri.

★

Anatole France, imediat după rolul pe care-l joacă Zola în afacerea Dreyfus, a spus despre el aceste minunate cuvinte: „*Zola este un moment al conștiinței umane*“.

Tot așa de potrivit — poate chiar mai potrivit — se poate spune același lucru despre militantul politic-social și marele scriitor francez Henri Barbusse.

El face parte din galeria glorioasă a poporului francez, poporul despre care Karl Marx spunea că este eminentamente revoluționar în gândire și în fapte. Galeria începe cu scriitorii progresiști din secolul al XVIII-lea, Voltaire și Diderot, și se continuă în secolul următor cu Victor Hugo, Emile Zola, Anatole France, Romain Rolland și alții.

Asemenea figuri, care apără în același timp patria și umanitatea, sînt, după cum am arătat mai sus, o caracteristică a poporului francez.

★

Ca să înțelegem bine semnificația operei lui Henri Barbusse, să examinăm puțin momentul istoric în care apare o asemenea operă, moment istoric care i-a dat o anumită coloratură, o anumită influență, formînd atmosfera generală în care apare această doctrină, atmosferă care determină, ca bază economică și socială, gîndirea unora dintre scriitorii francezi de tipul lui Barbusse și în special a lui Barbusse.

Pentru a înțelege de ce Anatole France, Emile Zola, Henri Barbusse au avut această atitudine, este bine să ne raportăm la o serie întregă de studii asupra structurii momentului social din Franța, cînd au apărut ei.

După cum se știe, imperialismul creează colonialismul. Este momentul cînd Franța începe să-și întindă dominația asupra unei părți a globului, este momentul

cînd se efectuează o serie de exporturi de capital, de ocupări de teritorii în Madagascar, în Indochina, în Algeria, în Maroc. Este momentul acelei politici care împarte Franța și pe francezi în două grupări : una cu Clemenceau, care duce o politică antigermană și alta cu Jules Ferry, care inaugurează o mare politică colonialistă franceză.

Decît că împărțirea lumii nu era doar de resortul imperialismului englez și francez. Apăruse atunci încă o putere imperialistă : Germania.

Germania este ultima țară care vine la împărțirea globului din punctul de vedere al influenței colonialiste. Ea își formează o flotă puternică, de care se îngrijora Anglia, își formează o armată, considerată de ei invincibilă și amenință vechile puteri imperialiste, Franța și Anglia, în înseși aspirațiile lor.

În fața imperialismului german crescînd, Anglia favorizează colonialismul francez de ocupare, de cucerire în Madagascar, în Indochina, în Maroc, cu gîndul de a opri expansiunea vertiginoasă a imperialismului german.

Cele două tabere — imperialismul franco-englez și imperialismul german — sînt față în față. Ele se amenință. După 1900 apare o perioadă de mare tensiune. Toate țările mari votează serviciul militar de trei ani. Armatele cresc ca potențial tehnic și uman. Ele aproape se sfidează, gata-gata să izbucnească într-un conflict sîngeros.

De la 1900 încoace, perioada de tensiune este, într-adevăr, teribilă.

O serie de momente ca : faimosul conflict de la Agadir, ocuparea Marocului de către Franța cu opunerea Germaniei sînt momente de tensiune internațională, în care războiul — care a izbucnit în 1914 între cele două imperialisme — este gata să izbucnească.

În această fază, toți oamenii din Europa trăiesc într-o febră, într-o anxietate continuă și Henri Barbusse își dă seama că războiul trebuie în mod inevitabil să izbucnească din ciocnirea celor două imperialisme.

El este conștient, încă de la început, că acest conflict inevitabil este un conflict de clasă, un conflict în

care exploatoarii unuia dintre imperialismele vor căuta să supună pe ceilalți.

Barbusse își dă seama că acest război, sub masca ipocrită a apărării unor drepturi mai mult sau mai puțin justificate, ascunde interese materiale, josnice interese de clasă și că prin aceasta el devine absolut inevitabil.

În acest fel, când în 1914 izbucnește războiul și când Franța este invadată, Barbusse consideră Franța ca o victimă și se înrolează în armată, la vârsta de peste 40 ani, fiind bolnav, tuberculos, dar cu ideea că apără nu numai Franța invadată, dar că — după expresia lui Marcel Cachin — devine un soldat al păcii, a cărui misiune este să demaște însuși scopul unui război, mascat sub o serie întreagă de aspecte și de feluri nobile.

El devine deci un soldat al păcii. El arată că toate aspectele acestea, pretinse sublime, de eroism nu sînt decît mercenariat al unei clase de bogătași provocatoare de războaie și care prezintă numai aspectul eroic „sublim“ al acestora. Nici un cuvînt despre aspectele mizerabile, masacrul, noroiul, durerea, foamea, frica. Și astfel 30 de milioane de oameni care nu voiau războiul îl vor suporta pentru că alte cîteva mii l-au dorit.

*Focul*, operă apărută în 1916 în foileton în ziarul *L'Oeuvre*, este înfățișarea aspectului prozaic, real, umil al războiului, este arătarea a ceea ce suferă soldatul de rînd, nu ceea ce vede literatura idealistă a clasei dominante, care suprimă anumite detalii crude sau tari; este prezentarea vieții reale, directe a soldatului în tranșee, în glod, în mizerie, cu suferințe și cu sînge.

Henri Barbusse era deja format în această perioadă. Avea 40 de ani. Totuși se înrolează și merge în război, cu gîndul de a arăta care este semnificația logică, veridică a războiului.

Biografia lui Barbusse este simplă.

Sînt două feluri de scriitori: unii a căror operă, emisă dintr-un cabinet particular, nu are decît aspecte contemplative. Opera este bogată și întrece viața.

Viața este simplă, săracă în evenimente, dar opera este puternică, bogată.

Sînt, însă, și alți scriitori a căror operă este modestă, este simplă, este mică, însă activitatea lor pe planul practic al vieții este foarte bogată, este foarte amplă.

Între aceste două categorii de scriitori Henri Barbusse formează o sinteză.

El este un mare scriitor, dar un scriitor care coboară în arenă, un scriitor militant, un scriitor care dorește să-și trăiască trecutul în învățămintele care se pot trage din opera lui.

Henri Barbusse s-a născut în anul 1873, deci la cîțiva ani după războiul franco-german.

Tatăl său era ziarist și autor dramatic într-o provincie din sudul Franței — Gard — unde pe vremuri se întîmplaseră o serie de acte revoluționare, în special rebeliunea comisarilor pe vremea lui Ludovic al XIV-lea.

Tatăl era un om de idei progresiste.

Mama lui Barbusse a murit cînd acesta avea vîrsta de patru ani, așa încît a fost crescut exclusiv de tatăl lui.

În anul 1883 vine la Paris, intră în colegiul Rollin, obține un premiu la un concurs pentru compoziții în versuri.

În 1895 își ia licența în litere la Sorbona.

Între timp intră în gazetărie, cronicar la *Petit Parisien* — un ziar popular — și la *Echo de Paris*, unde sub protecția lui Catulle Mendès publică primele versuri, cîștigă cîteva concursuri pentru versificație și încetul cu încetul devine cunoscut.

În momentul cînd și-a publicat primul volum de versuri — *Les Pleureuses* — Catulle Mendès scrie: „Acest minunat poet, mîine celebru, va fi cel mai delicat dintre visători“.

Acesta era Henri Barbusse în momentul cînd, sub influența școlii simboliste, versifica, întocmai ca toți cei din generația lui, cîteva teme obișnuite tuturor poezilor.

Mai tîrziu se însoară cu fiica lui Catulle Mendès și

cînd publică primul său roman *Infernul*, Anatole France scrie următoarele: „*Iată cartea unui om în care se simte prezența grandioasă a geniului*“.

Romanul *Infernul* are într-însul o serie de aspecte care ne fac să întrezărim evoluția ulterioară a lui Henri Barbusse. Este o copie indiferentă, fotografică a realității; este un roman naturalist.

Acțiunea se petrece într-o cameră de hotel. Acela care locuiește acolo observă ce se petrece în odaia de alături. Vin mai întâi doi amorezați, apoi niște oameni de afaceri și sînt descrise toate detaliile concrete, tot ceea ce se aude printr-o ușă închisă, cu toate temele vulgare, egoiste, grosolane ale naturii omenești.

Romanul este pesimist, este naturalist și nu indică decît preocuparea de a arăta natura adevărată a oamenilor dintr-o anumită clasă socială și comportarea lor în viața de toate zilele.

Chiar din acea vreme, cînd nu este încă perfect lămurit, Barbusse colaborează totuși cu mișcarea pacifistă, care era foarte puternică printre intelectualii francezi, printre care se numără și Charles Richet, descoperitorul fenomenului de anafilaxie, Frederic Passy, mare luptător progresist, care toată viața s-a trudit pentru a scoate o revistă, citită destul de puțin — *La paix* — și în care Barbusse a publicat o serie de articole.

În vremea aceea Barbusse este deja pacifist și războiul din 1914 îl găsește în această ipostază.

În 1914, cum am spus, deși bolnav, tuberculos, se înrolează.

Il găsim întâi în prima linie de luptă, după aceea într-un concediu de boală. Apoi se întoarce ca brancardier pe front, apoi din nou bolnav într-un sanatoriu din Plombières, pentru ca în 1917, foarte bolnav, să fie pensionat și să facă numai serviciu auxiliar în dosul frontului.

Cu romanul *Focul*, pe care l-a publicat în foileton în ziarul *L'Oeuvre*, Barbusse ia premiul Goncourt și devine celebru de la o zi la alta.

Este — după declarațiile unor critici francezi — romanul care a avut cel mai mare tiraj din toată

istoria imprimeriei franceze. Sute de mii de exemplare au fost epuizate în timp foarte scurt, a fost tradus în peste 50 de limbi și succesul său a devenit universal în câteva săptămîni.

Pînă în acel moment, adică în 1920, Henri Barbusse nu luase o atitudine politică concretă, precisă. Era un vag simpatizant al socialismului, al lui Jaurès, dar nu se decisese în această privință să intre categoric, pozitiv în vreun partid politic.

Cu ocazia Congresului de la Tours din anul 1920, cînd partidul comunist s-a despărțit de partidul socialist francez, Henri Barbusse aderă la partidul comunist francez.

Intr-o frază el spune: „Fiindcă am adoptat ideile lor — ale comuniștilor — trebuie să adopt și riscurile lor“ și adaugă într-o altă frază: „singurul glas omenesc care se armonizează cu natura însăși, mișcarea care reflectează zorile și soarele este cîntecul Internaționalei“.

Din acest moment Barbusse este comunist, comunist activ și viața sa este o ofrandă generoasă pentru triumful ideilor comuniste.

De aici urmează nu numai rolul lui de publicist în ziare și reviste, ci și o largă activitate practică de agitație socială.

El este acela care denunță scopurile — așa de actuale și astăzi — ale războiului francez în Maroc făcut de trusturi.

El este acela care inițiază o anchetă în Balcani, în Jugoslavia, în Bulgaria, în România contra teroarei albe și scoate un volum intitulat *Les bureaux (Călăii)*, în care denunță o serie de aspecte ale teroarei politice din țările balcanice.

Revoluția din Octombrie 1917 îl găsește în această dispozițiune.

Deja Lenin remarcase și apreciasse în cuvinte elogiouse romanul său *Focul*. El însă nu merge la Moscova decît în 1927, cu ocazia inaugurării Asociației Internaționale a Scriitorilor Revoluționari.



Cu acest prilej el face și o călătorie în Georgia, de unde scoate un volum: *Ce-am văzut și ce a devenit Georgia*.

Revine mai târziu în Uniunea Sovietică, în 1933 și publică o carte: *La Russie*.

- În sfârșit în 1935, în ultimele zile ale vieții lui, el cade greu bolnav, face o pneumonie la Moscova, moare și este adus și îngropat în Franța.

Încă în timpul agoniei sale nu isprăvea de a trimite mesaje colegilor săi pacifiști din Franța, de a apăra drepturile Abisiniei — Abisinia fusese atacată în momentul acela — și de a face tot posibilul ca să nu izbucnească un război mondial provocat de criza etiopiană.

Încă din 1932 el fundează Asociația Scriitorilor și Artiștilor Revoluționari, cu Fréville și cu Vaillant Cousturier, luptă pentru pace alături de Romain Rolland într-o serie de congrese la Viena, la Amsterdam, la Roma.

În 1924 convoacă un congres internațional al tineretului pentru pace în Franța.

În același an a organizat un congres al femeilor pentru pace.

În fine, în 1935, înainte de a muri, publică lucrarea sa *Biografia lui Stalin*.

Aceasta este, pe scurt, viața marelui revoluționar și scriitor Henri Barbusse.

Să examinăm acum care este semnificația operei lui.

Spuneam că Henri Barbusse a început ca naturalist și, în versurile sale, găsim chiar o oarecare influență simbolistă.

Războiul din 1914 constituie pentru el o luare de cunoștință. Atunci apare pentru prima oară sentimentul net al valorii vieții omenești, al sensului etic al existenței, devotamentul pentru colectiv. Aceasta va inspira și conduce după aceea întreaga lui viață.

Dar operele lui Barbusse, care a fost un mare scriitor al realismului socialist, formează pentru noi, aceia care vrem să creăm o literatură a realismului socialist, o serie de învățăminte, de îndreptare. Iată pe scurt câteva caracteristici :

Caracteristica principală a marelui său roman *Focul* este deplina sinceritate.

Naturalismul burghez, naturalismul lui Zola este părăsit. Aci nu este vorba de invenții, de narații factice ca în *Infernul*, ci este vorba de o notă umană, simplă, o notă aspră a evenimentelor.

Naturalismul burghez al lui Zola încercase și el tema războiului, în romanul *La débâcle* (Prăbușirea).

Acolo este descris războiul din 1870, dar Zola îl descrie cu o perfectă imparțialitate, detaliile sînt aglomerate într-un amalgam lipsit de semnificație, în care autorul nu alege, nu are o atitudine, nu subliniază, nu preferă, adică nu manifestă un fenomen de optare, un fenomen de preferință pentru unele aspecte, ci le tratează egal și indiferent pe toate.

Acolo găsim o serie de eroi care sînt în fond criminali, criminali care sînt justificați, găsim o serie de fapte care sînt fotografia directă a aspectelor respective.

Nu aceasta este atitudinea lui Henri Barbusse în opera sa *Focul*. El arată că nu poate reda cu indiferență, cu impasibilitate, fără revoltă, toate evenimentele unui război. În același timp, găsim la dînsul o atitudine care colorează tot restul. El socoate că ceea ce se întîmplă nu este întîmplător, ci este necesar și intuit de scriitor.

În al doilea rînd, nu toate evenimentele din război sînt egal de caracteristice. Deci ele trebuiesc alese.

În al treilea rînd, deși semnificația acestui roman este adînc umană, deși ea pornește dintr-o anumită atitudine care se simte în toate paginile, din toată conducerea măiestrită a romanului, opera sa nu este o pledoarie directă, vizibilă pentru anumite concluzii, nu are o acțiune directă, ci o acțiune ocolită, indirectă, adică tezele nu sînt prezentate brut, ci sînt mișcate de realitatea vie, de procesul direct, intim, palpitant al vieții din care se degajează indirect.

Cu alte cuvinte, romanul său nu este o searbădă pledoarie cu teză dată. Teza reiese din viață, concluziile reies fatal din fapte, nu faptele sînt grupate în așa fel încît să dovedească ceva, ci pare că totul

se degajă dintr-o anumită atmosferă care nu poate avea altă concluzie decît aceea.

E vorba aici de procedeul estetic care trebuie să ne lămurească în anumite privințe.

O operă de tipul acesta se aseamănă cu operația omului de știință. Omul de știință nu lucrează deductiv, adică nu pleacă de la o concluzie dată în care siluiește apoi faptele să intre, ca să dovedească ceva. Dimpotrivă, contemplînd evenimentele, viața, se ajunge din aceasta la o anumită concluzie.

Sau, iată o altă comparație, între un avocat și un jurist, om de știință.

Un jurist, om de știință, trage din evenimente, din fapte o anumită concluzie, pe cînd la avocat este invers: avocatul are concluzia dată și silește faptele să intre într-însa.

În romanul *Focul* nu există un procedeu deductiv de siluire a evenimentelor vieții, ci este prezentarea unei imense fresce din care se degajă o serie de concluziuni, cu alte cuvinte este un mesaj estetic, nu o pledoarie brută, o pledoarie simplă.

În al patrulea rînd, romanul *Focul* nu este interesant pentru că descrie sau explică o realitate oarecare din război. Romane despre război s-au scris multe. A fost o literatură care, din 1919 și pînă în 1930, a umplut peste tot cîmpul literaturii, dar aceste romane nu au dat toate aceleași rezultate: ici și colo unele din ele, care făceau oarecare vîlvă, au fost reținute; celelalte au trecut neobservate.

Acest lucru însemnează că un scriitor, un artist al realismului socialist, ca să facă vie o adevărată realitate pe care o descrie, nu trebuie să dea preferință subiectului înaintea tratării lui. Nu importă tema atît cît importă felul cum tratezi tema.

Toți marii scriitori, de la Shakespeare la Balzac și de la Balzac la Tolstoi, n-au fost pasivi față de marile preocupări etice și politice ale vremurilor lor, dar au lăsat ca acestea să transpire din tratarea generală a lucrurilor, nu din subiectul limitat, precis, căruia îi dăduseră viață.

Nu este suficient să spui că războiul este ceva groaznic, ci trebuie ca din felul cum tratezi să reiasă acest lucru. De aceea este vorba aici de o anumită alegere a detaliilor pitorești, de sublinierea lor, de exagerarea lor, dar nu de o preferință pentru temă, pentru subiect. Mai ales aici trebuie să predomine în primul rînd tratarea, reacțiunea scriitorului în raport cu subiectul.

În fine, o altă caracteristică a romanului *Focul* este concepția lui *antierotică*.

Pentru prima oară se introduce în literatură în mod direct, în mod veridic, real, realitatea maselor.

Aici nu este vorba de războiul văzut în cazuri de conștiință mai mult sau mai puțin subtile ale cutărui ofițer, ale unui comandant de trupe care, întors acasă, meditează într-o analiză introspectivă la ceea ce a asistat în timpul războiului. Este vorba de viața directă, brutală, plină de suferințe a maselor, în care individul este contopit, în care este înghițit și care are groaznică ei realitate.

Este pentru prima oară că avem de-a face, cum spune Fréville, cu un roman de mase, în care nu au importanță prea mare sentimentele unui individ din mulțime, ci înseși suferințele, însăși viața palpitantă și directă a acestor mulțimi.

În fine, din *Focul* mai tragem și alt învățămînt, cu privire la rolul și răspunderea morală și socială a scriitorului.

Scriitorul — spune Barbusse — este mai responsabil decît oricine. Scriitorul nu are dreptul să se înșele, fiindcă, înșelîndu-se pe el, înșală pe alții. Scriitorul trebuie să se gîndească că se adresează cuiva, că are influență asupra cuiva, că determină un anumit curent, că provoacă reacțiuni și că, prin urmare, are răspunderi în fața istoriei, în fața societății, în fața propriei sale conștiințe.

Pe la 1888 a apărut în literatura reacționară franceză un roman al scriitorului Paul Bourget, romanul *Le disciple (Discipolul)*, unde se pune tema aceasta: care este rolul scriitorului și ce răspundere are el atunci cînd emite o idee. Bineînțeles este vorba

de răspunderea pentru ideile progresiste, care dizolvă ideile conservatoare și statice ale unei societăți.

Dacă reacțiunea poate pune această problemă de conservare și intimidare, problema răspunderii unui scriitor care lansează o operă nouă, trebuie să punem și noi, scriitorii socialiști, aceeași întrebare. Și noi vrem să judecăm unde va merge ideea. Trebuie să ne întrebăm care sînt reacțiunile pe care le va provoca, ce se va întîmpla cu opera ?

De aceea cu drept cuvînt Henri Barbusse poate să spună că un talent are mai puține drepturi decît datorii. Cu cît este cineva mai talentat, cu atît are mai multe datorii și mai puține drepturi.

Scriitorul amorf, care se preocupă numai de ceea ce este caracteristic, intim, amuzant și care nu se gîndește că toate aceste lucruri creează un ecou, o rezonanță care poate fi dăunătoare, acel scriitor nu merită eticheta de mare scriitor, ci cel mult eticheta de distractiv, calitate de mîna a doua, constînd din o serie de exerciții ingenioase pentru a-și distra tovarășii.

Deci un talent este mai susceptibil de datorii decît de drepturi. Nu se poate scrie orice, oricum, ci sîntem datori să servim un anumit ideal, o anumită etică. Scriitorul trebuie așadar să opteze.

Maxim Gorki a lansat faimoasa formulă : „*Cu cine sînteți voi, maestri ai culturii ?*” Această întrebare trebuie să și-o pună fiecare scriitor, așa cum și-a pus-o și Henri Barbusse. Cu alte cuvinte, nu e vorba numai să descrii ceea ce este interesant, pitoresc, ci să te și întrebi ce se întîmplă după publicarea scrierii tale, care sînt consecințele ultime ale cărții publicate.

Henri Barbusse nu a fost numai scriitor, ci și un mare agitator politic.

Politica lui este aceea a unui scriitor care nu înțelege să fie pasiv, contemplativ, ci care coboară cu toată puterea în arena istoriei.

Henri Barbusse începe, după 1920, după adeziunea sa la comuniști, o activitate febrilă. El s-a amestecat peste tot, în toate acțiunile momentului.

El a fost primul pionier al ideii de pace, a provocat în momentul acela nenumărate adunări, mitinguri, congrese, a fost un neobosit călător în toate țările lumii, ca pelerin al ideii de pace.

Peste tot a adus vestea buneii înfrățiri a popoarelor, peste tot a purtat idealurile pașnice, a dus ideea tratativelor pe cale liniștită pentru rezolvarea marilor diferende între popoare.

În felul acesta Henri Barbusse a avut un raport direct și cu țara noastră.

În anul 1926, față de creșterea puternică în toată Europa a forței de contagiune inevitabilă a marilor idei comuniste din Uniunea Sovietică, guvernele din Balcani au introdus o politică de groaznică teroare și opresiune.

Acest lucru a creat o reacțiune, o revoltă generală și a dus la înjgheburile unei comisii de protest împotriva acestei politici și în urmă s-au făcut chiar și o serie de comisii de anchetă.

O asemenea comisie de anchetă, din care făcea parte Henri Barbusse împreună cu un magistrat bătrîn și cu președintele Asociației profesorilor din Franța, a venit în România, în Bulgaria și în Jugoslavia, pentru a cerceta teroarea care domnea aici.

După ce au examinat politica regimului lui Tancov din Bulgaria și a lui Pasici din Jugoslavia, ei au venit la noi tocmai în momentul îngrozitor cînd aici avea loc represiunea revoltei de la Tatar-Bunar.

El a făcut o serie de investigații. A declarat că nu vine ca militant cu idei preconcepute, că este liber de orice prejudecată și că vrea doar să constate realitatea.

Realitatea pe care a constatat-o a fost aceea a groazniciei închisori de la Doftana, a teroarei infinite, a maltratărilor de la poliție, a pedepselor din închisori cu poziția verticală în vase de ciment, cu bătăi, cu smulgerea unghiilor, o serie de fapte care și-au găsit concretizarea în cartea sa *Les bourreaux (Călăii)*.

Reacțiunea din vremea aceea a organizat o serie de manifestații, ședințe antisemite, huiduieli. O serie de publiciști au scris articole vehemente împotriva lui.

Duca, în parlament, l-a acuzat că este agent al bolșevismului ; Societatea Scriitorilor Romîni l-a insultat.

Totuși, el și-a făcut datoria și a mers la dezbaterile procesului de la Tatar-Bunar, care aveau loc la Chișinău.

Acolo a constatat, din depozitiile martorilor cum satul fusese ars, cum peste 150 de case erau la pămînt, cum fuseseră uciși aproape 2000 de oameni din sat și din district, cum fuseseră arestați peste 1000 de alți oameni pentru o serie de motive fictive și numai prin abuzul extraordinar al autorităților de atunci. A mai constatat mizeria în care se găsea populația rurală și starea insuportabilă de teroare. Fiecare plutonier, fiecare ofițer putea să-și satisfacă orice dorință, să se îmbogățească foarte repede, cînd era trimis în Basarabia.

Aceste pagini, care cuprind o parte din istoria Romîniei, merită să fie traduse și regretăm că nu au fost încă traduse, pentru că arată o anumită atitudine a unui mare umanitarist față de anumite evenimente istorice dintr-o fază sinistră a istoriei noastre, care trebuie fixată în memoria posterității.

Tot ceea ce s-a întîmplat după moartea lui Henri Barbusse are înfățișarea unei realizări de profeție.

În 1935 — anul cînd moare Barbusse — venise deja la putere, de doi ani, în Germania, Hitler. Se pregătea invazia peste tot. Barbusse înțelesese fascismul, pe care îl denunțase pretutindeni. De pe patul lui de moarte Barbusse striga : Evitați ca problema Abisinieii să nu declanșeze războiul mondial.

A urmat după aceea invadarea Franței în 1939—1940. În mișcarea de maquis, Barbusse a fost un îndreptar, a fost flacăra vie care a mobilizat toate energiile Franței, numele său a fost pronunțat în toate acțiunile.

Toate acestea au arătat cît de animatoare a fost pilda acestui om.

Parcă în mod semnificativ s-a întîmplat ca locul lui de odihnă de veci să fie Uniunea Sovietică, unde a fost înmormîntat în 1935.

De pe patul său de moarte, muribund, adresa apeli desperate să se păstreze pacea lumii.

Și dacă ar fi putut avea în momentele agoniei sale viziunea celor ce aveau să se întâmple, că după dezastru, după pacea din 1945 a urmat o tensiune, care să ducă iarăși la un pas de un nou război mondial, că după aceea sute de milioane de oameni din lumea întreagă au putut fi mobilizați de ideea păcii, 700.060.000 de iscălituri au putut opri războiul, că această putere dinamică și neconținută a voinței popoarelor a oprit crima unei minorități care vrea să declanșeze un nou război, cu siguranță că agonia sa ar fi fost cu mult mai blândă și ar fi murit înconjurat de nimbul unui om care salută vremea ce vine.

★

Este probabil vocația Franței de a produce acel curios gen de luptători care se bat în duel singular contra tuturor. Adversarul unor Jaurès, Zola, Romain Rolland constituie o masă imensă de oameni, compusă din mulți lași care, deși sînt exact de aceeași părere cu eroul, nu îndrăznesc s-o spună. Tăcerea lor e tot atît de vinovată cît și zbireretele de pe tribună ale șireților exploatatori. Jaurès, în chestiunea războiului pe care nu l-a mai apucat, Zola, în chestia Dreyfus, amîndoi au fost niște izolați, care însă, încetul cu încetul, au trezit din netrebnicie masele largi care se codeau. La amîndoi debutul luptei a fost de unu contra tuturor. Iar Romain Rolland este încă un asemenea exemplar tipic francez de luptător. „Unu contra tuturor?” se întreabă Guéhenno; „Nu. Eu cred așa. De la început el (Romain Rolland) s-a silit să fie «unu care exprimă pe toți». Doar stăpînii îi erau împotrivă... El n-a încetat o clipă de a fi unu pentru toți.”<sup>1</sup> Căci — cum foarte frumos spune Zweig — „e întotdeauna de ajuns ca un singur om să arate curaj, pentru ca în-

---

<sup>1</sup> Jean Guéhenno: *Le héros de l'Europe*, articol scris în 24 ianuarie 1936 cu ocazia celei de-a 70-a aniversări a scriitorului.



drăzneala să le vină și altora..."<sup>1</sup>. În momentul cînd a apărut acea broșură : *Au-dessus de la mêlée (Pe deasupra încăierării)*, în care în plin război Romain Rolland se declara pentru înfrățirea celor două mari popoare, în acel moment — adaugă Zweig — lumea întreagă a simțit că „atunci cînd adevărul dă cuvîntului rezonanța cuvenită, puterea cuvîntului devine mai tare decît bubuitul tunurilor și decît răcnetele afitătorilor din dosul frontului ; mai puternică decît decretetele și arbitrarul veto al guvernelor imperialiste. Atîta vreme cît istoria va păstra memoria acestui blestemat război, ea va trebui să-și aducă aminte de omul și de strașnica lui ispravă cînd a rostit acel NU ! pe care milioane de oameni îl gîndeau în tăcere"<sup>2</sup>.

★

Admiratorii lui Romain Rolland laudă iubirea lui pentru tot ce este eroic. El se va îndrăgosti cu o egală putere de un Tolstoi și de un Beethoven, de un Michel Angelo, Mahatma Gandhi, Danton, Mozart sau Robespierre, pentru că la toți va găsi pateticul eroismului. Iar dușmanii lui Romain Rolland vor zice la fel. Dar îi vor reproșa această căutare de eroism ca o manie, și încă o manie eminentamente nefranceză. Romain Rolland, din cauza nibelungiadei sale temperamentale, a fost, chipurile, incapabil de a iubi ce e francez. Și francez este, decretează René Lalou : Racine și Debussy. „*Romain Rolland — scrie Lalou — va recunoaște desigur valoarea acestor doi tipici reprezentanți ai geniului francez ; dar nu-i va iubi.*”<sup>3</sup>

În tot pasajul unde se ocupă de Romain Rolland, îi reproșează această practicare demodată a „cultului eroilor“. Și ura personală a reacționarului contra activistului de stînga este așa de incoercibilă, încît îl face pe istoriograf să-l acuze pe Romain Rolland că nu știe să scrie. Atunci cînd autorul lui Jean Cristophe

<sup>1</sup> Ștefan Zweig : *Reconnaissance*, în *Hommage à Romain Rolland*, Geneva, 1936, p. 89.

<sup>2</sup> Idem p. 90.

<sup>3</sup> René Lalou, *Histoire de la littérature française contemporaine*, t. I, p. 300 și urm.

nu declamă — susține Lalou — „*scrisul său devine inform, devine ceea ce Gourmont numise stilul său năclăit*“<sup>1</sup>.

Și mai sînt și alte omagii indirecte, omagii oarecum negative. Nu se spune o vorbă de pacifismul lui Romain Rolland, de europenismul lui și mai ales de admirabila sinceritate cu care au evoluat ideile sale. Ce poate fi mai important într-o istorie literară decît „evoluția“ concepției despre lume a unui autor? Decît, această evoluție este din cele despre care criticii oficiale îi displace să vorbească. Romain Rolland a trecut de la Gandhi la Lenin, de la nerezistență ioghistă la revoluție cu orice preț și, mai ales, de la pacifismul absolut la războiul just, la rezistența partizană și lupta machizardă. În frumoasa lucrare despre Romain Rolland publicată în 1948, Maurice Descotes descrie dramatic toate aceste cuceriri de conștiință.<sup>2</sup> El spune cum frămîntările acestui om nu-s altceva decît rezonanța, oglindirea credincioasă a înșăși lumii noi care se naște azi sub ochii noștri:

„*Mai mult ca orice alt scriitor, el fu în centrul epocii sale și în centrul lumii. Despre dînsul, despre el mai cu seamă, se poate spune :*

Mon âme aux mille voix que le dieu que j'adore

Mit au centre de tout comme un écho sonore.<sup>3</sup>

*Aceste versuri ale marelui Hugo i se aplică mai bine decît oricui. «Ecou sonor așezat în centrul tuturor lucrurilor», el a răsunit la fiecare nouă cerere a umanității. El ne vorbește de trădarea intelectualilor. Clairembault, eroul zugrăvit de el, declară: «Nu ne-am făcut datoria... noi toți, gînditori, artiști»“. În *Quinze ans de combat* Romain Rolland scrie: „*de la 1919 încoace, ajunsesem la hotărîrea aceasta: revoluția socială ne apărea ca necesară*“.*

<sup>1</sup> René Lalou, *Histoire de la littérature française contemporaine*, t. I, p. 302 și urm.

<sup>2</sup> Maurice Descotes: *Romain Rolland*, Paris, 1948, mai ales p. 261 și urm.

<sup>3</sup> O, duh cu mii de glasuri, ce-un zeu cărui mă-nchin  
Te-a pus în centru-a toate ca pe-un răsunset plin.

Iubitorii pacifismului își vor fi pus poate adeseori întrebarea : ce ar fi făcut Jaurès în 1939 în fața agresiunii lui Hitler ? Ar fi propovăduit mai departe pacifismul ? Ar fi dezaprobat rezistența maquis-ului ? Răspunsul la această întrebare ni-l va da Romain Rolland. Căci și el, întocmai ca Jaurès, detesta violența. Dar tot el, după câțiva ani, se va răzgîndi. Într-o scrisoare din 1931 adresată lui Charles Baudoin spune :

*„Nu aprob violența. N-o voi aproba niciodată. Dar există multe lucruri pe lume (ca de pildă însăși viața, așa cum ne-a impus-o destinul, cu carnajul ei reciproc) pe care sînt de bună seamă obligat să le accept, fără să le aprob. Toată problema acțiunii ar fi — dacă aș fi stăpînul împrejurărilor — de a opera logodna neviolentei cu revoluția... O astfel de logodnă este posibilă și fecundă ; firește — în anumite condiții. Să căutăm ca asemenea condiții să fie realizate în Europa. Dar asta nu se va întîmpla așa curînd. Pînă atunci — ce să fac ? — voi fi silit să văd cu ochii faptele — și marea bătălie care se dă între cele două lagăre. (Căci două sînt. Nu mai multe. Asta e definitiv stabilit. Iar nuanțele celedalte se șterg pe zi ce trece.) Și rațiunea mai este de acord cu inima pentru a ști cu care din cele două lagăre mă voi căsători. Pot eu oare să tac, cuminte, și să stau așa, cu brațele la piept, ca un spectator, pentru ca, în clipa cînd sorții au hotărît, să arborez cocarda biruitorului ? Peste poate !”* De aceea, cu toată repulsiunea lui pentru violență și război, va aproba războiul antifascist.

*„In 1939 — spune Pierre-Jean Jouve — primii de la dînsul două scrisori. Era către sfîrșitul anului, cînd Franța părea cufundată în bromura unui fals război, înainte de a fi strivită. Romain Rolland împărțasea frămîntările și chinurile noastre. El credea în caracterul sacru al războiului nostru ; avea o credință adîncă în justiția aceluia război pe care două națiuni dezarmate îl duceau singure contra demonului hitlerist. Cînd Franța fu invadată, el, reîntors din Elveția în țara lui natală, fu unul din șauritorii Rezistenței, cu toată vîrsta lui atît de înaintată.”*

Încă de la început el ia poziție dîră contra fascismului :

„El avu credința că fascismul, crescînd, nu numai că amenință libertatea individuală, dar pune în primejdie singura țară care cu adevărat a progresat : Uniunea Sovietică. El este incredințat că dacă efortul de liberare încercat de ruși avortează, atunci orice șansă e pierdută și trebuie să sunăm clopotul funerar al civilizației... Romain Rolland scurtează drumul ; el va da un strigăt : U.R.S.S. e în primejdie ! Intră în relații cu guvernul sovietic, cu Lunacearski mai cu seamă, pe atunci comisar al poporului la Instrucția Publică. El devine atunci tovarășul de drum al Republicii sovietice... *Revoluția socială trebuie efectuată imediat*“.<sup>1</sup>

„Învățătura de la Lenin primează, încetul cu încetul, pe aceea a lui Gandhi și, încă din 1932, va proclama că orice armă este îndreptățită.“<sup>2</sup> Par la révolution, la paix va fi titlul uneia din cărțile sale. Iar în L'Annonciatrice el va striga hotărît : „Pentru sau contra ! Cit despre discuțiile academice asupra violenței sau neviolenței, ele sînt depășite. Acum e vorba doar de a face un bloc din toate forțele — ale violenței, tot atît cît și ale neviolenței — pentru a le opune blocului forțelor reacționare“. „Apărați Rusia prin toate mijloacele de care dispuneți“ — zice el în Par la révolution, la paix — unii prin arme, alții prin refuzul de conștiință.“

Și mai era o evoluție de făcut. „Ce devine libertatea cînd avem de-a face cu un partid care nu admite comitagii ? Cum putem concilia disciplina de partid cu voința de a rămîne noi înșine ?... Imprumutînd din plin concepțiile lui Marx și Gorki, Romain Rolland suprimă alternativa. El își spovedește păcatul, sau mai bine inexperiența lui în fața vieții. Concepția lui despre libertate, fără a fi falsă, fusese totuși strîmtă. El pretindea a se salva singur, în timp ce adevărata

<sup>1</sup> Descotes, op. cit., p. 277.

<sup>2</sup> Ibidem.

*libertate... nu va înflori decât într-o societate unde libera dezvoltare a fiecăruia este condiția liberei dezvoltări a tuturor.*"<sup>1</sup>

★

Este elocvent faptul că foarte mulți scriitori, vorbind de Romain Rolland și îndeosebi de cartea sa *Au-dessus de la mêlée*, o numesc „un moment din conștiința umană”, fără să simtă nevoia de a preciza că aplică lui Romain Rolland formula găsită de Anatole France pentru a numi celebrul articol al lui Zola *J'accuse*. Formula i se potrivește atât de bine lui Romain Rolland, încît se socotește de prisos a i se cita autorul și beneficiarul ei original.

„*Ecou sonor în centrul lumii*”, Romain Rolland a fost participant și adesea inițiator a tot ce triumfă astăzi. Acțiunea lui — spune Prenant — „a dat lumii întregi consacrația măreață care este dragostea din partea muncitorimii”<sup>2</sup>. Grație lui — scrie Langevin<sup>3</sup> — „lumea a înțeles că pacea nu poate rezulta decât dintr-o solidaritate internațională... pacea a devenit cu adevărat indivizibilă”.

În politică, pacifism, internaționalism, comunism, europeism; în morală, cultul eroilor, al eroismului cotidian, al vieții patetice, rezonanță individuală a dorurilor și durerilor universale; în artă, cultul adevărului, amorul pentru realitate. În cartea sa *Tovarăși de drum* el vorbește de „otrava idealismului” și cere: „Adevărul înainte de toate; cît privește binele și frumosul, vorba lui Sainte-Beuve, să se descurce cum or putea. Jos minciuna. Fie ca un nou Molière să ne descotorosească în sfîrșit de toate vechiturile decadente, de toate zdrențele neomistice”<sup>4</sup>.

„Să nu ne încredem în idealism și nici în idealisti, care nu sînt în contact permanent cu realitatea.”<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Descotes, op. cit., p. 280.

<sup>2</sup> Marcel Prenant, în *L'Humanité* din 26 ianuarie 1936.

<sup>3</sup> Vezi Paul Langevin, în *Vigilance* din 15 februarie 1936.

<sup>4</sup> Romain Rolland: *Pentru cine scriu*, Editura de stat, p. 21—22.

<sup>5</sup> Ibidem, p. 19—20.



El, care cultiva eroismul, știe totuși să distingă. Astfel el va înfiera pe Corneille pentru „eroismul său retoric ; îndărățul impunătorului său aparat de virtuți și raționamente, o lipsă de seriozitate intelectuală și morală, primatul vorbelor asupra faptelor, a abstracțiunilor asupra ființelor vii, o virtuozitate nenorocită”<sup>1</sup>.

Nu este așa că el pare că scrie astăzi ? Și este oare de mirare că mulți din contemporanii noștri spun, ca Zweig : „sînt mîndru de a mă număra printre acei care, după ce au scris ceva, se întrebă : ce-ar spune oare despre asta Romain Rolland“ ?

---

<sup>1</sup> *Hommage à Romain Rolland*, p. 87.

## CAPITOLUL VIII

### IDEEA DE PACE ÎN FRANȚA ȘI J. JAURÈS

Ideea păcii, adică dorința de a asigura, prin mijloace eficiente, evitarea războiului, precum și sentimentul de oroare față de acest mod violent de a rezolva conflictele, este o idee pe care spiritul francez a iubit-o și practicat-o cu consecvență. Precum vom avea ocazia să arătăm, o parte din ceea ce este nou, puternic și eficient în concepția și politica de pace practicate azi de cercurile progresiste, urmînd imediat după literatura clasicilor marxist-leniniști, se găsește în curajoasa, profunda și, orice s-ar spune, realista doctrină pacifistă a gînditorilor progresiști francezi.

Pare, la prima vedere, curios ca Franța să fie patria de elecție a pacifismului. Istoria franceză e destul de belicoasă. Acolo a apărut, și încă de două ori, acel fenomen curios care s-a numit „războiul de o sută de ani“. Și tot acolo, îndeosebi sub domnia „Regelui-Soare“, a apărut acea speță de război absurdă întru toate, care s-a chemat războiul „de magnificență“, unde nici măcar interesul nu era mobilul crimei, ci doar beția exhibiționistă de putere. Dar toate acestea nu împiedică nicidecum ca francezul să fie totuși, din fire, profund dușman al războiului. În Franța găsim cea mai abundentă literatură juridico-

filozofică asupra „păcii perpetue“. Însăși expresia este de origine franceză.

În ale sale *Mémoires*, Sully, ministrul lui Henric al IV-lea, alcătuiește un plan de pace perpetuă fundat pe o federalizare a Europei. (De altfel, „le bon roy Henri“ nu era nici el potrivnic ideii.) În 1623, Eméric Lacroix publică lucrarea sa *Nouveau Cynée*, în care propune crearea unei comisii de arbitraj internațional cu membri aleși de diferitele popoare. În 1712, un alt proiect de, cum am zice azi, „securitate colectivă“, bazat tot pe confederare, este întocmit de abatele de Saint-Pierre: *Mémoires pour rendre la paix perpétuelle*, urmat apoi de alte două lucrări, 1713: *Projet pour perpétuer la paix et le commerce en Europe* și 1717: *Projet de traité pour la paix perpétuelle*. Voltaire este și el partizan al ideii, iar Rousseau scrie un *Jugement sur la paix perpétuelle*. În timpul mării revoluții franceze ideea păcii perpetue este admisă de toți corifeii mișcării. „Nici unul din apostolii ei — scrie Lamartine — nu a ezitat să proclame pacea între popoare. Mirabeau, La Fayette, Robespierre, cu toții voră să șteargă războiul dintre simbolurile prezentate națiunii.“ Iar cunoscutul *Proiect filozofic de pace perpetuă* al lui Kant (1795) este direct inspirat din ideile revoluției franceze. Saint-simonienii sînt și ei partizani ai unui sistem internațional de pace perpetuă, iar Proudhon, cronologic înainte de *Manifestul Comunist*, arăta că războiul este organic legat de regimul capitalist. Victor Hugo, omul cel mai citit, cel mai crezută din cîți au fost vreodată, a fost nu numai însuflețit, dar obsedat — în toate scrierile sale — de ideea păcii. Cît despre vremile din urmă, e de ajuns să pronunțăm cîteva nume: Anatole France, Jaurès, Péguy, Romain Rolland, oglinzi strălucitoare ale sensibilității și preferințelor franceze.

Ar mai putea fi invocate și alte considerente. După primul război mondial literatura s-a ocupat cîtăva vreme de tema războiului. Romane ca ale lui Remarque sau Dorgelès au cunoscut un scurt succes de librărie. Curînd însă subiectul a fost părăsit. În schimb, o altă artă, încă și mai populară decît lite-



ratura, a cultivat cu tenacitate această temă. Este arta cinematografică. S-au produs în toate țările — și mai ales în Statele Unite — sute de filme despre război. Și toate, indiferent de țara producătoare, se ocupau, bineînțeles, cu precădere de soldatul francez. El era prezentat aproape în toate aceste povești într-o postură aparent paradoxală, totodată viteaz și defetist. Il vedem în permanență protestînd împotriva stupidității unui război care nu era legat de nimic vital pentru masa de francezi, ci doar folosea cîtorva puternici stăpîni. S-ar fi părut atunci că cea mai puternică dorință a acestui soldat supărat și conștient ar fi fost ca el să caute să se derobeze de la luptă. Totuși, cînd e trimis să execute o acțiune periculoasă, o îndeplinește cu bravură imensă. O bravură însă care nu anulează nimic din convingerea sa că luptă pentru o cauză străină de interesele țării și ale umanității. Vitejia lui provine dintr-un sentiment proletar de solidaritate față de nenumărații camarazi. Ii apare indecent ca el să stea la adăpost, în timp ce milioane de francezi îndură mizerie, frig, oboseală, murdărie și frică de moarte. Dar acest sentiment de camaraderesc cavalerism lasă intact pacifismul lui, oroarea principială față de violență și mai ales oroarea lui logică față de o întreprindere rațional stupidă.

Această fizionomie a soldatului francez revine cu regularitate în producția cinematografică dintre cele două războaie. Au înțeles-o chiar și studiourile de la Hollywood.

În sfîrșit, însuși pacifismul francezului face ca războaiele sale mari să fie în ultimul timp defensive; ceva mai mult, ele sînt cel mai adesea lupte împotriva invadatorului străin. În cazul acesta ele sînt războaie de ultimă clipă, războaie de fiziologică legitimă apărare; prin ele francezul își apără independența patriei sale, lucru nu numai compatibil cu sentimentele cele mai proletariene, dar indisolubil legat de însăși ființa proletariatului. O spun Marx și purtătorii de cuvînt ai Uniunii Sovietice, o spune și unul din cei mai îndrîjiți dintre pacifiști: Jean Jaurès, acela care a acuzat cel mai mare număr de acuzații de defetism.

Francezul este pacifist din fundul afectivității și intelectualității sale generoase. După cum arătam mai sus, gînditori francezi care să fi cugetat sau visat la înlăturarea războiului sînt numeroși. Dar printre dînșii poate nici unul nu este mai reprezentativ, mai strălucit și mai martir al acestei idei ca Jean Jaurès. El se deosebește de toți precursorii prin trei trăsături: propaganda lui se desfășura în climatul unui război mondial gata să izbucnească; apoi el indică mijloace practice noi pentru întîmpinarea catastrofei; în sfîrșit, el trebuia să moară pentru această luptă, să piară asasinat pentru ideea pe care o apărase.

Dar iată și alte aspecte ale pacifismului lui Jaurès, care nu-l deosebesc, ci, din contra, îl apropie de noi, de ideile de astăzi, de felul actual de a lupta împotriva celor ce pregătesc războaiele. Două trăsături le are în comun Jaurès cu mișcarea contemporană pentru pace. Prima este ideea că pivotul acestei lupte este clasa muncitoare: „*nu mai există decît o șansă pentru a menține pacea — scrie Jaurès — este ca proletariatul să-și adune toate puterile*“. Iar mijloacele de luptă sînt aceleași ca și azi: vaste congrese internaționale și greve cît mai generalizate posibil<sup>1</sup>. Cealaltă importantă trăsătură în comun cu noi e accentul pus pe războiul colonial, periodic și permanent. Este ideea marxistă că războiul periodic, întocmai ca și criza de supraproducție periodică, constituie pivotul central, dura lex a capitalismului.

De altfel și conjuncturile istorice sînt asemănătoare. Epoca în care combate Jaurès este deja aceea a fazei imperialiste, epoca trusturilor și a internaționalei negre a capitalului financiar. Cei doi coloși, germanul Krupp și francezul Schneider, își dau mîna

---

<sup>1</sup> În editorialul din *L'Humanité* care avea să apară cîteva ceasuri după asasinarea lui Jaurès, acesta scria: „*Ceea ce importă mai presus de orice este continuitatea acțiunii, perpetua trează prezență a gîndirii și conștiinței muncitorești. Aici e adevărata pavăză (a păcii n. n.). Aici — garanția e viitoare*“.

pentru ca împreună să exploateze Marocul<sup>1</sup>. „In 1906, un pas decisiv e făcut pe calea monopolurilor: «Comité des forges», împreună cu alte 44 de societăți metalurgice, miniere, electrice, instituie «Uniunea industriilor». Asigurările și companiile de navigație le urmează pilda... Băncile franceze pun la dispoziția imperialismului german 40% din capitalurile investite în construcția căii ferate Hons-Bagdad... Între anii 1878—1913, suprafața imperiului colonial francez crește cu 6 milioane și jumătate de kilometri pătrați, adică cu două sute treizeci la sută.”<sup>2</sup>

În sfârșit iată încă o trăsătură a pacifismului lui Jaurès care ni-l face contemporan. La el internaționalismul păcii nu este o negare, ci o coroborare a ideii de patrie:

„Niciodată — scrie el — un proletariat care ar renunța să apere și independența națională și libertatea propriei sale dezvoltări n-ar mai avea vigoarea să abată capitalismul”.<sup>3</sup> Socialismul lui Jaurès, cu toate greșelile lui de amănunt, are această calitate de a fi totodată profund legat de ideea de patrie, pe care o va curăța de zgura șovinismului și a declamației patriotarde.

Dar aceasta ne duce în miezul problemei. Antagonismul națiune-internaționalism, patrie-pacifism sînt false antinomii, contradicții aparente, pe care adversarii le-au exploatat mereu pentru a ruina ideea de pace, de socialism, de internațională. Într-adevăr, pro-

<sup>1</sup> Cit de actuală este această afacere marocană! „Așadar — spune Jaurès — ați făcut pe oameni să creadă, timp de trei ani, că trebuie neapărat să interveniți în Maroc, chiar cu armele, pentru a-i scăpa (pe marocani n. n.) de o indiscretă ingerință germană, ceea ce (pretindeți că n. n.) nu convine Franței, cu a sa Algeria vecină cu Marocul. Și iată că trusturile franceze care se oferă să ne apere de orice contagiune nemțească sînt tocmai acelea unde fabricanții de armament germani stau cot la cot cu fabricanții de armament francezi. O! duioasă internațională a obuzelor și profitelor! Ce minunat e să-i vezi pe financiarul a două țări care se cîrdășesc ca să toarne ghiulelele destinate distrugerii lor reciproce!” Discurs rostit în Camera Deputaților, 22 noiembrie 1909.

<sup>2</sup> Jaurès et la paix, cu o prefață de Roger Garaudy, p. 3.

<sup>3</sup> Jaurès: Armée nouvelle, p. 450.

blema păcii este plină de asemenea pseudoabateri de la logică care oferă reacționarilor triumfuri facile. Pe lângă contradicția semnalată mai sus, mai sînt și numeroase altele. Astfel în *Manifestul Comunist* se spune că „proletarul n-are patrie”. Este deci contradictoriu ca el să aibă dreptul de a discuta pacea sau războiul, el care, după propriile sale spuse, nu reprezintă națiunea! Alt sofism: Literatura marxistă e plină de ideea că războaiele, mai ales cele vaste, mondiale, promovează succesul și progresul mișcării socialiste. Proletariatul deci are interes ca războiul să existe, să aibă loc, de vreme ce războiul grăbește revoluția socială. Altă pretinsă contradicție: Proletariatul adesea face și el război. Un exemplu tipic e rezistența Parisului (1870—1871), cînd burghezia și guvernul legal erau de un splendid pacifism și numai muncitorimea se lupta. Altă contradicție de care beliciștii fac mare caz. De vreme ce marxistii pretind că războiul este organic legat de chiar ființa, de structura însăși a capitalismului, este absurd ca proletariatul să lupte pentru pace. Pacea, după această teorie socialistă, nu e posibilă decît dacă însăși societatea capitalistă e desființată. Deci să așteptăm întii să se producă moartea regimului burghez! Numai după aceea să vorbim de lupta proletariatului pentru pace. În fine, mai există și o contradicție de ordin general. Toate apelurile pentru pace ale proletariatului s-au soldat — zic reacționarii — cu un fiasco. Este o penibilă ironie — dacă nu chiar bătaie de joc — în acel suveran dispreț cu care opinia publică cascadează și ridică din umeri în fața grandilocventelor congrese de pace, unele mai mondiale decît altele. Nu este oare contradictorie — conchid beliciștii — această încăpăținare în exercitarea meseriei absurde: vox clamantis in deserto?

Am enumerat cîteva din pretinsele contradicții legate de „utopia” păcii permanente. Este foarte interesant să le examinăm pe rînd. Și este încă și mai interesant să le analizăm în lumina învățăturii lui Jaurès. Căci teoria lui este uimitor de profetică, pentru că este uimitor de actuală, de identică felului cum se

pune astăzi problema păcii în cercurile progresiste, identică atât în ansamblul, cât și în detaliile ei.

★

La 29 iulie 1914 — povestește Roger Garaudy, două zile înainte de a fi asasinat, Jaurès se găsea în același compartiment de tren cu Jules Guesde, liderul social-democraților francezi.

— Eu nu înțeleg — zicea acesta — frica dumitale de război. Că doară din război se naște revoluție!

Răspunsul lui Jaurès fu scurt și de o profundă înțelepciune :

— Da, zise el. Cu condiția însă ca clasa muncitoare să combată războiul.

Ce înseamnă aceasta ?

Desigur, nimeni nu contestă că războiul promovează socialismul. *Războiul 1914—1918 — zicea Stalin — a adus pe lume marea republică socialistă care acoperă o șesime din globul pământesc ; cel din 1939 — 1945, prin succesul socialismului în China, în Europa răsăriteană și prin pătrunderea ideilor lui în toată Asia, în țările arabe, în America Latină, ridică la peste un miliard numărul de suflete câștigate revoluției sociale. Un al treilea război mondial — adaugă Stalin — va face ca acest număr să fie egal cu acel al însăși populației planetei.*

Decît — și Jaurès a făcut această subtilă descoperire — războiul nu produce această orientare către stînga și către revoluție decît cu o condiție : *proletariatul să-l fi combătut*. Proletariatul să fi împlinit acea sublimă și, în aparență, contradictorie operație : să lupte eroid, cu pușca în mîna, dar, în chiar momentul cînd își desfășoară bravura, să nu contenească a spune că e contra războiului, că războiul e stupid, că e ticluit de niște bogătași fără suflet, de samsarii patriotismului, de afaceriștii fără patrie. Contrastul, la acest soldat proletar, între curajul cornelian cu care înfruntă moartea și uluiește pe ceilalți cu exemplul său, contrastul între această eroică dîrzenie și absoluta lui lipsă de stimă pentru război, pentru guver-

nu! adversar — ca și pentru cel al propriei sale țări — o asemenea atitudine este profund impresionantă și determină pe de o parte o încordare a luptei, o susținere a moralului luptătorilor, iar pe de altă parte un argument strivitor împotriva războiului. De vreme ce acela care luptă cu deosebit curaj, care socoate ca cea mai josnică faptă o slăbire a efortului războinic, de vreme ce acest erou spune, cu arma în mână, că războiul e stupid, aceasta va constitui, în imaginația oamenilor, nu o contradicție, ci un imens argument a fortiori. De două ori a fortiori dacă acest soldat va vorbi nu în numele micilor lui păferi personale, ci ca membru al clasei muncitorești întregi.

Fenomenul acesta există. Este istoricește real. Am mai vorbit de el. Este bizara situație care — cum spuneam la începutul acestui capitol — izbise pînă și pe regizorii de la Hollywood, într-atîta încît devenise leit-motivul de psihologie al unei lungi serii de filme fabricate în epoca dintre cele două războaie.

Acest curios și ambiguu fenomen a fost de altfel semnalat de însuși Jaurès, încă și sub o altă formă :

*„Să nu fim înțeleși greșit noi, socialiștii. Să nu se creadă că ne este frică de război. Dacă izbucnește, îl vom privi în față și-l vom face să se întoarcă pe cît posibil în sensul liberării naționale, al libertății popoarelor, al liberării muncitorimii. Nu. Dacă avem oroare de război, nu-i din pricina vreunei sentimentalități debile și tulburate. Revoluționarul se resemnează să vadă pe oameni suferind cînd suferințele-s condiția necesară a unui mare progres omenesc, cînd prin ele asupriții, exploatații se ridică și se liberează“<sup>1</sup>. Totuși, chiar atunci proletarul va propovădui lupta contra războiului. E drept că, finalmente, războaiele „cîrmesc“ spre stînga. „Dintr-un război european — spune Jaurès — poate fișni o revoluție, și clasele dirigente ar face bine să se gîndească la asta. Dar se mai poate ca, pentru o lungă perioadă, să rezulte și crize de contrarevoluție, de reacțiune furioasă, de naționalism exasperat, de dictatură înăbușitoare,*

---

<sup>1</sup> Jaurès : *Pages choisies*, p. 264.

de militarism monstruos, un lanț lung de violențe retrógrade, de represalii și robii. Și noi, socialiștii, nu vrem să jucăm la acest joc de hazard, la acest joc „barbar“. <sup>1</sup> Tot în ordinea „defetismului luminat“, Jaurès spune: „Ce mai regim este acela care obligă pe soldați să dorească înfrîngerea! Dar prin înfrîngerea (la d<sup>e</sup>faites) armatelor țariste, ei sperau victoria poporului rus, a acestui popor admirabil și nenorocit pe care numai libertatea îl va salva“. <sup>2</sup>

Această problemă ne duce către aceea mai generală a patriotismului. Jaurès comitea mereu acte de mare îndrăzneală, ca declarația de renunțare definitivă a oricărui gând revanșard cu privire la Alsacia-Lorena sau ca declarația că Tripla Alianță, dușmana Antantei, trebuie salutăată cu bucurie, căci ea, prin puterea ei, frînează spiritul aventurier și eventuale nebunii beliciste ale Antantei. Asemenea idei sînt — și mai ales erau pe atunci — socotite nu numai defetiste, dar sinonime cu înalta trădare. Ele erau desigur greșite, căci orice politică externă care se susține pe formarea de blocuri rivale duce la război, așa cum a dovedit istoria recentă.

În realitate — spunea Jaurès — patria nu e cu adevărat apărată decît în sînul unei internaționale a clasei proletare. „Internațională și patrie sînt de-acum pururi legate una de alta. Numai în sînul internaționalei neatîrnarea națiunilor își găsește garanția ei cea mai înaltă și, invers, în sînul națiunilor neatîrnate își găsește internaționala organele ei cele mai puternice și mai nobile. Am putea chiar aproape zice: nișel internaționalism depărtează de patrie, mult internaționalism apropie de ea; puțin patriotism depărtează de internațională, mult patriotism ne duce la ea.“ <sup>3</sup>

„Prin ce aberație «democrația» franceză se încapățînează a calomnia gîndirea acestui proletariat al Franței care proclamă neîncetat datoria și voința

<sup>1</sup> Jaurès, ibidem, p. 265.

<sup>2</sup> Jaurès, în *L'assiette au beurre*, număr special: *A bas l'alliance russe!*, Paris, 1 iulie 1905.

<sup>3</sup> Jaurès: *L'armée nouvelle*; apărut întii în *La Petite République*, 2 ianuarie 1902.

*muncitorimii de a apăra autonomia națiunii?*"<sup>1</sup> Patriotismul este o datorie sacră, mai presus de toate proletară; căci „o țară care n-ar putea conta, în zile de criză când viața îi este în joc, pe devotamentul național al clasei muncitoare, n-ar mai fi decât o mizerabilă zdreanță”<sup>2</sup>.

Așadar pacifistul, adică în primul rînd proletarul, face și el război. Dar numai un fel de război. „Războiul just”, cum l-a numit Lenin, acela prin care apără de invazia străină sau revoluția socialistă, sau, cum e mai totdeauna cazul, pe amîndouă. Este remarcabil, în epoca în care scria Jaurès, cum a pătruns el de bine noțiunea aceasta de „război just”, făcut totodată cu dirzenie și cu dezaprobare a războiului ca atare. Tot la Jaurès găsim și o altă idee foarte actuală, care condiționează în mod esențial pacea: ideea de conviețuire pașnică a unor sisteme sociale deosebite. A fost un moment cînd, pe această chestiune, fruntași socialiști ca Guesde, Edouard Vaillant, Paul Lafargue se aflau pe o linie greșită, în timp ce Jaurès exprima atitudinea justă. Cu ocazia alianței franco-ruse de la Kronstadt congresul muncitoresc de la Lille (1890) protesta violent, iar congresul de la Lyon „denunța alianța... ca o înșelătorie, o primejdie și o crimă... pentru că o republică, chiar burgheză, n-are dreptul să se alieze despotismului moscovit fără a se face complicele strivirii poporului rus și al celei mai odioase reacțiuni care atîrnă asupra civilizației occidentale muncite de făurirea socialismului”<sup>3</sup>. Jaurès, dimpotrivă, este încîntat de această alianță. Ea scoate Franța din izolarea de pînă atunci și îndepărtează primejdia războiului. Aceasta e considerația fundamentală: asigurarea păcii. Diversitatea de regimuri e o chestiune care vine după. Dar alianța, dacă oprește războiul, e un bine și deosebirea de structură socială nu e un obstacol. Acest principiu are un corolar, pe care îl amintește astăzi foarte des Uniunea Sovietică. Este nei-

<sup>1</sup> Jaurès: *L'armée nouvelle*; apărut întîi în *La Petite République*, 2 ianuarie 1902.

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> 26—28 noiembrie 1891.



mixtiunea în trebile interne ale altui stat. Și în aceasta, doctrina lui Jaurès este foarte „actuală”. Problema neimixtiunii s-a pus în chip interesant la 7 iulie 1914, când ministerul Viviani a cerut un credit pentru călătoria președintelui Poincaré la Petersburg. Jaurès explică pentru ce votează contra. Motivul era regimul intern din Rusia. Dar atrăgea atenția că nu e aci o imixtiune în afacerile interne ale aceluia stat, ci e vorba de chestiuni pur franceze.

Franța putea spera că guvernul va interpreta „cu prudență, cu cumințenie” tratatul de alianță și astfel ca Franța să nu fie, prin aplicarea lui arbitrară, antrenată în complicații și aventuri dezastruoase. Jaurès nu se amestecă în trebile Rusiei, dar revenirea la autocrație „face ca Franța să piardă una din garanțiile că un tratat, care ar putea la un moment dat să angajeze însăși viața Franței, să fie aplicat cu prudență, cu cumințenie”<sup>1</sup>. Este, adaugă el, „un avertisment dat Rusiei acest refuz de a vota creditele cerute”<sup>2</sup>.

Cu mulți ani înainte, în 1903, Jaurès mai pune, și tot atît de just, chestiunea neimixtiunii. De această dată problema se pune în chip, ca să zicem așa, invers. Miniștrii reacționari, ca Deschanel și Ribot, descoperiseră că, avînd în vedere că existența Franței atîrnă în mare parte de salvatoarea alianță cu Rusia țaristă, iar că, pe de altă parte, ar face plăcere în Rusia ca Franța să-și mai slăbească politica ei internă deșănțat democrată și să dea mai multă importanță — cum am zice azi — „pozițiilor de forță”, guvernul deducea că e în interesul Franței să practice o politică internă mai de mină forte. Impotriva acestor tendințe reflectate în „limbajul domnilor Deschanel și chiar Ribot, care conține cuvinte îngrijorătoare”, Jaurès declară: „Este cu totul intolerabil ca un guvern francez să încerce a exercita presiuni asupra politicii noastre interne pe baza unor considerente trase din alianța franco-rusă”<sup>3</sup>. Ce contemporan sună

<sup>1</sup> Discursul în Parlament din 7 iulie 1914.

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Discursul în Parlament din 23 ianuarie 1903.

această frază și ce ecouri trezește ea în cei ce urmăreau mai deunăzi dezbaterile de la Geneva!

O ultimă observație referitoare la aceeași problemă a patriotismului proletar.

Reacționarii se leagă adesea de fraza din *Manifestul Comunist*: „Muncitorii nu au patrie. Nu li se poate răpi ceea ce nu au”. Lui Jaurès îi plăcea să citeze un pasaj din Saint-Just, care în plină revoluție franceză spunea: „Acolo unde nu sînt legi, nu este patrie. Popoarele care trăiesc sub despotism n-au patrie. Ei doar disprețuiesc sau urăsc celelalte națiuni”. Dar tot în *Manifestul Comunist* se adăuga că, totuși, într-un sens diferit de cel burghez, proletariatul e totdeauna național. Prin faptul că el urmărește să „devină clasă național-dirigentă... el este încă național, deși nu în sensul burghez”. Iar Jaurès precizează:

*„Este o eroare să se opună una alteia: patrie și clasă. Muncitorii nu au patrie atîta vreme cît nu sînt o clasă, atîta vreme cît stau dezbrinați, împrăstiați, înecați fără de apărare în mediul capitalist și burghez; ei nu mai sînt atunci decît anexe, dependențe, servituți ale capitalismului. Dar pe măsură ce se grupează pentru luptă, pentru bătălia de clasă și pe măsură ce, făcînd astfel, ei iau cunoștință de forța lor și devin o clasă — atunci naște în ei speranța că într-o bună zi își vor însuși și vor conduce în interesul tuturor muncitorilor această patrie. Cu cît sînt mai mult o clasă, cu atît mai mult muncitorii au o patrie. Și o vor avea-o de tot atunci cînd vor deveni clasa suverană”<sup>1</sup>.*

Ajungem acum la o contradicție care li se reproșează cel mai tare pacifiștilor. Dacă într-adevăr războiul e înscris în însăși legea vieții regimului capitalist<sup>2</sup>; dacă, așa cum Jaurès a arătat atît de elocvent și cu fapte petrecute sub ochii lui, anarhia producției capitaliste duce la căutarea frenetică de debu-

---

<sup>1</sup> Discurs pronunțat la 13 august 1907 la Congresul Partidului Socialist Unificat de la Nancy.

<sup>2</sup> „Războiul, întocmai ca și exploatarea directă a muncii lucrătorului, este una din formele capitalismului”, Jaurès. *L'Humanité* din 9 iulie 1905.

șeuri de-a lungul celor cinci continente, provocând în-  
tîi războaie coloniale, apoi internaționale, apoi mon-  
diale (Jaurès mereu amintea filiația: Maroc-Bosnia  
și Herțegovina — Tripolitania-Balcani-Seraievo); dacă  
războiul e o fatalitate a regimului burghez, atunci e  
absurd să luptăm pentru pace în sinul acestui regim  
cu care pacea permanentă este prin definiție incompatibilă.

Raționamentul e sofistic. „*Da, zice Jaurès. E drept că războiul izvorăște în chip firesc din capitalism. Tot așa cum din el izvorăște și exploatarea maximă a muncitorilor... Dar ce? pentru a reclama zile de lucru mai scurte și salarii mai bune, veți aștepta oare sfîrșitul și căderea capitalismului? Nu, veți organiza încă de pe acum lupta împotriva patronatului... Tot astfel... Internaționala proclamă că încă de azi trebuie să nu tolerați războiul și... că încă de pe acum sînteți capabili să acționați asupra mersului evenimentelor, asupra hotărîrii oamenilor.*”<sup>1</sup>

Intr-adevăr, constată Jaurès, intervenția pentru pace devine tot mereu mai eficace. Un prim simptom este frecvența crescîndă a recurgerii la arbitraj. Firește, să nu ne facem iluzii. Lista lor e un lung șir de înșelătorii și scamatorii. „*Totuși, de ce diplomații, delegații guvernelor și guvernele însele simt nevoia să dea lumii, la cîțiva ani o dată, acest spectacol de pace? Dacă e joc, este un joc periculos pentru guvernanți, căci, tot jucînd așa pe scenă comedia păcii, ei trezesc popoarelor pofta de a se sui puțin și ele la rampă și de a juca și ele aceeași piesă, și de astă dată ceva mai serios.*”<sup>2</sup> „*Dacă guvernanții se cred obligați să se suie periodic pe scenă și să joace comedia arbitrajului, este pentru că știu că... proletarii din toate țările încep a se organiza pentru a cere, iar mai tîrziu pentru a impune pacea.*”<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Din *Darea de seamă făcută de Jaurès asupra Congresului din Stuttgart*, august 1907.

<sup>2</sup> *Discurs pronunțat în sala Tivoli Vaux Hall, Paris, august 1907.*

<sup>3</sup> *Ibidem.*

„Așa cum nu există o lege de aramă a salariului, lege pe care nici o acțiune proletariană să n-o poată mlădia... tot astfel nu există o lege de aramă a războiului pe care acțiunea proletariatului să n-o poată încovoia. Lumea de astăzi este ambiguă și amestecată. Într-însa nu se află nici fatalitate, nici certitudine. Proletariatul nu-i nici atât de tare ca să avem certitudinea păcii, nici atât de slab ca să avem fatalitatea războiului. În această indecizie a lucrurilor și-n acest echilibru instabil al forțelor, acțiunea omenească poate mult.“<sup>1</sup>

Aceasta ne aduce să vorbim de un alt izvor al „forțelor păcii“. Este faimoasa „grevă generală“ de care e legat numele lui Jaurès. Încă nu i s-a făcut o analiză în lumina evenimentelor care au urmat în cursul ultimei jumătăți de veac. S-ar fi văzut cât de profetică și de realistă fusese gândirea lui Jaurès.

În toate marile sale discursuri Jaurès spunea că războiul trebuie evitat prin toate mijloacele, inclusiv greva generală, inclusiv revoluția. După el greva generală nu era o acțiune revoluționară și nici „mit“ ca la sindicalistii revoluționari. Era o acțiune legală, în cadrul dreptului de grevă acordat de coduri. Pe de altă parte, greva generală nu înseamnă greva totalității salariaților. „Clasa muncitorească e prea dispersată în țările capitaliste, pentru ca o asemenea unanimitate în grevă să fie posibilă sau chiar conceptibilă.“<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Discurs către socialiștii germani din 9 iulie, 1905. Unii văd o „sursă“ a forțelor păcii, nu în proletariat, ci în chiar virfurile piramidei burgheze. Jaurès îi combate. Este o reeditare a teoriei lui Hilferding (combătută și de Lenin) a „supraimperialismului“. Așa cum concurența exacerbată duce la pacea și înțelegerea trustului, tot astfel caracterul internațional al capitalului financiar ar duce la antante pe chestia zonelor de exploatare între marile „concerne“, ceea ce este, deși josnic ca origine, un rezultat binefăcător pentru pace. Cu onestitatea intelectuală care îl caracteriza, Jaurès a repudiat această teorie în fața faptelor petrecute între 1904—1914, care dovedeau că, în ciuda carturilor banditești ale internaționalei negre capitaliste, pericolul de conflagrație mondială nu numai că nu fusese înlăturat, dar chiar crescuse.

<sup>2</sup> Jaurès: *Etudes socialistes*, p. 97.

Această justă observație face ipso facto să cadă sofistica ieftină a lui Kautsky, care spunea că greva generală este nu atât imposibilă, cât inutilă, căci „ar presupune o organizare muncitorească... care ar face proletariatul atât de invincibil, încît greva generală ar deveni inutilă”<sup>1</sup>.

După Jaurès, ca să fie „grevă generală“, nu este nevoie „ca toate corporațiile să intre în linie și nici măcar ca, în acele corporații care participă efectiv la mișcare, totalitatea lucrătorilor dintr-însele să facă grevă. E de ajuns să avem de-a face cu corporații în care puterea capitalistă e deosebit de concentrată și unde puterea muncitorească e deosebit de organizată; cum s-ar zice: nodul sistemului economic... Unei astfel de greve generale nu i se poate obiecta nici că e himerică, nici că e ineficace. Pe măsură ce organizarea muncitorimii se întinde, asemenea mișcări de ansamblu devin posibile... Nu mai avem a face cu o mișcare corporativă: este o acțiune de clasă”<sup>2</sup>.

Dar — cu următoarele trei condiții:

1. Obiectul, țelul să pasioneze adînc clasa muncitorească.

2. O mare parte a opiniei publice să aprobe aceasta.

3. Greva să nu fie o deghizare a violenței, a terorismului ilegalist.

Revendicarea zilei de opt ore e un bun exemplu. A fost o vreme cînd ea nu îndeplinea condițiile de mai sus. Iar mai tîrziu le-a îndeplinit. O grevă generală, pe această chestiune este azi și posibilă, și eficace.

Dar ideea interesantă și profetică a lui Jaurès se află la condiția a doua. Cine este această *opinie publică*? Este, cum tot el spune, „masa indiferentă“, „opinia de ansamblu a țării“, în care intră chiar și acea „parte foarte importantă de proletari salariați care n-au intrat în mișcare“. Trebuie neapărat adeziunea acestei mase amorfe. Dacă vrem să avem o imagine a acestei categorii omenești, să ne gîndim la

---

<sup>1</sup> Kautsky: *La Révolution sociale*, p. 112.

<sup>2</sup> *Etudes socialistes*, p. 98—99.

ce se petrece în Franța astăzi. Imprejurările și evenimentele recente fac ca, de la război încoace, milioane de burghezi și mici-burghezi francezi să „voteze comunist“, după cum altădată o mulțime de proletari „votau burghez“ (era tocmai acea „parte de salariați“ mic-burghezi și intelectuali cinstiți de care vorbea Jaurès). O mulțime de burghezi, rămânând burghezi, își pot da uneori totuși deplina adeziune la câteva țeluri mari și pasionante care agită astăzi lumea : ridicarea salariului la un minimum decent, combaterea acelei monstruoziități care consistă din a incomoda pe cineva pentru opiniile sale politice progresiste și, în fine, monstruoziitatea tot atât de mare a războiului termo-nuclear de tip zis „apocaliptic“. Și fiindcă partidul comunist, deci clasa proletară, militază fără preget pentru aceste nobile obiective, o imensă cantitate de burghezi „votază comunist“.

Am văzut că unul din cele trei țeluri este oroarea de război. Nădejdiile — certitudinile — lui Jaurès, iată-le deci realizate. Lupta pentru pace azi a ajuns a satisface acea condiție nr. 2 care face posibilă „greva generală“, mijloc esențialmente eficace în lupta socială.

Dar de aceeași norocire se bucură și cea de a treia condiție. E vorba de indispoziția generală, antipatia instinctivă a oamenilor pentru haos, dezordine, răzmeriță, incoerență, cu tot cortegiul de foame, imobilizare, îmbolnăvire și delicvență generalizată. Decît astăzi această problemă, în ce privește lupta pentru pace, nu numai că e rezolvabilă, dar nici nu se mai pune. Căci nu mai e vorba de a opta între inconveniente morale ale unui război unde mor „alții“<sup>1</sup> și dezordinile economice, industriale și comerciale ale unei greve generale de care ai suferi „tu însuți“. Astăzi, dezordinea, haosul, debandada, foamea și jaful eventual declanșate de o grevă generală sînt mai mici comparate cu acelea pe care le-ar produce un război de tip contemporan<sup>2</sup>. Ne amintim încă de grozăvia bombardamentelor asupra civililor din Londra sau

---

<sup>1</sup> și <sup>2</sup> Aceasta Jaurès o spune clar în *Etudes socialistes*, p. 112.

Berlin. Astăzi ele sînt nimic față de un bombardament termo-nuclear. Iată de ce condiția nr. 3 a lui Jaurès este îndeplinită de plano, implicit, principial și prin definiție. Pericolul de haos nu este un motiv care să facă pe cetățean să ezite a-și da adeziunea, în lupta lui pentru pace, la greva generală, ci este tocmai un motiv major pentru a se grăbi să acorde un asemenea asentiment.

Fizionomia pe care o are azi lupta pentru pace este în bună parte aceea pe care o cerea, descria și practica Jaurès. Congrese internaționale ; înțeleaptă nesocotire a aparenței de strigăt în deserto ; răbdare încăpățînată și revenire fără preget la aceeași neobosită adunare de conștiințe de-a lungul globului ; în sfîrșit, apel, în țările capitaliste, la un refuz de complicitate care seamănă foarte mult cu greva generală a lui Jaurès. Să ne gîndim bine. În conjunctura actuală este greu ca congresele păcii să ceară salariaților din diverse țări să suspende lucrul ca protest împotriva războiului. Ar semăna cu o imixtiune în afacerile interne ale altui stat. Dar acest apel la grevă este oarecum implicit. Iar partidele proletare și comuniste din țara respectivă îl pot oricînd face să fie și explicit. Și unul din argumentele cele mai emoționante este noutatea tulburătoare a războiului de tip actual. Aici, ca în toate problemele păcii, gîndirea lui Jaurès a fost profetică. De cîte ori n-a arătat el cit de altfel, cu totul altfel, sînt războaiele de astăzi față de cele din trecut ! El spunea la 23 decembrie 1913 în Camera franceză :

*„Cînd uneori se vorbește în chip ușuratic de posibilitatea acestei teribile catastrofe, uităm, domnilor, că ea va constitui un eveniment de tip nou în lume prin întinderea ororii și profunzimea dezastrului“.*

★

Războiul *de tip nou*, războiul din 1914, în ciuda lui Jaurès, a izbucnit. În ciuda lui Jaurès ? Poate că nu. Pînă în ultima clipă a vieții sale declara : Voi lupta mai departe, prin toate mijloacele, pentru a împiedica războiul. Dacă n-ar fi fost asasinat, s-ar fi ținut de

cuvînt. Şi nimic nu arată mai bine puterea, eficacitatea de acţiune a clasei proletare în acel an 1914, decît necesitatea şi instantaneitatea cu care această asasinare a avut loc.

— Ce ai de gînd să faci ? îl întrebă, în preziua mobilizării deja hotărîte, Abel Ferry, subsecretarul de stat al Preşedinţiei.

— Să continuu. Pînă la capăt.\*

— Ba nu. Nu se poate. Vei fi ucis la primul colţ de stradă.

Aşa s-a şi întîmplat. Criminalul Villain avea desigur complicităţi cu vîrfurile capitaliste. Villain (dacă nu era el, era altul), a fost influenţat de „burajul de craniu“<sup>1</sup> al presei burgheze, care, făţiş, pe şleau, cerea împuşcarea lui Jaurès :

*Action Française* din 18 iulie 1914 prevenea că împotriva „trădătorului Jaurès“ politica ei „nu este o politică de cuvinte. Realismului ideilor îi corespunde seriozitatea actelor“. Aceeaşi gazetă la 23 iulie se întreba : oare lucrurile nu s-ar putea schimba în bine „dacă Jean Jaurès ar avea soarta lui Gaston Calmette?“

În *Paris-Midi* gazetarul de Waleffe scrie pe şleau :

„Spuneţi ! Dacă în ajunul războiului, generalul care ar comanda la patru soldaţi şi un caporal ar lipi de zid pe cetăţeanul Jaurès şi i-ar administra cu ţeava puştii, plumbul care îi lipseşte din creier — credeţi oare că acest general ar face altceva decît cea mai elementară a lui datorie ? Eu zic că da. Şi, personal, i-aş da şi o mîină de ajutor“<sup>2</sup>.

Iar un martor contemporan scrie : „Asemenea vorbe ieşeau, pe atunci, în iunie şi iulie 1914, în mod curent din toate gurile burgheze, şi anume : Dar oare de Jau-

---

<sup>1</sup> Această expresie este azi aproape termen tehnic pentru a desemna îndoparea cu minciuni repetate, procedeu caracteristic presei politice şi culturale recente. Este interesant că expresia aceasta pejorativă se naşte nu în cercurile socialiste, ci în cele burgheze.

<sup>2</sup> *Paris-Midi*, 17 iulie 1914, pag. I-a.



*rès acela, de ticălosul cela de Jaurès, n-o să se găsească nimeni să ne scape, o dată și bine?"<sup>1</sup>*

★

Acum, la sfârșitul acestei treceri în revistă, sîntem siliți să constatăm masa de idei, numărul de anticipări, realismul și actualitatea doctrinei lui Jaurès despre pace și război : ideea că lupta pentru pace, difuză în toată populația, are ca singur purtător de cuvînt efectiv și eficace clasa proletară ; ideea că patrie și internațională sînt noțiuni complementare ; descoperirea acelu important fenomen social care este „masa indiferentă“, categorie amorfă care uneori însă trebuie neapărat să-și dea adeziunea pentru ca o acțiune socială să reușească ; ideea coexistenței pașnice a unor sisteme sociale diferite, cu corolarul ei : neimixtiunea în trebile altui stat ; teoria războiului just ; ideea că războiul ajută revoluția socialistă dar cu condiția ca proletariatul să fie contra lui ; ideea că războiul colonial, efect direct al anarhiei producției capitaliste, duce automat la război mondial ; ideea că teza revanșardă pentru provincii pierdute este doar o figură de retorică exploatată, fără riscuri, de „samsarii patriotismului“ ; ideea că mijlocul cel mai eficace de luptă pentru pace e congresul internațional și semnalarea, către aștătorii la război, a imensei puteri a proletariatului în grevă așa cum făcuse odinioară marele Mirabeau cînd zicea :

*„Băgați de seamă, nu iritați acest norod care produce totul și, care pentru a fi formidabil, n-ar avea decît să stea în nemișcare“.*

În sfârșit, încheiem lista cu ideea, astăzi idee-pivot a întregii propagande pentru pace, ideea că războiul actual este un fapt nou, un fenomen inedit, ceva care nu seamănă cu nimic din ce a fost și care depășește în dimensiuni și grozăvie tot ce imaginația ar putea imagina.

---

<sup>1</sup> Zevaès : *Un apôtre du rapprochement franco-allemand*, p. 211.

## INCHEIERE

În această lungă expunere, fenomenul francez a fost luminat din diferite perspective. Eclerajul s-a aplicat pe zone variate de lumină și de umbră. O cultură conține în ea toate aceste gradații ale luminii la diferite intensități. Există totuși, după cum s-a văzut, un ton coloristic profund unitar care leagă toate nuanțele între ele. Franța e o țară de un înalt nivel dialectic. Opoziția contrariilor operează mai puternic decât în alte părți: spiritul conservator și cel revoluționar formează contradicția care generează mișcarea, avântul către o perpetuă renaștere și reînnoire. Am analizat acest spirit dual în diferitele lui aspecte: metafizic și dialectic, umanitar și egoist, idealist și materialist. Interdependența acestora e profund realizată. Dar, ca în toate organismele vii, se poate ușor desprinde o dominantă. Unitatea Franței se săvârșește sub un principiu unic. Acesta e spiritul progresist și uman. Caracteristica fundamentală a Franței e entuziasmul generos pentru ideile abstracte dar generoase, aplicate la condiția umană. Zeci de revoluții mai mici ori mai mari, mai semnificative ori mai neînsemnate s-au desfășurat în istoria frământată a Franței. Alte țări au putut cultiva, ca Anglia, spiritul empiric și practic, sau visul nebulos al unor entități tulburi, ca Germa-

nia ; Franța se individualizează prin devotamentul ei pentru concepții abstracte ca : umanitate, egalitate, dreptate, libertate. Au murit, după exemplul lui Babeuf, Barbès ori Blanqui, zeci de mii de oameni punându-și la dispoziție viața într-o ofrandă sublimă, oameni care în viața de toate zilele se puteau tocni pentru câțiva franci ori își țineau în mizerie existența familiei. Blanqui, Péri sau Politzer au murit credincioși unei idei, călăuziți fără preget de un ideal moral.

Există, desigur, în Franța o destul de accentuată doză de spirit mic-burghez, meschin și conservator. Dar chiar și aceasta, în marile momente istorice, se topește și face loc acceselor de eroism liric pentru marile cauze logice și morale. Aici oamenii se zbucesc și se bat din când în când pînă la anihilarea lor proprie. Instinctul de conservare treaz pentru fleacurile cotidiene se risipește și omul cuprins de minunate viziuni face să crească istoria cu mari cuceriri.

De cîte ori a fost prematur și absurd îngropată Franța ! Totdeauna ea a renăscut, ca în legenda antică, din propria ei cenușă.

Revoluția din 1789, Comuna din 1870, Afacerea Dreyfus, eroismul patriotic de la Marna, luptele de „maquis“ între 1940—1945, sînt doar cîteva dovezi ale eroismului francez.

Azi omenirea e despărțită pe ideea păcii și a dezarmării. Privilegiații și îmbuibății nu s-ar da în lături de la un nou masacru, cu mult mai înfiorător decît toate celelalte din trecut, numai ca să-și păstreze profiturile.

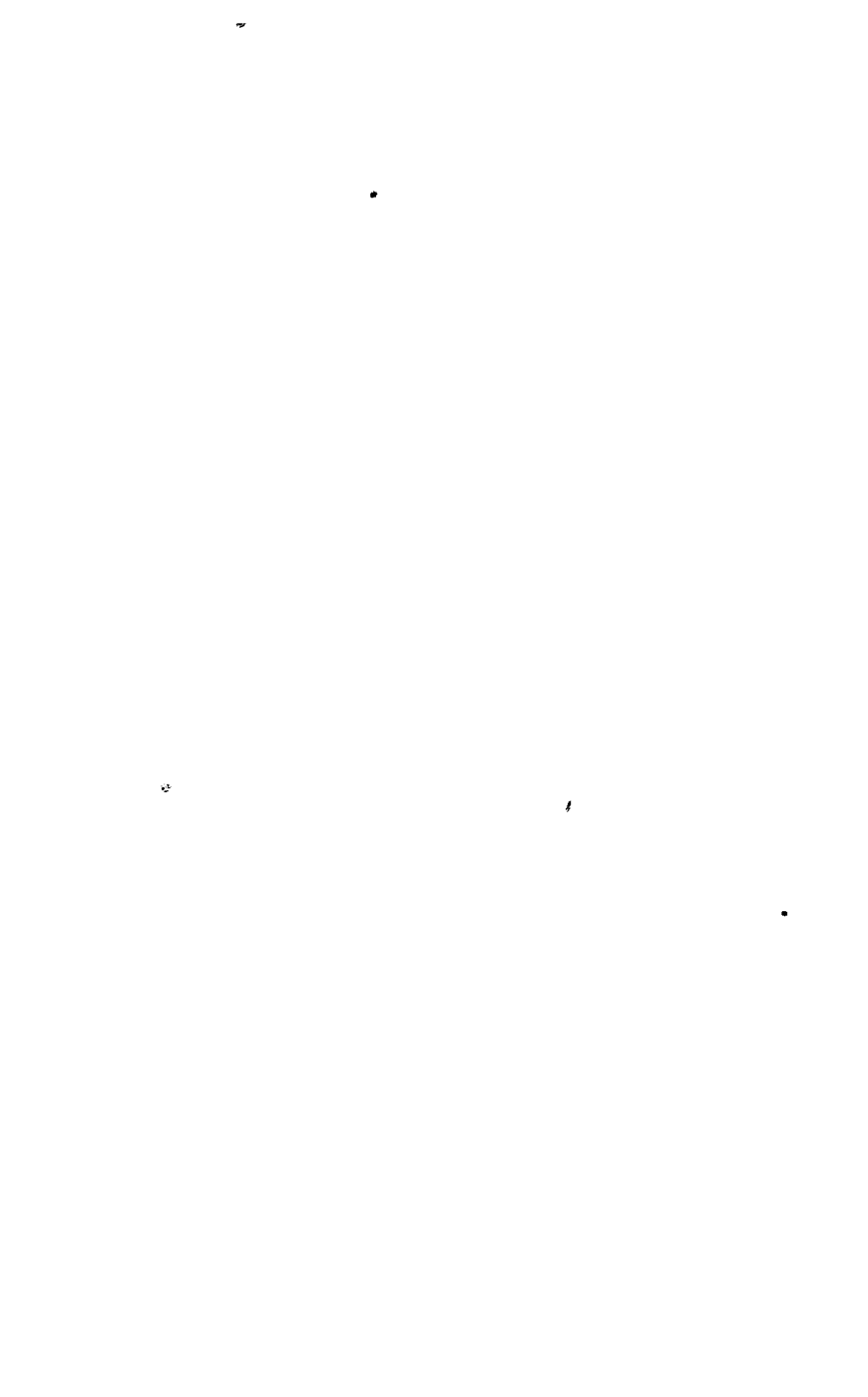
Țările socialiste și cele de altă structură socială ale Asiei, ca și forțele progresiste din Occident, luptă fără preget pentru victoria păcii.

Franța, care se zbate azi în multe alte dificultăți, a știut totuși să opteze în ultimele alegeri pentru o politică de stînga, năzuind către pace, către colaborare între toate popoarele lumii, către dreptate și creație. În mijlocul poporului, pe lîngă guvern, se înființează mereu asociații științifice, religioase, economice care militează profund pentru pace. Ultimele alegeri dovedesc tendința tradițională a poporului francez spre

linia umană și universală, în completă compatibilitate cu cel mai lucid și mai cald patriotism. Franța nu vrea, nu poate să moară, atîta vreme cît întreține în altarul ei domestic focul reînnoirii veșnice.

Și cauzele nobile ale omenirii vor mai avea încă, pe viitor, multe alte prilejuri de a fi servite de Franța.





## SUMAR

	Pag.
Introducere . . . . .	5

### PARTEA I-a

#### Aspectul conservator al culturii franceze

<i>Capitolul</i>	I. Despre unele aspecte statice în cultura franceză . . . . .	17
<i>Capitolul</i>	II. Ideologia politică franceză reacționară . . . . .	35
<i>Capitolul</i>	III. Catolicismul social . . . . .	64
<i>Capitolul</i>	IV. Filozofia idealistă franceză contemporană . . . . .	90

### PARTEA a II-a

#### Aspectul progresist al culturii franceze

<i>Capitolul</i>	I. Formarea ideii naționale în Franța. . . . .	129
<i>Capitolul</i>	II. Ideea de progres în secolul al XVIII-lea și al XIX-lea . . . . .	156
<i>Capitolul</i>	III. Materialismul filozofic francez în secolul al XVIII-lea . . . . .	186
<i>Capitolul</i>	IV. Spiritul revoluționar francez (Robespierre, Saint-Just, Babeuf, Blanqui) . . . . .	206
<i>Capitolul</i>	V. Spiritul revoluționar francez (continuare). Comuna din Paris . . . . .	245
<i>Capitolul</i>	VI. Tradiția materialistă a psihologiei franceze . . . . .	264
<i>Capitolul</i>	VII. Marile figuri ale literaturii progresiste franceze . . . . .	297
<i>Capitolul</i>	VIII. Ideea de pace în Franța și J. Jaures. . . . .	384
Incheiere		403