

Referat

La filosofie

Tema: Carl Marx

Plan

1. **Biografia**
2. Primul concept de ideologie elaborat de **Marx** -intre *praxis* si religie
3. Doctrina lui Marx
4. Doctrina economică a lui Marx
5. Citate

Karl Marx a fost un filozof german, economist și publicist.

S-a născut pe 5 mai 1818 în Germania, în orașul Trier. Tatăl său a fost avocat. După ce a terminat liceul la Trier, Marx a studiat întâi la universitatea din Bonn, iar apoi la cea din Berlin. La Berlin Marx s-a alăturat grupului "hegelienilor de stangă" care aveau tendințe revoluționare.

După absolvirea universității, Marx își scrie teza de doctorat pe tema: "Deosebirea dintre filosofia naturii la Democrit și filosofia naturii la Epicur". În această lucrare Marx se situează încă pe poziții idealiste. După ce și-a susținut în mod strălucit teza și a primit diploma de doctor la facultatea de filosofie a universității din Jena, Marx s-a întors la Bonn, de unde, în octombrie 1842, a plecat în Colonia, unde a devenit redactor-șef al "Gazetei Renane", organ al burgheziei radicale din Renania. Senin caracterizează perioada activității lui Marx la "Gazeta Renană" ca perioada când începe să se contureze trecerea lui Marx de la idealism la materialism și de la democratismul revoluționar la comunism. La începutul anului 1843 "Gazeta Renană", care, sub conducerea lui Marx promovase o linie revoluționar democratică și care aparuse tot timpul sub o cenzură foarte severă. A fost suprimată. În iunie 1843, Marx se căsătorește cu prietena sa din copilărie, Jenny von Westphalen.

La sfârșitul lui octombrie 1843 s-a mutat la Paris, unde a început să scoată împreună cu Arnold Ruge "Analele franco-germane". În această revistă au fost publicate articolele "Contribuții la critica filosofiei hegeliene a dreptului" și "Cu privire la problema evreiască", în care Marx trece definitiv de la idealism la materialism și de la democratismul revoluționar la comunism.

În septembrie 1844 a avut loc la Paris întâlnirea dintre Marx și Engels, care a marcat începutul luptei pe care au dus-o împreună pentru cauza clasei muncitoare. Despre prietenia lor cu V.I. Lenin scria - "Proletariatul european poate afirma că știința lui a fost creată de doi savanți și luptători, ale căror legături pot fi așezate alături de cele mai miscatoare legende ale anticilor despre prietenie dintre oameni".

În 1845 Marx și Engels au scris cartea "Sfânta familie" care era îndreptată împotriva conducătorilor tinerilor hegelieni - Bruno Bauer & CO. și a jucat un important rol în apariția marxismului.

În cartea "Ideologia germană" Marx și Engels au expus noua lor teorie, deja încheiată, a comunismului științific.

La Paris, Marx se ocupa cu studierea economiei politice și a istoriei revoluției franceze. În 1845, la cererea stăruitoare a guvernului Prusiei, el este expulzat din Paris ca revoluționar periculos.

Se mută la Bruxelles. Aici publică în 1847 opera sa "Mizeria filozofiei" îndreptată împotriva cărții anarhistului și socialistului mic burghez Proudhon "Filosofia Mizeriei". Tot aici, la Bruxelles, Marx aderă la o asociație secretă de propagandă "Liga Comunistilor" și pentru care a elaborat programul sub denumirea de "Manifest al Partidului Comunist" în februarie 1848 cu deviza "Proletari din toate țările, uniți-vă!" față de care V.I. Lenin scria "Această carte (cu Manifestul) valorează cât volume întregi; în spiritul ei trăiești și te mișcă până în ziua de azi întregul proletariat organizat și luptător al lumii civilizate."

După înfrângerea mișcărilor revoluționare din 1848 Marx publică lucrările "Luptele de clasă din Franța" și "18 Brumăr al lui Ludovic Bonaparte" în care a făcut bilanțul revoluției din 1848-1851. După aceasta Marx muncește intens la elaborarea principalei sale opere științifice "Capitalul". În 1867 apare la Hamburg volumul I al

"**Capitalului**", in care sunt expuse bazele conceptiilor economice si socialiste ale **lui Marx**, precum si bazele criticii sale la adresa societati existente, a modului de productie capitalist si a urmarilor acestuia.

in 1864 a contribuit la crearea "**Asociatiei internationale a muncitorilor**" prima Internationala a muncitorilor. El a intocmit manifestul constitutiv al Internationalei si a scris aproape pe toate documentele ei mai importante. Prin crearea "**Internationalei I**" **Marx** a pus temelia organizatiei proletare internationale in vederea luptei revolutionare pentru socialism. "Internationala a fost instituita pentru a inlocui sectele socialiste si semisocialiste printr-o adevarata organizatie a clasei muncitoare in vederea luptei" aprecia **Marx** si Engels.

Dupa infrangerea "**Comunei din Paris**" in 1871 Internationala I s-a autodizolvat. **Marx** a incetat din viata la 14 martie 1883.

Despre aceasta Engels scria: "**A murit onorat, iubit, plans de milioanele de tovarasi revolutionari din toata Europa si America, de la minele siberiene pana in California.**"

Marx a descoperit legile dezvoltarii istoriei omenirii. Impreuna cu Engels a creat materialismul dialectic, conceptia revolutionara despre lume. Extinzand noua conceptie despre lume la stadiul istoriei societatii **Marx**, a creat - materialismul istoric - stiinta legilor dezvoltarii sociale, legilor luptei de clasa.

Studiind sub toate aspectele viata economica si politica a societati burgheze, **Marx** a dezvaluit procesul aparitiei Capitalismului, legile tendintele dezvoltarii **lui**, inevitabilitatea pieirii **lui**. **Marx** a demonstrat caracterul trecator din punct de vedere istoric a oranduirii capitaliste si inevitabilitatea victoriei noi oranduirii - oranduirea socialista si in final comunista. **Marx** a creat Comunismul stiintific in opozitie cu diverse teorii ale socialismului utopic, care au existat pana la el. Toate laturile invataturii **lui Marx** sunt legate intre ele in mod organic si indisolubil.

Primul concept de ideologie elaborat de **Marx -intre *praxis* si religie**

Abstract

Majoritatea teoreticienilor subliniaza caracterul ambiguu al termenului ideologie. Ambiguitatea este adesea insotita de caracterul peiorativ pe care termenul il capata indeosebi o data cu epoca gindirii occidentale ce incearca sa se aseze sub semnul sfirsitului ideologiilor.

Asa se poate explica si rezerva pe care majoritatea ideologilor o au in a desemna propriul lor sistem ca fiind o ideologie. Exista un fel de mecanism intern de autoaparare care se manifesta sub forma unei naivitati metodologice care ii determina pe teoreticieni sa se lase ispititi de o tentatie, pe care McLellan o gaseste a fi una extrem de raspindita, aceea de a califica drept ideologie doar perspectiva celuilalt, in raport cu care viziunea proprie se constituie ca un punct de referinta al obiectivitatii ce permite o decelare corecta a caracteristicilor si a mecanismelor gindirii ideologice.

Dificultatea de a propune o definitie operationala, cu cea mai larga posibilitate de acoperire a cimpului ideologiilor, poate fi sesizata relevind marea varietate de intelesuri pe care termenul le exprima. Terry Eagleton ne ofera urmatoarea lista de definitii prin

care este exprimata in mod curent semnificatia termenului ideologie: " a) Procesul de producere a semnificatiilor, semnelor si valorilor in viata sociala; b) un corpus de idei caracteristice pentru un anumit grup social sau clasa sociala; c) idei care contribuie la legitimarea unei puteri politice dominante; d) idei false care contribuie la legitimarea unei puteri politice dominante; e) comunicare distorsionata sistematic; f) acel ceva care ofera o pozitie pentru un subiect; g) forme ale gindirii motivate de interese sociale; h) gindirea identitatii; i) iluzia sociala necesara; j) conjunctura discursului si a puterii; k) mediul in care actorii sociali constienti dau sens propriei lumi; l) set de convingeri orientate spre actiune; m) confuzia dintre realitatea lingvistica si cea fenomenala; n) inchidere semiotica; o) mediul indispensabil in care indivizii isi manifesta relatiile cu structura sociala; p) procesul prin care viata sociala este convertita intr-o realitate naturala".

In incercarea de sistematizare a pluralitatii intelesurilor pe care ideologia le ofera, David McLellan contureaza doua traditii principale ale dezvoltarii termenului ideologie. O prima traditie este cea care se origineaza in iluminismul francez si este nuanzata in mod semnificativ de empirismul anglo-saxon. Ea propune o viziune consensualista asupra societatii si o abordare contemplativa a adevarului. Incercind sa se opuna rezistentei la modernizare pe care o cultiva traditia gindirii religioase, gindirea iluminismului francez declanseaza un conflict deschis si asiduu, intre maniera teologica de legitimare si semnificare a vietii sociale si modul rational de reinterpretare si reintemeiere a acestor realitati in perspectiva ideologiei ca noua stiinta a ideilor. In discutiile privind ideologia ca stiinta putem remarca efortul de a pune in evidenta un concept de stiinta in lumina caruia ideologia este un model naturalist de stiinta, care realizeaza o demistificare a realitatii sociale in aceeasi maniera in care stiinta exploreaza lumea naturala. Caracterul stiintific pare insa, sa paleasca destul de devreme in favoarea semnificatiei peiorative a ideologiei prin amprenta negativa pe care i-o imprima utilizarea polemica a termenului "ideologie" de catre Napoleon, iar apoi de catre Marx si de catre alti ginditori. O alta traditie izvoraste din mediile intelectuale germane si are tendinta de a evidentia starile conflictuale ce caracterizeaza schimbarea sociala si de a considera ca in interpretarea socialului este in mai mare masura adecvata o perspectiva coerentista asupra adevarului.

O contributie esentiala la consacrarea discursului asupra ideologiei o are gindirea marxista. Marx poate fi chestionat din perspectiva ambelor traditii mai sus mentionate. In rindurile de fata ne vom opri doar asupra perspectivei marxiste care asociaza ideologia cu lumea reprezentarilor, a imaginarului, a relatiilor rasturnate in raport cu realitatea. Perspectiva propusa in *Ideologia germana* este inspirata de critica feuerbachiana a religiei. Marx afirma o pozitie particulara in intelegerea filosofiei si a modului filosofic de abordare a vietii reale si a religiei.

Ideologia germana constata ca toata critica filosofica germana se marginea la critica reprezentarilor religioase. Ea propunea dominatia religiei ca ceva dat. Toate relatiile erau considerate ca fiind de tip religios si erau treptat transformate intr-un cult, astfel incit "peste tot aveai de a face numai cu dogme si cu credinta in dogme. Lumea a fost canonizata pe o scara tot mai mare"⁵. Constiinta era prin excelenta una teologica sau religioasa si omul declarat ca fiind religios. Intreaga activitate umana, cu incorsetarile si demersurile ei apareau in aceasta perspectiva drept un produs al constiintei. Potrivit lucrarii sus amintite, necesitatea de a depasi constringerile aduse de reprezentarile, ideile, notiunile care le guverneaza existenta, ii determina pe oameni sa depaseasca printr-o constiinta critica starea de constiinta din care acestea deriva. Schimbarea de constiinta ar coincide in acest caz cu o schimbare de interpretare a existentei. Marx le

reproseaza ideologilor tineri hegelieni ca se rezuma doar la o critica a ideilor si ca nu si-au pus problema unei legaturi intre **filosofia** germana si realitatea germana, intre critica lor si conditiile vietii materiale. **Marx** propune o noua perspectiva care sa aiba drept punct de plecare indivizii reali, activitatea lor si conditiile lor materiale de viata, premise constatabile pe cale pur empirica. **Marx** sustine ca are in vedere indivizii reali, care actioneaza si produc bunuri materiale, nu indivizii asa **"cum ar putea ei aparea in propria lor imaginatie sau in imaginatia altora"**. Identitatea acestor indivizii umani reali coincide **"cu productia lor, atit cu ce produc cit si cu felul cum produc. Deci ceea ce sint indivizii depinde de conditiile materiale ale productiei lor"**. Modul in care indivizii realizeaza productia este considerat a fi determinant nu numai in ceea ce priveste intelegerea a ceea ce ei sint, ci si pentru relatiile sociale si politice. De aceea se considera necesar ca observatia empirica sa puna in evidenta modul in care se relationeaza structura sociala si politica cu productia. Apare astfel o strinsa dependenta intre reprezentarile si ideile prezente intr-o anumita epoca si activitatea materiala care **"constituie limbajul vietii reale"**. Productia materiala se reflecta in limbajul politicii, legilor, moralei, religiei, metafizicii, s.a. Pentru **Marx** **"Constiinta nu poate fi niciodata altceva decit existenta constienta, iar existenta oamenilor este procesul real al vietii lor"**.

In ciuda mereu invocatei realitati si a dimensiunii transformatoare a **praxis-ului**, in fapt, **Marx** nu face altceva decit sa inlocuiasca o viziune idealista asupra omului cu o constructie fantastica asupra omului, demna de a fi asociata cu pagini de eshatologie biblica ce situeaza viata eterna a omului intr-un paradis pamintesc. Este sugestiv in acest sens modul in care **Marx** considera ca starea de instrainare si de subjugare a omului presupusa de diviziunea muncii va fi suprimata o data cu noile modalitati de relationare a productiei cu structura sociala. Iata mediul fictional in care se afirma **"omul real"** al **lui Marx**: "in societatea comunista, in care nimeni nu are un cerc exclusiv de activitate, ci se poate perfectiona in orice ramura ar dori, societatea reglementeaza productia generala si tocmai prin aceasta imi da posibilitatea sa fac azi un lucru si miine altul, sa vinez de dimineata, sa pescuiesc dupa-amiaza, sa ma ocup cu cresterea vitelor seara si cu critica dupa cina, dupa cum am pofta, fara sa devin vreodata vinator, pescar, pastor sau criric".

Pretentia **lui Marx** de a institui noi raporturi intre idei si lucruri, intre constiinta si realitate, se bazeaza pe credinta intr-un nou mod de a concepe **filosofia**. Pentru **Marx**, filosofiele poarta amprenta epocii in care ele sint formulate. Tocmai de aceea, **filosofia** apare drept **"intelepciunea lumii acesteia", "filosofia lumii actuale", "chintesenta spirituala a epocii ei"**. Caracteristic pentru modul marxist de intelegere a filosofiei este credinta **lui Marx** exprimata in *Articol de fond din nr. 179 al lui "Kolnische Zeitung"*: **"Acelasi spirit care construieste sistemele filosofice in creierul filosofilor construieste caile ferate cu miinile muncitorilor"**.

Filosofia marxista se delimiteaza polemic de gindirea religioasa a epocii printr-o semnificativa suita de opozitii in privinta modului propriu filosofiei de a se raporta la problemele filosofice si la cele religioase: **"voi va pronuntati asupra lor fara sa le fi studiat, ea se pronunta dupa ce le-a studiat; voi proferati injurii, ea povatuieste; voi promiteti cerul si pamintul, ea nu promite decit adevarul; voi cereti cititorilor sa creada in credinta voastra, ea nu le cere sa creada in concluziile ei, ci le cere ca indoielile sa fie supuse cercetarii; voi inspaimintati, ea linisteste"**.

Pentru a pune in evidenta noua modalitate critica adusa de **filosofia** sa, **Marx** porneste si el de la ideea ca premisa oricarei critici este critica religiei. Fundamentul criticii religiei

il constituie faptul ca "omul creeaza religia, nu religia il creeaza pe om". **Marx** denunta realitatea fantastica a cerului, aratand, pe urmele **lui** Feuerbach, ca religia nu este decit o extrapolare in ceruri a realitatilor umane, ca lumea cerului nu este altceva decit imaginea reflectata a lumii omului. Astfel, religia ar propune o conceptie rasturnata despre lume, ar propune o lume iluzorie care naste continuu nevoia de iluzii. Critica marxista a religiei doreste sa il elibereze pe om de iluzii, sa il orienteze spre actiunea creatoare a vietii **lui** reale. In acest proces, sarcina filosofiei este aceea ca dupa ce a inlaturat forma de instrainare adusa de religie, sa demaste formele profane ale instrainarii. "Critica cerului se transforma astfel in critica pamintului, critica religiei in critica dreptului, critica teologiei in critica politicii". Critica religiei se incheie cu o rasturnare a relatiilor stabilite de **filosofia** post-hegeliana, ceea ce are drept rezultat **"invatatura ca omul este fiinta suprema pentru om"**.

Avind ca premisa ideea ca religia este forma ideologica prin excelenta, **Marx** intr-un mod reductionist si agresiv aplica metoda criticii religiei la analiza ideologiei, in speta a ideologiei germane. El constata ca ideologii isi reprezinta oamenii si relatiile lor **"cu capul in jos, ca intr-o camera obscura"**. Ei sint interesati doar de oamenii ginditi, reprezentati, imaginati, de oamenii asa cum se inchipuie ei insisi in discurs. Avind in vedere ca unul dintre cele trei sensuri ale ideologiei puse in evidenta de Ricoeur este cel al ideologiei ca distorsiune-disimulare, Ricoeur considera cu totul remarcabil faptul ca **Marx** incearca sa explice ideologia folosindu-se de metafora camerei obscure. Pornind de la interpretarea religiei ca distorsiune-disimulare a realitatii, pe care o considera modelul exemplar al mecanismelor ideologice insesi, el extinde acest principiu pentru a evidentia existenta unei dualitati: existenta unei vietii reale a oamenilor si oglindirea acestei realitati in imaginatia lor. Aceasta lume a reprezentarilor este ideologia. **"Ideologia devine astfel procedeul general prin care procesul vietii reale, praxis-ul, este falsificat de reprezentarea imaginara pe care oamenii si-o fac despre el"**. Ricoeur constata ca nici **Marx** nu se poate sustrage functiei imaginative, intrinseca fiintei umane.

In opozitie cu modul ideologic de gindire, **Marx** si Engels isi propun sa ajunga la oamenii reali, dincolo de **"plasmuirile nebuloase ale creierului oamenilor"**. Morala, religia, metafizica, sint considerate forme ideologice care isi pierd aparenta de independenta de indata ce sesizam ca gindirea si produsele gindirii se dezvoltă in pas cu dezvoltarea productiei si a relatiilor de productie. *Ideologia germana* incearca scoaterea omului din **"izolare si imobilitate imaginara"**, incercind sa argumenteze ca "Nu constiinta determina viata, ci viata determina constiinta".

O asemenea sentinta ramine la nivelul cartii amintite o simpla sentinta sapientiala, chiar daca ea va fi dezvoltata in lucrari ulterioare. Era necesar ca ea sa fie formulata in acest context deoarece se considera ca ideologii, pornind dinspre ideile privind lucrurile in intelegerea lucrurilor insesi, nu fac altceva decit sa confere gindirii rolul pe care imaginatia il ocupa in mitologie. **Marx** considera ca depasirea stadiului imaginativ mitologic poate fi realizata doar prin luarea ca baza a producerii oricarei teorii **"producerea vietii materiale insasi"**. Incercind sa se elibereze de orice constiinta imaginativa prealabila, el propune o perspectiva critica a tuturor formelor de idealism. Aceasta critica se doreste a fi o conceptie care "ramine mereu pe *terenul* real al istoriei, nu explica practica prin idee, ci explica formarea ideilor prin practica materiala si, in consecinta, ajunge la rezultatul ca nici una din formele si produsele constiintei nu pot fi nimicite prin critica spirituala, prin dizolvare in **"constiinta de sine"** sau transformare in **"strigoii", "fantome", "ticneli"** etc., ci numai prin rasturnarea practica a relatiilor sociale reale din care au izvorit aceste aiureli idealiste, ca nu critica, ci revolutia este

forța motrice a istoriei, ca și a religiei, a filosofiei și a oricărei teorii". Revendicarea de a aduce **filosofia** socială cu picioarele pe pământ constituie elementul forte al constituirii noii filosofii propusă de **Marx** și modalitatea de raportare la filosofii idealiste, la formele de gândire ideologică, ce construiesc o viziune rasturnată a vieții reale.

Marx considera că utilizând metoda ideologică, filosofia mută procesul istoric real pe tariful ideologiei, fabricând în mod arbitrar legături fantastice între idei, rupându-le astfel de viața reală. Refuzând orice conotație mistică a procesului istoric real, **Marx** considera că "Orice viața socială este în esență *practica*. Toate misterele care duc teoria spre misticism își găsesc dezlegarea rațională în activitatea practică omenască și în înțelegerea acestei practici". Relația dintre teorie și practică, dintre adevărul obiectiv și explorarea și transformarea lumii reale poate fi sesizată și în cea de-a doua teză despre Feuerbach, în care se subliniază faptul că adevărul obiectiv nu este o problemă teoretică, ci una de natură practică și că metoda de verificare a adevărului nu este una care se reduce la punerea în mișcare a mecanismelor gândirii, ci presupune verificarea în activitatea practică. Dimensiunea transformatoare, revoluționară a filosofiei întemeiată pe criteriile impuse de practica productivă poate fi sesizată cel mai bine în cea de-a 11 teză despre Feuerbach: "Filosofii n-au făcut decât să interpreteze lumea în moduri diferite, este vorba însă de a o schimba".

Filosofia marxistă se revendică a fi nu numai o filosofie materialistă și practică, ci și o filosofie proletară, după cum reiese din afirmația reductionistă a **lui Marx** din **Contribuții la critica filosofiei hegeliene a dreptului**: "**După cum filosofia își găsește armele ei materiale în proletariat, tot astfel proletariatul își găsește armele lui spirituale în filosofie**". Astfel, materialismul istoric formulat de *Ideologia germană* este o filosofie ce reflectă conștiința de clasă a clasei proletare. Datorită faptului că lupta de clasă joacă un rol însemnat în gândirea marxistă, caracterul de clasă este imprimat și viziunii ideologice.

Marx considera că ideile dominante ale unei epoci sunt ideile clasei dominante, astfel încât nu se poate face separație între ideile dominante și purtătorii acestor idei. În opoziție cu tezele idealismului de inspirație hegeliană, **Marx** neagă toate cele trei artificii prin care el considera că se argumentează suprematia spiritului în istorie: 1) neagă viziunea potrivit căreia că ideile dominate trebuie despartite de indivizii care domina într-o anumită epocă, deoarece această viziune creditează faptul că ideile sau iluziile domina procesul istoric; 2) ideile dominante nu sunt supuse unei succesiuni de natură mistică, nu sunt "autodeterminări ale notiunii", nu sunt doar autodiferențieri, distincții făcute de gândire; 3) gânditorii, filosofii, ideologii nu sunt "**fabricanți ai istoriei**" care intrupează conștiința de sine personalizată în reprezentanți ai "**notiunii**" în istorie. Necesitatea deducerii proceselor reale din gândire, necesitatea de a ajunge de la gândire la viața poate fi justificată _ în viziunea materialismului istoric _ doar de iluzia filosofilor, doar de conștiința filosofică, care nu poate sesiza originea acestei separări de viață a unei filosofii aflată în căutarea unui cuvânt misterios, a unei "**notiuni**" care să joace în structura ideatică și lingvistică un rol similar celui pe care "în fantezia creștină îl joacă Dumnezeu-om-mintuitor-printre oameni". Analizele privind limbajul mitologic și elementele de imaginar religios prezente în discursul revendicat drept materialist al marxismului, au evidențiat faptul că locul acestei "notiuni", căutată de către idealisti, a fost luat, în textele **lui Marx** și apoi ale marxism-leninismului, de o imagine ideală a unei clase muncitoare ce-și poartă lupta și destinul mesianic prin istorie.

O altă teză importantă a clasicilor marxismului arată că schimbările istorice presupun apariția unei clase revoluționare care să susțină idei revoluționare. În acest sens poate

fi invocata o alta functie a ideologiei pusa in evidenta de Ricoeur: a ideologiei ca legitimare, ca justificare. In procesul de dominare se naste un proces justificativ prin apelul la un set de norme si reguli, ca si la un symbolism social care fundamenteaza o retorica a discursului public. Recurgind la notiuni capabile sa devina universale, discursul public conexas cu actiunea devine ideologie in momentul in care este pus in slujba legitimarii autoritatii. Ricoeur considera ca toate sistemele de autoritate atrag dupa ele cerinta de legitimare. De obicei, pretentiile de legitimitate ale sistemelor de putere depasesc limitele a ceea ce se poate oferi ca simplu act de credinta, a ceea ce apare ca fiind legitimitate naturala. Aceasta implica o persuasiune mereu crescinda a discursului legitimator.

Pentru a eficientiza aceasta persuasiune, interesele unei clase care ajunge sa fie dominanta sint exprimate intotdeauna ca interesele societatii in general. Pentru a-si atinge obiectivele, clasa dominanta trebuie "sa dea ideilor ei forma generalitatii, sa le infatiseze ca singurele rationale, general valabile". Mai mult decit atat, ea trebuie sa le integreze unei traditii. Se releva aici cea de a treia functie a ideologiei analizata de Ricoeur: functia de integrare a fenomenului ideologic. Ricoeur are in vedere faptul ca autoritatea unui sistem se naste din sisteme de autoritate anterioare. Ea se integreaza unei traditii prin care pastreaza legatura cu evenimentul intemeietor. Cel mai bine se poate vedea acest lucru in locul important pe care il ocupa ceremoniile pe care o comunitate le reactualizeaza in legatura cu evenimente pe care le considera intemeietoare pentru propria identitate. **"Functia ideologiei este atunci aceea de a servi drept legatura pentru memoria colectiva, pentru ca valoarea inaugurala a evenimentelor fondatoare sa devina obiectul credintei intregului grup"**.

Nevoia de intemeiere a discursului este evidenta in incercarea autorilor lucrarii *Ideologia germana* de a invoca justificator istoria ca si cum aceasta ar fi urmarit prin intreaga ei desfasurare sa valideze teoriile si practicile marxismului. Functia fondatoare a ideologiei va creste in importanta o data cu cistigarea puterii politice de catre clasa muncitoare si instaurarea regimurilor totalitare. Ritualizarea evenimentelor publice si constructia mitologica a biografiilor personalitatilor, ca si a istoriei partidului sau a celei nationale, uzeaza de formule ale imaginarului ce tind sa aiba o cuprindere cosmica, in ciuda criticii pe care o formuleaza **Marx** la adresa interventiei elementului imaginativ in explicarea sociala.

O critica a imaginarului insotita de incercarea de eliminare a acestuia din analiza stiintifica a faptelor sociale intilnim si la Durkheim, considerat alaturi de

Weber si **Marx** printre parintii intemeietori ai sociologiei. Cu toate ca imaginarul capata o dimensiune mult mai pozitiva decit in viziunea lui **Marx**, si in acest caz imaginarul este asociat ideologiei.

Durkheim sesizeaza faptul ca exista situatii in care, in momentul cind un nou fenomen devine obiect al stiintei, acesta exista deja in sfera reprezentarii, atat in forma imaginii cit si prin diverse concepte. Adesea, stiinta incearca organizarea metodologica a acestui cimp al reflexiei. Durkheim este constient de faptul ca omul nu poate trai fara a-si formula idei despre realitatea care il inconjoara. Problema apare, pentru el, atunci cind omul tinde sa acorde o mai mare importanta ideilor despre lucruri decit lucrurilor ca atare si face din aceste idei chiar obiectul stiintei, transformind faptele doar intr-un mijloc de a proba ideile noastre despre ele. Adica prenotiunile pe care le formulam in legatura cu lucrurile devin substitute legitime ale lucrurilor. O data ce ideile isi gasesc suportul in realitatea lucrurilor, ele devin "ca un val care se asaza intre lucruri si noi si

care ni le ascunde cu atat mai bine cu cit il socotim mai transparent". Exigenta durkheimiana este formulata in cea dintii regula a metodei care spune ca este necesar **"a considera faptele sociale ca lucruri"**. **A pleca de la idei spre lucruri inseamna a face o analiza ideologica. Ea inlocuieste stiinta realitatilor, careia ii revine de a pleca dinspre lucruri inspre idei. Analiza ideologica se bazeaza pe faptul ca omul si-a formulat o serie de prenotiuni in legatura cu lucrurile din sfera sociala, astfel incit acestea par un produs al activitatii omenesti. Ele par a fi produse de punerea in practica a ideilor despre aceste lucruri, par a fi o simpla aplicare a ideilor la diverse fapte ce insotesc relatiile umane. Aceste fapte par a-si dobindi realitatea doar prin "ideile care sint germenele lor"**.

Durkheim sesizeaza prezenta unor prenotiuni sau **"notiuni vulgare"** nu numai la fundamentul stiintei, ci si in structura rationamentelor: "In starea actuala a cunostintelor noastre, nu stim sigur ce este statul, suveranitatea, libertatea politica, democratia, socialismul, comunismul etc; metoda ar cere deci sa ne abtinem de la orice intrebuintare a acestor concepte, atat timp cit nu sint elaborate in mod stiintific. Si, cu toate acestea, cuvintele care le exprima revin fara incetare in discutiile sociologilor. Le intrebam curent si cu siguranta ca si cum ar corespunde unor lucruri bine cunoscute si definite, desi ele nu trezesc in noi decit notiuni nelamurite, amestecuri indistincte de impresii vagi, de prejudecati si de pasiuni. Ridem astazi de ciudatele rationamente pe care medicii din Evul mediu le construiau cu notiunile de cald, de frig, de umed, de uscat etc., si nu ne dam seama ca aplicam aceeasi metoda la ordinea de fenomene care o permit mai putin decit oricare alta, din cauza complexitatii sale extreme.

In primul corolar, Durkheim arata ca trebuie sa ne eliberam de toate prenotiunile pentru a depasi modul ideologic al analizei sociale si pentru a intemeia stiintific cercetarea sociala. Durkheim atrage atentia asupra faptului ca renuntarea la conceptele consacrate ideologic este dificil de realizat, deoarece in cercetarile socialului, alaturi de structurile imaginarii, intervine, adesea, si sentimentul. Omul pune mai multa pasiune in faptele morale si politice decit in cele referitoare la lumea fizica, iar felul pasional in care se ataseaza de aceste idei se comunica si modului in care acestea sint explicate.

Potrivit autorului *Regulilor metodei sociologice*, pentru a se ajunge la obiectivitate, fenomenele trebuie judecate in functie de proprietatile lor inerente, nu prin prisma unei notiuni ideale, nici in functie de o idee a spiritului. Cu atat mai putin poate fi luata in considerare vreo doctrina mistica ce cere ca sentimentul sa fie criteriu al adevarului stiintific. A accepta ca sentimentele apartin stiintei inseamna, pentru Durkheim, "a da facultatilor inferioare ale inteligentei stapinire asupra celor mai inalte.

Critica elementului imaginativ in cercetarea sociala are in vedere, in primul rind, relevarea nevoii de obiectivitate in stiintele sociale. Ea este cea care ne asigura ca, in constructiile noastre privitoare la realitate, surprindem fenomenul vietii reale si nu constructe ideale proiectate asupra unor fapte sociale care sint constrinse sa se adapteze modelului explicativ. Materialismul dialectic si istoric se dorea si el o stiinta revolutionara despre lume si viata. Materialismul istoric era, la rindul, sau minat de dorinta de a restabili raporturile concrete, adecvate intre lucruri si idei, intre oamenii reali si reprezentarile asupra lor, intre viata reala si iluziile filosofilor. De aici deriva intreaga critica a practicii rasturnate a idealismului si pretentia (care ulterior s-a dovedit neputincioasa, nejustificata) de a elimina din explicarea socialului toate "prenotiunile", "ideile preconceptionale" si imaginile preconceptionale ale oamenilor despre ei insisi.

Avind in vedere aceasta pretentie la stiintificitate putem sa ne intrebam daca **Marx** ar fi fost de acord cu etichetarea filosofiei sale drept ideologie. Nu exista indoiala ca, avind un caracter de clasa, ideologiile puteau fi formulate de oricare dintre clasele sociale, inclusiv de catre cea a proletariului. Astfel, privind retrospectiv _ prin prisma practicii sociale si a reconstructiei imaginative realizate de traditia marxista _, putem spune ca, desi se doreste o stiinta, "filosofia proletara" este la rindul sau o ideologie. De altfel, raporturile dintre stiinta si ideologie au fost destul de mult nuanstate de **Marx** in scrieri ulterioare cum ar fi **Contributii la critica economiei politice si Capitalul**. Imprimarea unei dimensiuni ideologice si consacrarrea marxismului ca ideologie se datoreaza dezvoltarilor ulterioare, in special celor realizate de Lenin, cele cunoscute drept "devierea stalinista" si, desigur, de catre gindirea din sistemele totalitare in care traditia marxist-leninista s-a impus.

O critica a pretentiilor de stiintificitate a ideologiilor este realizata de catre Hannah Arendt. Ea constata ca ideologiile formuleaza o dubla pretentie la stiintificitate. Ele se considera a fi o filosofie stiintifica si o practica stiintifica. Ideologiile, promovate de sistemele totalitare, devin un substitut al unui ghid de actiune de care conducerea totalitara are nevoie pentru a trasa principiile de comportament ce dau indivizilor o dubla calitate: fiecare devine, deopotriva, victima si calau. Prin urmare, autoarea considera ca este greu sa creditam pretentiile de stiintificitate ale ideologiilor. Prezenta sufixului "logie" nu indica o identitate a demersurilor acestora cu demersurile propuse de stiinta. Cultivarea unei asemenea identitati ar putea cel mult sa transforme ideologia intr-o pseudo-stiinta. Hannah Arendt ne propune sa intelegem ideologia pornind de la sensul literal al termenului, care indica faptul ca "este logica unei idei". Avind ca subiect de studiu istoria, ideologia, pe langa un sistem explicativ, propune cu prioritate un sistem de actiune, bazat pe o procesualitate a carei legitate decurge din "**expunerea logica a `ideii' sale**". In virtutea acestei legitati, ideologia este interesata de realitatea ca atare, in devenirea ei ce implica dezvoltarea si criza, armonia si conflictul. Incercind sa depaseasca orice preocupare care sa aiba in vedere misterele existentei, ideologia explica intreaga miscare istorica drept un proces coerent unitar, astfel incit "istoria nu apare in lumina unei idei... ci drept ceva ce poate fi calculat prin ea. Ceea ce face ca o `idee' sa se conformeze acestui nou rol este propria sa `logica', adica o miscare ce este consecinta `ideii' insasi si care nu are nevoie de nici un factor exterior pentru a o pune in miscare".

Arendt ne atrage atentia asupra faptului ca ideologiile incearca sa explice intreaga complexitate a realitatii, pina la cel mai mic eveniment, deducind-o dintr-o singura premisa logica a sistemului. Intelegerea miscarii istorice presupune transformarea unei singure idei in premisa unui proces de deductie logica. Este evident ca aici nu utilitatea analizei sau deductiei logice este pusa in discutie de autoare, ci dogmatizarea proceselor logice. Arendt isi exprima rezerva fata de inchiderea in ele in sezele a mecanismelor logicii, proces in care logica, in loc sa fie vazuta ca un control necesar al gindirii, este transformata intr-o miscare a gindirii caracterizata "**de evidenta strict interna a logicii, de la care nu exista nici o abatere**". Procedind astfel, "**ideologiile admit totdeauna postulatul ca o singura idee e suficienta pentru a explica totul in dezvoltare plecind de la o premisa, si ca nici o experienta nu poate invata nimic pentru ca totul este cuprins in aceasta progresie coerenta a deductiei logice. Primejdia de a schimba nesiguranta necesara a gindirii filosofice pe o explicatie totala, asa cum ofera ideologia si *Weltanschauung*-ul ei, nu este atit riscul de a cadea in asertiuni vulgare si intotdeauna necritice, cit acela de a schimba libertatea inerenta capacitatii umane de a gindi pe camasa de forta a logicii cu**

care omul se poate constringe aproape tot asa de violent pe cit este de constrins de vreo putere exterioara".

In viziunea Hannei Arendt, natura reala a ideologiilor a fost dezvaluita doar prin rolul pe care aceasta il joaca in dominatia totalitara. In aceasta perspectiva exista "trei elemente specific totalitare" ce caracterizeaza orice gandire ideologica: 1) Ideologiile exprima pretentia de a oferi o cunoastere totalizatoare asupra trecutului, prezentului si viitorului. In aceasta tendinta explicativa, ideologiile par "sa nu tina seama de ceea ce este, de ceea ce se naste si moare", fiind "preocupate exclusiv de elementul miscarii"; 2) Ideologiile se rup de existenta imediata considerind ca exista o realitate "mai adevarata" care "reclama un al saselea simt prin care sa putem deveni constienti de ea". Acest al saselea simt este cultivat prin "indoctrinare ideologica speciala" in institutii educationale. La H. Arendt, un element esential al educatiei ideologice si al propagandei are in vedere "sa injecteze un inteles secret in orice eveniment public si concret si sa suspecteze o intentie ascunsa in spatele oricarei actiuni politice publice". O data cu dobandirea puterii, elementul conspirativ dobandeste un rol important in modelarea si resemnificarea realitatii sociale; 3) Fiind capabile sa transforme realitatea, ideologiile afiseaza o consistenta inexistentă in sfera realitatii, ordonind faptele intr-o structura absolut logica, deductibila din ideea asumata ca premisa axiomatica a intregului sistem. Surprinderea miscarii istorice se realizeaza ca urmare a unui proces de imitatie logica sau dialectica in care miscarea gandului se autogeneraza, iar orice experienta viitoare lasa intact procesul anterior al argumentarii logico-deductive.

Este evident ca cele trei elemente specifice ideologiei, relevate de H. Arendt, o apropie mai degraba de mecanismele gindirii si comportamentului specifice religiei, decit de cele ale stiintei. Pretentia de a da o cunoastere totalizatoare asupra existentei ca rememorare a trecutului, reflectare a prezentului si prescriere a viitorului este una de sorginte religioasa. Sintem in fata unei tendinte de a pune in miscare un angrenaj care sa raspunda intr-o forma seculara unor necesitati care revendica o interventie a sacralului. Acestui fond de religiozitate i se datoreaza si tendinta ideologiilor de a fi exclusiviste si de cele mai multe ori totalitare. Religiiile, si in special teologiile, sint prin chiar esenta lor dogmatica, sisteme totalitare. In ciuda invocarii tolerantei _ ca o valoare dezirabila si de neinlaturat o data ce apare ca o cucerire a modernitatii _ teologiilor le este constitutiva o forma de exclusivism care tine de mecanismele de aparare, de conservare a sistemelor teoretice si practice respective. Ele isi bazeaza existenta pe o explicatie totala, fara rest, a intregii existente umane si cosmice. Prin urmare, ele nu pot face concesii.

Cel de-al doilea element pus in evidenta de Arendt sugereaza faptul ca in deturnarea dinspre teologic inspre logica unei idei ramine un rest. Acesta este transformat intr-un mister confuz, prin procedeele propagandei. Acest gol _ care e o dovada a prezentei religiosului si care trebuie rationalizat _ este resemnificat in teorii conspirative care, cel mai adesea, sint menite sa explice o parte a disfunctionalitatilor aplicarii sistemelor ideologice.

In ce priveste cel de-al treilea element, surprinderea miscarii istorice pornind de la o idee fondatoare ne conduce la prezumtia ca metoda deductiei elementelor sistemului dintr-o premisa este o forma deturnata a modelului teologic ce presupune ca un dat existenta citorva principii dogmatice minime, din care, intr-o maniera logica, decurg toate ideile si practicile unui sistem teologic. Deosebirea esentiala consta in faptul ca ideologiile deturneaza instituirea axiomatica dinspre continuturile revelationale inspre o idee fondatoare. In desfasurarea acestor mecanisme argumentative intervine un for

dogmatic care are misiunea de a veghea cu religiozitate asupra desfasurarii proceselor. In acest sens, este semnificativ un citat din Trotski oferit de H. Arendt: **"Nu putem avea dreptate decit cu si prin Partid, caci Istoria nu a oferit nici un alt mod de a avea dreptate"**.

Desigur, prezenta unor elemente care apar cercetatorului ca o mostenire a unui fond religios nu transforma in mod automat ideologia intr-o religie, sau intr-o alternativa la religie. Sugestive in acest sens par a fi analizele lui Alain Besançon, care considera ideologia ca fiind mai degraba o gnoza decit un substitut de religie. Trebuie sa fim atenti la faptul ca, in mod restrictiv, aici prin religie se intelege cu precadere traditia dezvoltata de credinta biblica, excluzindu-se din planul religiosului gnoza, care, desi contine elemente obligatorii ale credintei, presupune un alt mecanism al relationarii omului cu sacralitatea. In aceasta interpretare, autoritatea gindirii ideologice nu este fundamentata pe o dogma care se constituie in contraparte sau in paralel cu dogma religioasa. Ea isi intemeiaza certitudinea prin apelul la stiinta, care o deschide spre orice spirit rational. Centrul legitimator nu pare a fi dominat de religios, ci mai degraba de nazuinta stiintifica. Autorul apeleaza la distinctia intre religie si gnoza spre a evidentia specificitatea ideologiei. Astfel, spre deosebire de religie, care este fundamentata pe credinta, gnoza are drept elemente esentiale urmatoarele: chiar daca apeleaza la un sistem de credinte, se doreste a fi rationala; presupune functionalitatea unei logici deductive a sistemului; presupune o incredere totala in datele inerente sistemului, obtinute pe baza unei reflectii personale. Besançon descopera in cazul ideologiei o structura similara cu cea a cunoasterii gnostice: **"ideologia este rationala, centrala, enciclopedica. Ea comporta o morala, dedusa din doctrina si relativa la deductia planului cosmic, a carui realizare, calauzita de cunoasterea teoretica, echivaleaza cu obtinerea mintuirii"**.

Cu toate acestea, dezvoltarea unei soteriologii nu este considerata a fi un element care apropie ideologia de religie. Ea este asociata nazuintei de universalitate pe care ideologia incearca sa o materializeze prin apelul la pozitivitate si la caracterul de stiinta. Ideologia nu este privita ca o alta religie, nici ca o gnoza propriu-zisa, nici ca o modalitate de semnificare mitica. Si aceasta in ciuda faptului ca putem sesiza la nivelul practicii ideologice dezvoltarea unei forme de cult si a unui comportament ritualic; cu toate ca ideologia pastreaza citeva **"idei-forma"** specifice religiei si cu toata complicitatea pe care o intretine cu religia. Besançon atrage atentia asupra faptului ca ideologia neaga orice inrudire cu religia, si cel mai adesea renunta la raportarea la religie in efortul de clarificare conceptuala. El considera ca, daca ideologia propune adeptilor sai o mintuire, aceasta este de un fel deosebit de cel al religiilor, este o mintuire realista care nu are in vedere raportarea la o transcendentă, nici macar la o transcendere in planul istoriei. Ea se bazeaza pe descifrarea stiintifica a ordinii cosmice si pe o practica politica ce vizeaza transformarea radicala a societatii.

In aceasta mintuire care capata un sens foarte larg realizata in planul temporalitatii, fiinta umana trebuie transfigurata prin actiunea politico-istorica, nu prin participarea la harul divin. **"Mintuirea e pusa in miinile omului" astfel incit se ajunge la o "mintuire colectiva care are loc in istorie"**.

In cazul marxismului, este vorba de o doctrina ce se revendica drept ateista si in care se realizeaza **"un salt al credintei pe dos"**. Besançon vorbeste de un **"biblism comunist"**, aducind argumente ale unei *perversa imitatio* a iudaismului si crestinismului. Ceea ce da comunismului caracterul seducator par sa fie tocmai

elementele de imaginar religios pe care acesta le contine printr-o valorificare a unor traditii eretice ale religiozitatii occidentale.

Insa, nu putem trece cu vederea ca, potrivit lui Marx, **"Comunismul desfiinteaza insa adevarurile eterne, desfiinteaza religia, morala, in loc sa le dea o forma noua"**. Totodata, nu putem sa nu remarcam faptul ca, in ciuda criticii religiosului si a imaginarii prezente in viziunea materialista a lui Marx, aceasta nu se poate sustrage unor elemente care tradeaza prezenta unui substrat de sorginte religioasa. Una din obiectiile pe care Ricoeur le aduce interpretarii ideologiei prin metafora imaginii rasturnate are in vedere strinsa interdependententa dintre real si imaginar: **"daca actiunea nu e deja modelata de imaginar, nu vedem cum s-ar putea naste din realitate o imagine falsa"**, scrie Ricoeur. Pe linia acestei pozitivari a imaginarii, Ricoeur remarca legatura ideologiei cu mitul, indeosebi in functia de integrare a acesteia. El considera ca, in aceeaasi maniera in care miturile rememoreaza elementele esentiale ce vizeaza conditia umana, o comunitate isi asigura stabilitatea si permanenta prin imaginile fondatoare prin care se exprima pe sine: **"un grup isi reprezinta intotdeauna propria existenta prin intermediul unei idei, al unei imagini idealizate; si aceasta imagine este cea care, in schimb, ii intareste identitatea"**.

In ciuda pretentiilor lor la stiintificitate, ideologiile politice sint profund impregnate de mit si imaginar. R. Girardet analizeaza foarte convingator modul in care cultura politica este profund marcata de o serie de elemente care scapa oricarei rationalitati aparente, evidentinand ca marile evenimente au fost intotdeauna insotite de o efervescenta mitologica. Elementele ce tin de imaginarul mitologic si politic pot fi regasite in planul secund al multor constructii doctrinale, **"chiar si printre cele care isi revendica in mod insistent rigoarea demonstratiei si caracterul stiintific al postulatelor lor"**. Prezenta unor "constelatii mitologice" este regasita de autor la cele mai variate orizonturi politice, astfel incit, constituindu-se intr-o credinta coerenta si completa, mitul asigura o serie de elemente de permanenta la nivelul limbajului, al imaginilor, al simbolurilor, al rezonantelor afective.

Analizind situatia mitului in lumea moderna, Rivière constata un proces dublu: de reinviere a miturilor in epoca moderna dublat de un proces invers de uzura, de desprindere de realitatea sociala. Miturile moderne releva un transfer dinspre religios inspre profan. Dintre caracteristicile miturilor moderne,

Rivière aminteste: mitul modern se integreaza intr-un discurs abstract si mobilizeaza printr-o inflatie de limbaj si de imagini; utilizeaza nu naratiunea epica, ci mijloacele actuale de comunicare in masa; proclama instituirea unei puteri sociale, nu a unei ordini divine sau naturale; predomina miturile revolutionare si de discontinuitate in raport cu miturile cosmogonice si ale continuitatii istorice; promovind mai degraba un erou colectiv, miturile pun in valoare actiunea decisiva a unui mintuitor si fac apel la un panteon de oameni ilustri; spre deosebire de miturile religioase miturile moderne par efemere si fragmentare datorita indeosebi alternantei la putere a diferitelor grupuri si a modului in care devin actori principali ai evenimentelor mediatice; prezentul conflictual este inlocuit cu un viitor luminos. **"Pe scurt _ ne spune Rivière _ modernitatea poate fi interpretata ca un proces de ideologizare care incorporeaza mituri: mitul stiintei, substitut al revelatiei, mitul transcendentiei puterilor, mitul individului ca exaltare reactionala si reciclare a unei subiectivitati multa vreme innabusite de exigentele supraeului, mitul schimbarii vesnice, parodie a revolutiei, mitul nemuririi care sta la baza experientelor de criogenizare a cadavrelor... Faptul ca mitul sufera contrafaceri in ideologie nu inseamna ca vremea lui s-a sfirsit"**.

Prezenta elementului mitologic pare sa contrazica "**tirania logicii**" invocata de Hannah Arendt ca baza a regimurilor totalitare in mobilizarea maselor. Nu trebuie sa uitam ca autoarea releva faptul ca "tirania logicii" actioneaza ca o constringere interioara si duce la cedarea libertatii interioare. Tirania logicii duce in cele din urma la ruperea tuturor relatiilor interpersonale si, in planul ideologiilor, la ruperea de orice contact cu realitatea. In aceasta perspectiva devine mai putin paradoxal faptul ca "**supusul ideal al dominatiei totalitare**" nu este adeptul convins al ideologiei ci, in mult mai mare masura, oamenii pentru care nu mai exista o deosebire intre fapt si fictiune, intre adevar si fals.

Aceasta alunecare in fictiune si in relatii imaginare apropiate, intr-o varianta secularizata, ideologia de mit sau religie si o indeparteaza de pretentiile ei de stiintificitate. Constructiile fictionale, imaginare si cele de tip religios nu au lipsit nici in teoria lui Marx, nici in materialismul istoric ce s-a construit plecand de la aceasta. Devierea de la teoretizarea stiintifica a realitatii in operele traditiei marxiste a fost acurat remarcata de Ludwig Grünberg, cind scria: "Sint prea aproape experiente care sa ne lase sa uitam ca ori de cite ori am considerat ca exista canoane sacrosante... am transformat o conceptie revolutionara despre lume, lucida si rationalista, intr-o mistica sui-generis, care deplasa aplicarea principiului 'crede si nu cerceta' de la textele biblice la alte texte, substituind zeilor ceresti zei pamintesti. Faptul este cu atat mai bizar cu cit asemenea abdicari de la elementare cerinte ale unei filosofii rationaliste sint efectuate si prin invocarea numelui lui Marx, cel care n-a continut sa sublinieze ca, atita vreme cit mai pulseaza un strop de singe in inima ei, filosofia trebuie sa adopte o atitudine prometeica

"indreptata impotriva tuturor zeilor ceresti si pamintesti".

Prezenta unui bogat material imaginativ, distorsiunile pe care le produce la nivelul interpretarii realitatii, ca si o serie de pretentii totalizatoare, universaliste ale marxismului i-au determinat pe o serie de ganditori sa considere ca insusi marxismul este fie un substitut de religie, fie chiar _ intr-un sens foarte larg _ o religie mundaneizata. Reprezentative in acest sens sint afirmatiile categorice ale lui J. Schumpeter: "Marxismul este o religie. Pentru credincios, el reprezinta, in primul rind, un sistem de aspiratii ultime care intrupeaza intelesul vietii si sint standardele ultime in functie de care sint judecate evenimentele si actiunile; iar in al doilea rind un ghid pentru aspiratiile ce implica un plan al mintuirii si pentru indicarea raului de care umanitatea, sau o parte aleasa a umanitatii, trebuie salvata".

Pare extrem de greu de acceptat o asemenea interpretare, avind in vedere critica pe care Marx o aduce gindirii idealiste si religiei. Insa, la fel de dificil de respins este pozitia lui Robert C. Tucker ce presupune o nuanata rarefiata a religiosului. In viziunea acestuia, esenta religioasa a marxismului a fost superficial camuflata de respingerea de catre Marx a religiilor traditionale. Ateismul lui Marx insemna doar o negare a dumnezeului transcendent, ceea ce in termeni pozitivi se putea traduce prin faptul ca omul trebuie privit ca fiinta suprema, ca obiect esential de preocupare. In felul acesta, ateismul aparea ca o afirmatie religioasa pozitiva. Pentru Tucker este evident ca marxismul nu este o religie numai in cazul in care prin religie intelegem sistemele religioase traditionale. Dincolo de acest sens, marxismul invita la o analiza ca sistem religios.

Desigur, acceptarea unei asemenea pozitii teoretice ar putea sa ne conduca la o mai buna intelegere a marxismului ca ideologie. Insa, ea se potriveste in tot mai mica masura, deodata ce privim gradual dinspre marxismul sistemelor totalitare inspre

Engels și Marx și apoi spre opera de tinerețe a acestora. Totodată, conviețuirea unei critici a religiei și imaginarului cu o viziune care cistiga în persuasiune doar prin substratul religios, imaginativ, ni se pare o caracteristică a filosofiei materialiste, care începe cu Marx și se transformă într-o ideologie totalitară mai târziu.

Doctrina lui Marx

Marxismul este sistemul concepțiilor și al doctrinei lui Marx. Marx a continuat și a sintetizat în mod genial cele trei curente ideologice principale din secolul al XIX-lea existente în trei dintre cele mai onaintate țări din lume: filozofia clasică germană, economia politică clasică engleză și socialismul francez, legat de doctrinele revoluționare franceze în general. Remarcabilă consecvență și unitate - recunoscută chiar și de adversari - a concepțiilor sale, care constituie în totalitate materialismul modern și socialismul științific modern, ca teorie și program al mișcării muncitorești din toate țările civilizate ale lumii, ne obligă, înainte de a trece la expunerea conținutului principal al marxismului - anume doctrina economică a lui Marx -, să facem o sumară prezentare a concepției sale generale despre lume.

Materialismul filozofic

Începând din 1844-1845, când concepțiile sale s-au cristalizat, Marx a devenit materialist, și anume adept al lui Feuerbach, considerând și mai târziu că părțile slabe ale acestuia constau exclusiv în faptul că materialismul lui nu este îndeajuns de consecvent și de atotcuprinzător. Marx vedea însemnătatea istorică universală, „epocală” a lui Feuerbach tocmai în ruptura hotărâtă cu idealismul lui Hegel și în proclamarea materialismului, care încă „în secolul al XVIII-lea, în special materialismul francez, nu a fost numai o luptă împotriva instituțiilor politice existente, ca și împotriva religiei și a teologiei existente, ci, în aceeași măsură, și o luptă... împotriva oricărei metafizici” (luată în sensul de „beție a speculațiilor”, spre deosebire de „filozofia trează”) („Sfânta familie” în „Scrieri postume”). „Pentru Hegel - scrie Marx -, procesul gândirii, pe care, sub denumirea de idee, el îl transformă chiar într-un subiect de sine stătător, este demiurgul (creatorul) realului... La mine, dimpotrivă, idealul nu este nimic altceva decât materialul transpus și tradus în capul omului”, „Unitatea lumii nu constă în existența ei..., ci în materialitatea ei, și aceasta este dovedită... printr-o dezvoltare lungă și anevoioasă a filozofiei și a științelor naturii... Mișcarea este modul de existență a materiei. Niciodată și nicăieri n-a existat materie fără mișcare, și nici nu poate să existe... Dacă se pune însă mai departe întrebarea ce sunt gândirea și conștiința și care este originea lor, constatăm că ele sunt produse ale creierului omenesc și că însuși omul este un produs al naturii, care s-a dezvoltat în mediul lui înconjurător și împreună cu acesta; astfel stând lucrurile, se înțelege de la sine că produsele creierului omenesc, care în ultimă instanță sunt și ele tot produse ale naturii, nu contrazic restul înlănțuirii din natură, ci îi corespund”. **„Hegel era idealist, cu alte cuvinte, pentru el, ideile din mintea lui nu erau imagini mai mult sau mai puțin abstracte ale obiectelor și proceselor reale, ci, invers, obiectele și dezvoltarea lor nu erau pentru el decât imaginile concretizate ale «ideii» existente undeva încă înaintea lumii”**. În „Ludwig Feuerbach” - lucrare în care Engels expune părerile sale și ale lui Marx asupra filozofiei

lui Feuerbach, și pe care n-a încredințat-o tiparului decât după ce a recitit vechiul manuscris al lucrării asupra lui Hegel, asupra lui Feuerbach și asupra concepției materialiste a istoriei, scrise împreună cu Marx în 1844-1845 - Engels scrie: „Marea problemă fundamentală a oricărei filozofii, și îndeosebi a filozofiei moderne, este problema raportului dintre gândire și existență... dintre spirit și natură... Care este elementul primar: spiritul sau natura?... După felul cum răspundeau la această întrebare, filozofii se împărțeau în două mari tabere. Cei care susțineau că spiritul a existat înaintea naturii și care admiteau deci, în ultimă instanță, crearea lumii în vreun fel oarecare... alcătuiau tabăra idealismului. Ceilalți, care considerau natura ca element inițial, aparțineau diferitelor școli ale materialismului”. Orice altă utilizare a noțiunilor de idealism și materialism (în sens filozofic) duce numai la confuzii. Marx a respins categoric nu numai idealismul, care este întotdeauna legat într-un fel sau altul de religie, dar și punctul de vedere al lui Hume și al lui Kant, deosebit de răspândit în zilele noastre, agnosticismul, criticismul, pozitivismul, sub diferitele lor forme, socotind acest gen de filozofie ca o concesie „reacționară” făcută idealismului și, în cazul cel mai bun, ca „o manieră pudică de a primi materialismul pe ușa din dos și de a-l tăgădui în fața lumii”. Vezi în această privință, în afară de lucrările lui Engels și Marx amintite mai sus, scrisoarea către Engels din 12 decembrie 1866, on care Marx arătând că cunoscutul naturalist T. Huxley s-a situat pe poziții „mai materialiste” decât de obicei și a admis că, atâta timp cât **„observăm și gândim în mod real, nu putem părăsi niciodată terenul materialismului”**, îi reproșa totodată acestuia „că deschide o portiță” agnosticismului și humeismului. Trebuie relevat îndeosebi modul în care concepea Marx raportul dintre libertate și necesitate : **„...Libertatea este onțelegerea necesității. Necesitatea este oarbă numai în măsura în care nu este înțeleasă”** . Ceea ce înseamnă: recunoașterea dominației legilor obiective în natură și recunoașterea transformării dialectice a necesității în libertate (concomitent cu transformarea **„lucrului în sine”**, necunoscut, dar cognoscibil, în „lucru pentru noi”, a „esenței lucrurilor” în „fenomen”). Marx și Engels considerau că principalele neajunsuri ale „vechiului” materialism, inclusiv ale celui feuerbachian (și cu atât mai mult ale materialismului „vulgar” al lui Bьchner-Vogt-Moleschott), sunt următoarele:

(1) acest materialism era **„prin excelență mecanicist”** și nu ținea seama de dezvoltarea chimiei și biologiei moderne (iar pentru zilele noastre ar trebui să adăugăm: de teoria electrică a materiei);

(2) vechiul materialism era neistoric, nedialectic (metafizic în sens de antidialectic), nu promova consecvent și nu considera universal punctul de vedere al evoluției;

(3) **„esența umană”** era concepută ca abstracție, și nu ca „ansamblul relațiilor sociale” (determinate din punct de vedere istoric concret); de aceea, acest materialism nu făcea decât „să interpreteze” lumea, în timp ce e vorba de „a o schimba”, cu alte cuvinte nu înțelegea însemnătatea **„activității revoluționare practice”**.

Dialectica

Marx și Engels considerau dialectica lui Hegel cea mai cuprinzătoare, mai bogată în conținut și mai profundă teorie a dezvoltării - drept cea mai grandioasă cucerire a filozofiei clasice germane. Orice altă formulare a principiului dezvoltării, evoluției, ei o socoteau unilaterală și fără conținut, o considerau ca o deformare și o denaturare a procesului real al dezvoltării în natură și în societate (dezvoltare care decurge adesea în

salturi, catastrofe și revoluții). **„Se poate spune că Marx și cu mine am fost singurii care am salvat”** (de nimicirea de către idealism, inclusiv de către hegelianism) **„dialectica conștientă și am transpus-o în concepția materialistă asupra naturii”**. **„Natura constituie piatra de încercare a dialecticii, și trebuie să recunoaștem științei moderne a naturii meritul de a ne fi furnizat pentru această verificare un material extrem de bogat”** (acestea au fost scrise înainte de descoperirea radiului, a electronilor, a transmutației elementelor etc.), **„care sporește pe zi ce trece, dovedind astfel că în natură lucrurile se petrec, în ultimă instanță, în mod dialectic, și nu metafizic”**.

„Marea idee fundamentală - scrie Engels - că lumea nu trebuie concepută ca un complex de lucruri definitive, ci ca un complex de procese, în care lucrurile în aparență stabile, ca și reflectarea lor ideală, în mintea noastră, conceptele parcurg o neîntreruptă transformare în cadrul devenirii și al pieirii.. , de la Hegel încoace, această mare idee fundamentală a intrat într-atât în conștiința socială, încât aproape că nu mai este contrazisă în această formă generală a ei. Dar între a recunoaște această idee fundamentală în cuvinte și a o aplica în realitate în fiecare domeniu al cercetării științifice e o mare deosebire”. **„Pentru filozofia dialectică nimic nu este definitiv, absolut, sacru; ea dezvăluie nestatornicia la toate și în toate, în fața ei nu rămâne în picioare nimic, în afară de procesul continuu al devenirii și al dispariției, al ascensiunii infinite de la inferior la superior, a cărei amplă reflectare în creierul care gândește este ea însăși”**. Așadar, după Marx, dialectica este **„știința legilor generale ale mișcării, atât a lumii exterioare cât și a gândirii omenești”**.

Această latură revoluționară a filozofiei lui Hegel a fost preluată și dezvoltată de Marx. Materialismul dialectic **„nu mai are nevoie de o filozofie care să stea deasupra celorlalte științe”**. Din vechea filozofie nu mai rămâne decât **„știința despre gândire și despre legile ei - logica formală și dialectica”**. Iar dialectica, în concepția lui Marx, ca și în aceea a lui Hegel, cuprinde ceea ce se numește astăzi teoria cunoașterii, gnoseologia, care trebuie să-și considere și ea obiectul din punct de vedere istoric, studiind și sintetizând originea și dezvoltarea cunoașterii, trecerea de la necunoaștere la cunoaștere.

Astăzi, ideea dezvoltării, a evoluției, a pătruns aproape în întregime în conștiința socială, dar nu prin filozofia lui Hegel, ci pe altă cale. Dar această idee, așa cum au formulat-o Marx și Engels, sprijinindu-se pe Hegel, este mult mai cuprinzătoare, mult mai bogată în conținut decât ideea curentă de evoluție. O dezvoltare care repetă treptele străbătute anterior, dar le repetă altfel, pe o bază superioară (**„negarea negației”**), o dezvoltare, ca să spunem așa, în spirală, și nu în linie dreaptă; - o dezvoltare prin salturi, catastrofe și revoluții; - **„întreruperi ale continuității”**; - transformarea cantității în calitate; - impulsuri interne spre dezvoltare, date de antagonismul, de ciocnirea forțelor și tendințelor deosebite care acționează asupra unui corp dat, în cadrul unui fenomen dat sau al un societăți date; - interdependență și legătură foarte strânsă, indisolubilă a tuturor laturilor fiecărui fenomen (istoria evidențiind în permanență laturi noi), legătură care ne dă procesul universal al mișcării, unic și logic, - iată câteva trăsături ale dialecticii, teorie a dezvoltării mai bogată în conținut decât cea curentă. (Cf. scrisoarea lui Marx către Engels din 8 ianuarie 1868 în care el ridiculizează „trihomiile rigide” ale Stein, care numai prin absurd ar putea fi confundate cu dialectica materialistă.)

Concepția materialistă a istoriei

Dându-și seama de inconsecvența, de imperfecțiunea și de unilateralitatea vechiului materialism, Marx ajunge la convingerea că e neapărat necesar **„ca știința despre societate... să fie pusă în concordanță cu baza materialistă și reconstruită conform acestei baze”**. Dacă materialismul explică în general conștiința prin existență, și nu invers, materialismul în aplicarea lui la viața socială a omenirii cere explicarea conștiinței sociale prin existența socială. **„Tehnologia** - spune Marx („Capitalul”, vol. I) - **dezvăluie atitudinea activă a omului față de natură, procesul nemijlocit de producție a vieții sale și totodată pe cel al condițiilor sale sociale de viață și al reprezentărilor spirituale care decurg din ele”**. O formulare completă a tezelor fundamentale ale materialismului aplicat la societatea omenească și la istoria ei a dat Marx în prefața la lucrarea sa **„Contribuții la critica economiei politice”** prin următoarele cuvinte:

„În producția socială a vieții lor, oamenii intră în relații determinate, necesare, independente de voința lor - relații de producție -, care corespund unei trepte de dezvoltare determinate a forțelor lor de producție materiale. Totalitatea acestor relații de producție constituie structura economică a societății, baza reală pe care se înalță o suprastructură juridică și politică și căreia îi corespund forme determinate ale conștiinței sociale. Modul de producție al vieții materiale determină în genere procesul vieții sociale, politice și spirituale. Nu conștiința oamenilor le determină existența, ci, dimpotrivă, existența lor socială le determină conștiința. Pe o anumită treaptă a dezvoltării lor, forțele de producție materiale ale societății intră în contradicție cu relațiile de producție existente, sau, ceea ce nu este decot expresia juridică a acestora din urmă, cu relațiile de proprietate on cadrul cărora ele s-au dezvoltat până atunci. Din forme ale dezvoltării forțelor de producție, aceste relații se transformă în cătușe ale lor. Atunci începe o epocă de revoluție socială. O dată cu schimbarea bazei economice are loc, mai încet sau mai repede, o revoluționare a întregii uriașe suprastructuri. Atunci când cercetăm asemenea revoluționări, trebuie să facem întotdeauna o deosebire între revoluționarea materială a condițiilor economice de producție, care poate fi constatată cu precizie științifică, și formele juridice, politice, religioase, artistice sau filozofice, într-un cuvânt formele ideologice, în care oamenii devin conștienți de acest conflict și îl rezolvă prin luptă.

Așa cum un individ oarecare nu poate fi judecat după ceea ce gondește despre sine, tot astfel o asemenea epocă de revoluție nu poate fi judecată prin prisma conștiinței sale. Dimpotrivă, această conștiință trebuie explicată prin contradicțiile vieții materiale, prin conflictul existent între forțele de producție sociale și relațiile de producție...” **„În linii generale, modurile de producție asiatic, antic, feudal și burghez-modern reprezentau respectiv epoci de progres ale formațiunii economice a societății].** (Cf. formularea concisă pe care o dă Marx în scrisoarea sa către Engels din 7 iulie 1866: **„Potrivit teoriei noastre organizarea muncii este determinată de mijloacele de producție.”**)

Descoperirea concepției materialiste a istoriei, sau, mai bine zis, extinderea și aplicarea consecventă a materialismului la domeniul fenomenelor sociale, a înlăturat două neajunsuri principale ale teoriilor istorice anterioare. Întoi, acestea cercetau, în cazul cel mai bun, numai motivele ideologice ale activității istorice a

oamenilor, și nu ce anume generează aceste motive, nu sesizau legile obiective în dezvoltarea sistemului de relații sociale, nu vedeau că aceste relații depind de gradul de dezvoltare a producției materiale; al doilea, în timp ce teoriile de până atunci nu țineau seama tocmai de acțiunile *maselor* populației, materialismul istoric a făcut pentru prima oară posibilă studiarea, cu o precizie proprie științelor istorice-naturale, a condițiilor sociale de viață ale maselor și a schimbării acestor condiții. „**Sociologia**” și istoriografia dinaintea de Marx nu au făcut, *în cazul cel mai bun*, decot să acumuleze material factual brut, strâns fragmentar și să evidențieze anumite aspecte ale procesului istoric. Marxismul a deschis calea spre o cercetare multilaterală, atotcuprinzătoare a procesului apariției, dezvoltării și decăderii formațiunilor social-economice, îmbrățișând *totalitatea* tendințelor contradictorii, reducându-le la condițiile de existență și de producție precis determinabile ale diferitelor clase ale societății, înlăturând subiectivismul și arbitrarul manifestat în alegerea ideilor „**dominante**” sau în interpretarea lor, arătând că ideile și tendințele variate își au toate, fără excepție, *rădăcinile* în starea forțelor de producție materiale. Oamenii sunt făuritorii propriei lor istorii. Dar ce determină motivele oamenilor și în special ale maselor de oameni? Ce anume provoacă ciocnirile dintre ideile și tendințele contradictorii? Ce reprezintă totalitatea acestor conflicte din cadrul tuturor societăților omenești? Care sunt condițiile obiective ale producției vieții materiale ce alcătuiesc baza întregii activități istorice a oamenilor? Care este legea dezvoltării acestor condiții? Marx a atras atenția asupra tuturor acestor probleme, trasând calea spre studiul științific al istoriei, pe care o concepe ca un proces unitar, guvernat de legi necesare în întreaga lui varietate de aspecte și contradicții.

Lupta de clasă

Că într-o societate năzuințele unor membri ai ei sunt opuse năzuințelor altora, că viața socială este plină de contradicții, că istoria ne onfățișează tabloul unei lupte între popoare și între societăți, precum și în cadrul lor, că ea ne mai arată o alternanță a perioadelor de revoluție și de reacțiune, de război și de pace, de stagnare și de progres sau de decădere rapidă, - toate aceste fapte sunt îndeobște cunoscute. Marxismul a dat firul călăuzitor care permite să se descopere, în acest labirint și haos aparent, existența unor legi necesare; acest fir călăuzitor este teoria luptei de clasă. Numai studiarea totalității năzuințelor care animă pe toți membrii unei societăți sau ai unui grup de societăți permite definirea științifică a rezultatelor acestor năzuințe. Iar sursa năzuințelor contradictorii o constituie deosebirea dintre situația și condițiile de viață ale *claselor* care compun o societate. „**Istoria tuturor societăților de până azi** - scrie Marx în „**Manifestul Comunist**” (cu excepția istoriei comunei primitive, adaugă mai târziu Engels) - **este istoria luptelor de clasă. Omul liber și sclavul, patricianul și plebeul, nobilul și iobagul, meșterul și calfa, într-un cuvânt asupritorii și asupriții se aflau într-un permanent antagonism, duceau o luptă neontreuptă, când ascunsă, când fățișă, o luptă care de fiecare dată se sforșea printr-o prefacere revoluționară a întregii societăți, sau prin pieirea claselor aflate în luptă... Societatea burgheză modernă, ridicată pe ruinele societății feudale, nu a desființat antagonismele de clasă. Ea a creat doar clase noi, condiții noi de asuprire, forme noi de luptă, în locul celor vechi. Epoca noastră, epoca burgheziei, se deosebește însă prin faptul că a simplificat antagonismele de clasă. Societatea întreagă se scindează din ce on ce mai mult în două mari tabere dușmane, în două mari clase direct opuse una alteia: burghezia și proletariatul**”. De la marea revoluție franceză încoace, istoria Europei a scos în mod pregnant la iveală ontr-o serie de țări acest substrat real al evenimentelor: lupta de clasă. Încă în epoca Restaurației, au apărut în Franța o serie de

istorici (Thierry, Guizot, Mignet, Thiers) care, sintetizând evenimentele, s-au văzut siliți să recunoască lupta de clasă este cheia înțelegerii întregii istorii a Franței. Iar epoca modernă, epoca victoriei depline a burgheziei, a instituțiilor reprezentative, a dreptului de vot larg (dacă nu universal), epoca presei cotidiene ieftine, care pătrunde în mase etc., a unor uniuni muncitorești puternice și din ce în ce mai largi, ca și a uniunilor patronale etc., a dovedit și mai concret (deși uneori sub o formă cu totul unilaterală, „pașnică”, „constituțională”) ca motorul evenimentelor este lupta de clasă. Pasajul de mai jos din „**Manifestul Comunist**” al lui Marx ne arată că Marx cerea științei sociale să facă o profundă analiză obiectivă a situației fiecărei clase în societatea modernă, o analiză a condițiilor de dezvoltare a fiecărei clase: „Dintre toate clasele care se contrapun în zilele noastre burgheziei, singur proletariatul este o clasă cu adevărat revoluționară. Celelalte clase decad și pier o dată cu dezvoltarea mării industrii; proletariatul, dimpotrivă, este propriul ei produs. Păturile de mijloc: micul industriaș, micul negustor, meșteșugarul, țăranul, toți luptă împotriva burgheziei pentru a salva de la pieire existența lor ca pături de mijloc. Așadar, ele nu sunt revoluționare, ci conservatoare. Mai mult încă, ele sunt reacționare, deoarece încearcă să întoarcă înapoi roata istoriei. Iar dacă acționează în chip revoluționar, o fac în vederea trecerii lor apropiate în rândurile proletariatului, nu-și apără interesele actuale, ci interesele lor viitoare, și părăsesc propriul lor punct de vedere ca să și-l însușească pe acela al proletariatului”. Într-o serie de lucrări istorice, Marx a dat pilde strălucite și pline de înțeles adânc de istoriografie materialistă, de analiză a situației *fiecărei* clase în parte și adesea a diferitelor grupuri sau pături din rândurile aceleiași clase, arătând cât se poate de concret de ce și cum „orice luptă de clasă este o luptă politică”. Pasajul citat arată limpede cât de complexă este rețeaua de relații sociale și de trepte *intermediare* între o clasă și alta, între trecut și viitor, pe care Marx o analizează pentru a stabili rezultanta întregii dezvoltări istorice.

Cea mai profundă, cea mai completă și cea mai amănunțită aplicare și confirmare a teoriei lui Marx este doctrina lui economică.

Doctrina economică a lui Marx

„Scopul final al operei mele - spune Marx în prefața la „**Capitalul**” - este de a dezvălui legea economică a dezvoltării societății moderne”, adică a societății capitaliste, a societății burgheze. Cercetarea relațiilor de producție ale unei societăți anumite, istoricește determinată, în procesul lor de apariție, dezvoltare și decădere, - iată conținutul doctrinei economice a lui Marx. În societatea capitalistă predomină producția de mărfuri, și de aceea analiza lui Marx începe cu analiza mărfii.

Valoarea

Marfa este, în primul rând, un lucru care satisface o anumită trebuință a omului; ea este, în al doilea rând, un lucru care poate fi schimbat pe un alt lucru. Utilitatea unui lucru face din el o valoare de întrebuințare. Valoarea de schimb (sau valoarea) este în primul rând un raport, proporția în care un anumit număr de valori de întrebuințare de un fel se schimbă pe un anumit număr de valori de întrebuințare de alt fel. Experiența zilnică ne arată că

milioane și miliarde de astfel de schimburi consideră în permanență egale între ele tot felul de valori de întrebuințare, chiar dintre cele mai diferite și mai puțin comparabile. Ce au comun aceste lucruri diferite care, într-un anumit sistem de relații sociale, sânt considerate în permanență egale unele cu altele? Elementul lor comun este faptul că sânt produse ale muncii. Schimbând produsele lor, oamenii consideră egale între ele cele mai diferite feluri de munci. Producția de mărfuri este un sistem de relații sociale în care diferiți producători creează produse diferite (diviziunea socială a muncii), iar toate aceste produse sânt considerate egale între ele prin schimb. Așadar, ceea ce este comun tuturor mărfurilor nu este munca concretă depusă într-o anumită ramură de producție, o muncă de un anumit fel, ci munca omenească abstractă, munca omenească în genere. Totalitatea forței de muncă a unei societăți date, reprezentată prin suma valorilor tuturor mărfurilor, este una și aceeași forță de muncă omenească; miliarde de acte de schimb dovedesc acest lucru. Deci orice marfă luată ca atare nu reprezintă decât o anumită parte din. timpul de muncă socialmente necesar. Mărimea valorii este determinată de cantitatea de muncă socialmente necesară, sau de timpul de muncă socialmente necesar pentru producerea unei anumite mărfi, a unei anumite valori de întrebuințare. **„Prin faptul că on procesul on procesul schimbului ei (oamenii) consideră produsele lor diferite ca fiind egale între ele ca valori, ei consideră muncile lor diferite ca fiind egale între ele ca muncă omenească. Ei nu știu acest lucru, dar îl fac”**. Valoarea este un raport între două persoane, spunea unul din vechii economiști; el ar fi trebuit însă să adauge: un raport ascuns sub un înveliș obiectual. Numai din punctul de vedere al sistemului de relații de producție sociale din cadrul unei anumite formațiuni istorice a societății, și anume din punctul de vedere al unor relații care se manifestă în fenomenul schimbului, fenomen de masă, repetat de miliarde de ori, se poate înțelege ce este valoarea. **„Ca valoare de schimb, toate mărfurile sânt doar cantități determinate de timp de muncă solidificat”**. După o analiză amănunțită a dublului caracter al muncii încorporate în mărfuri, Marx trece la analiza formei valoare și a banilor. Sarcina principală pe care el și-o pune aici este de a studia originea formei bani a valorii, de a studia procesul istoric al dezvoltării schimbului, începând cu actele de schimb izolate, întimplătoare („forma valoare simplă, singulară sau accidentală”: o anumită cantitate dintr-o marfă este schimbată pe o anumită cantitate dintr-o altă marfă), mergând până la forma valoare generală, când o serie de mărfuri diferite sânt schimbate pe o singură marfă determinată, și până la forma bani a valorii, când această marfă determinată, echivalentul general, este aurul. Banii, fiind cel mai înalt produs al dezvoltării schimbului și al producției de mărfuri, voalează și ascund caracterul social al muncilor particulare și legătura socială dintre diferiții producători, care sânt legați între ei prin intermediul pieței. Marx supune unei analize foarte amănunțite diferitele funcțiuni ale banilor, și este deosebit de important să subliniem că și aici (ca on general în primele capitole ale „Capitalului”) forma abstractă și, în aparență, uneori pur deductivă, a expunerii reproduce în realitate un vast material factic privitor la istoria dezvoltării schimbului și a producției de mărfuri. **„...Existența lor (a banilor) presupune un anumit grad de dezvoltare a schimbului de mărfuri. Formele speciale ale banilor - simplu echivalent al mărfurilor, mijloc de circulație, mijloc de plată, tezaur și bani universali - indică, după importanța diferită și după preponderența relativă a uneia sau a**

alteia dintre funcțiuni, trepte foarte diferite ale procesului social de producție” .

Plusvaloarea

Pe o anumită treaptă de dezvoltare a producției de mărfuri, banii se transformă în capital. Formula circulației mărfurilor era: M (marfă) - B (bani) - M (marfă), adică vânzarea unei mărfi pentru cumpărarea alteia. Formula generală a capitalului este, dimpotrivă B-M-B, adică cumpărare pentru vânzare (cu profit). Marx numește creșterea valorii inițiale a banilor pus în circulație plusvaloare. Faptul „creșterii” banilor în circulația capitalistă este îndeobște cunoscut. Tocmai această „creștere” transformă banii în capital, carie este o relație socială de producție specifică, istoricește determinată. Plusvaloarea nu poate izvorî din circulația mărfurilor, căci aceasta nu cunoaște decât schimbul de echivalente; ea nu poate izvorî nici dintr-un spor de preț, căci pierderile și câștigurile cumpărătorilor și ale vânzătorilor s-ar compensa reciproc; or, aici nu este vorba de un fenomen individual, ci de un fenomen social de masă, de un fenomen mediu. Pentru a obține plusvaloare, **„posesorul... de bani ar trebui... să descopere... pe piață o marfă a cărei valoare de întrebuințare să aibă ea însăși însușirea specifică de a fi sursă de valoare”** o marfă al cărei proces de consumare să fie în același timp un proces de creare de valoare. Și o asemenea marfă există: este forța de muncă a omului. Consumarea ei este munca, iar munca creează valoarea. Posesorul de bani cumpără forța de muncă la valoarea ei, determinată, ca și valoarea oricărei alte mărfi, de timpul de muncă socialmente necesar pentru producerea ei (adică de costul întreținerii muncitorului și a familiei sale). Cumpărând forța de muncă, posesorul de bani este în drept s-o consume, adică să-1 silească pe muncitor să muncească o zi întreagă, să zicem 12 ore. Dar în primele 6 ore (timpul de muncă „necesar”) muncitorul creează un produs care acoperă cheltuielile necesare întreținerii sale, iar în celelalte 6 ore (timpul de muncă „suplimentar”) el creează un „plusprodus” neplătit de capitalist, adică plusvaloarea. Prin urmare, din punctul de vedere al procesului de producție trebuie deosebite două părți ale capitalului: capitalul constant, cheltuit pentru mijloacele de producție (mașini, unelte de muncă, materii prime etc.) - a cărui valoare trece neschimbată (dintr-o dată sau treptat) în produsul finit - și capitalul variabil, cheltuit pentru forța de muncă. Valoarea acestui din urmă capital nu rămâne neschimbată, ci crește în procesul de muncă prin crearea plusvalorii. Așa încât, pentru a exprima gradul de exploatare a forței de muncă de către capital, plusvaloarea nu trebuie raportată la întregul capital, ci numai la capitalul variabil. Rata plusvalorii, cum numește Marx acest raport, va fi, în exemplul nostru, de 6/6, adică de 100%.

Premisa istorică a apariției capitalului o constituie, în primul rând, acumularea unor anumite sume de bani în moștile unor anumite persoane în condițiile unui nivel relativ ridicat al producției de mărfuri în general; în al doilea rând, existența muncitorului „liber” din două puncte de vedere: liber de orice constrângeri și îngrădiri în ceea ce privește vânzarea forței sale de muncă, și liber de pământ și de orice mijloc de producție în genere, cu alte

cuvinte existența muncitorului lipsit de avere, a „proletarului”, care nu are alte mijloace de existență în afară de vânzarea forței sale de muncă.

Sporirea plusvalorii este posibilă prin două căi principale: prin prelungirea zilei de muncă („plusvaloarea absolută”) și prin reducerea zilei de muncă necesară („plusvaloarea relativă”). Analizând prima cale, Marx ne prezintă tabloul grandios al luptei clasei muncitoare pentru reducerea zilei de muncă și al intervenției statului pentru a o prelungi (din secolul al XIV-lea până în secolul al XVII-lea) și pentru a o scurta (legislația pentru reglementarea muncii în fabrici din secolul al XIX-lea). De la apariția „Capitalului” și până în zilele noastre, istoria mișcării muncitorești din toate țările civilizate a adus mii și mii de fapte noi, care ilustrează acest tablou.

Analizând producerea de plusvaloare relativă, Marx cercetează cele trei faze istorice principale ale sporirii productivității muncii de către capitalism: 1) cooperarea simplă; 2) diviziunea muncii și manufactura; 3) mașinismul și marea industrie. Cât de magistral pune Marx aici în lumină trăsăturile fundamentale și tipice ale dezvoltării capitalismului se vede, între altele, din faptul că cercetările asupra așa-numitei „industrii meșteșugărești” din Rusia furnizează un material extrem de bogat pentru ilustrarea primelor două din aceste trei faze iar acțiunea revoluționară a mării industrii mecanizate, acțiune descrisă de Marx în 1867, s-a manifestat, în cursul jumătății de veac scurse de atunci, într-o serie întregă de țări „noi” (Rusia, Japonia etc.).

Mai departe. Nouă și extrem de importantă este la Marx analiza acumulării capitalului, adică analiza transformării unei părți din plusvaloare în capital și a întrebuirii ei nu pentru a satisface trebuințele personale sau capriciile capitalistului, ci pentru o nouă producție. Marx a dezvăluit greșeala întregii economii politice clasice dinaintea lui (începând cu Adam Smith), care considera că ontreaga plusvaloare transformată în capital se adaugă la capitalul variabil. În realitate însă, ea se împarte în mijloace de producție plus capital variabil. Deosebit de important în procesul de dezvoltare a capitalismului și în procesul de transformare a acestuia în socialism este faptul că partea care revine capitalului constant (din suma totală a capitalului) crește mai repede decât partea care revine capitalului variabil.

Acumularea capitalului, accelerând înlăturarea muncitorilor de către mașină și creând bogăție la un pol și mizerie la celălalt, dă naștere și așa-numitei „armate industriale de rezervă”, „excedentului relativ” de muncitori sau „suprapopulației capitaliste”, care ia forme extrem de variate și dă capitalului posibilitatea să lărgească producția într-un ritm deosebit de rapid. Această posibilitate în legătură cu creditul și cu acumularea capitalului în mijloace de producție ne dă, între altele, cheia pentru înțelegerea crizelor de supraproducție, care izbucneau periodic în țările capitaliste, la început în medie la fiecare 10 ani, apoi la intervale mai lungi și mai puțin regulate. Acumularea capitalului pe baza capitalismului trebuie deosebită de așa-zisa acumulare primitivă, caracterizată prin despărțirea violentă a muncitorului de mijloacele de producție, prin alungarea țăranilor de pe pământurile lor, prin jefuirea pământurilor comunale, prin sistemul colonial, al datoriilor publice și al tarifelor vamale protecționiste etc. „Acumularea primitivă” creează la un pol pe proletarul „liber”, iar la celălalt pol pe posesorul de bani, pe capitalist.

„Tendința istorică a acumulării capitaliste” este caracterizată de Marx prin următoarele cuvinte celebre „Exproprierea producătorilor nemijlociți se face cu cel mai necruțător vandalism și sub impulsul patimilor celor mai infame, mai murdare, mai meschine și mai odioase. Proprietatea privată” (a țaranului și a meșteșugarului), „dobândită prin muncă proprie și bazată, ca să zicem așa, pe contopirea muncitorului individual, independent, cu condițiile sale de muncă, este înlăturată de proprietatea privată capitalistă, care se bazează pe exploatarea muncii altuia, dar formal libere...Cel ce urmează să fie expropriat acum nu mai este muncitorul care lucrează independent, ci capitalistul care exploatează un număr mare de muncitori. Această expropriere se onfăptuiește prin jocul legilor imanente ale producției capitaliste însăși, prin centralizarea capitalurilor. Un capitalist răpune un număr mare de alți capitaliști. Mână în mână cu această centralizare, adică cu exproprierea unui număr mare de capitaliști de către un număr mic, se dezvoltă pe o scară mereu crescândă cooperarea în procesul muncii, aplicarea tehnică conștientă a științei, exploatarea sistematică a pământului, transformarea mijloacelor de muncă în mijloace de muncă ce nu pot fi întrebuințate decât în comun, economisirea tuturor mijloacelor de producție prin întrebuințarea lor ca mijloace de producție ale muncii sociale combinate, atragerea tuturor popoarelor în orbita pieței mondiale, și prin aceasta caracterul internațional al regimului capitalist. O dată cu micșorarea continuă a numărului magnaților capitalului, care uzurpă și monopolizează toate avantajele acestui proces de transformare, cresc mizeria, asuprirea, robia, degradarea, exploatarea, dar și revolta clasei muncitoare, al cărei număr sporește fără încetare și care este educată, unită și organizată prin însuși mecanismul procesului de producție capitalist. Monopolul capitalului devine o cătușă pentru modul de producție care a înflorit o dată cu el și prin el. Centralizarea mijloacelor de producție și socializarea muncii ajung la un punct on care ele devin incompatibile cu învelișul lor capitalist. Acesta este sfârâmat. Proprietății private capitaliste i-a sunat ceasul. Expropriatorii sunt expropriați”

Nouă și extrem de importantă este și analiza reproducției capitalului social luat în ăntregime, făcută de Marx în volumul al II-lea al **„Capitalului”**. Și aici Marx ia nu un fenomen individual, ci fenomenul de masă, nu o părtică din economia societății, ci această economie în ansamblu. Corectând greșeala clasicilor menționată mai sus, Marx împarte întreaga producție socială în doua mari sectoare: I) producția mijloacelor de producție și II) producția obiectelor de consum și cercetează amănunțit, cu ajutorul unor exemple cifrice, circulația întregului capital social, atât în cazul reproducției în proporțiile anterioare, cât și în cazul acumulării. În volumul al III-lea al **„Capitalului”** e rezolvată, pe baza legii valorii, problema formării ratei mijlocii a profitului. Un mare progres realizat pe tărâmul științei economice de către Marx este faptul că această analiză ia ca punct de plecare fenomenele economice de masă, ansamblul economiei sociale, și nu cazuri izolate sau aparența exterioară a concurenței, la care se limitează adesea economia politică vulgară sau „teoria” modernă a „utilității finale”. Marx analizează mai întoi originea plusvalorii, apoi trece la împărțirea ei în profit, dobândă și rentă funciară. Profitul este raportul dintre plusvaloare și întregul capital investit într-o ontreprindere. Capitalul cu „o compoziție organică ridicată” (adică în

care capitalul constant întrece capitalul variabil într-o proporție superioară mediei sociale) dă o rată a profitului inferioară mediei. Capitalul cu „o compoziție organică joasă” dă o rată a profitului superioară mediei. Concurența dintre capitaluri, trecerea lor liberă dintr-o ramură în alta, reduc în ambele cazuri rata profitului la nivelul ratei mijlocii. Suma valorilor tuturor mărfurilor într-o societate dată coincide cu suma prețurilor mărfurilor, dar, în fiecare întreprindere și în fiecare ramură de producție luată în parte, mărfurile sunt vândute, sub influența concurenței, nu la valoarea lor, ci la prețurile de producție, care sunt egale cu capitalul cheltuit plus profitul mijlociu.

Astfel, faptul abaterii prețurilor de la valori și al egalizării profiturilor, fapt necontestat și îndeobște cunoscut, a fost complet elucidat de Marx pe baza legii valorii, căci suma valorilor tuturor mărfurilor coincide cu suma prețurilor lor. Dar reducerea valorii (sociale) la prețuri (individuale) nu se produce pe o cale simplă și directă, ci pe una extrem de complexă: este cât se poate de firesc ca într-o societate formată din producători de mărfuri răzleți, nelegați între ei decât prin intermediul pieței, legile necesare să nu se manifeste altfel decât ca legi medii, legi sociale, legi ale unor fenomene de masă, abaterile individuale într-o direcție sau alta compensându-se reciproc.

Creșterea productivității muncii înseamnă o creștere mai rapidă a capitalului constant în comparație cu capitalul variabil. Plusvaloarea fiind însă în funcție numai de capitalul variabil, se înțelege că rata profitului (plusvaloarea raportată la întregul capital, iar nu numai la partea lui variabilă) manifestă o tendință de scădere. Marx analizează în amănunțime această tendință și o serie de împrejurări care o camuflează sau care acționează în sens contrar. Fără a ne opri asupra capitolelor extrem de interesante ale volumului al III-lea consacrate capitalului cămătăresc, comercial și bănesc, trecem la ceea ce e mai important: la teoria rentei funciare. Deoarece suprafața de pământ e limitată, iar în țările capitaliste e în întregime ocupată de proprietarii individuali, prețul de producție al produselor agricole este determinat de cheltuielile de producție nu pe un teren de calitate mijlocie, ci de calitatea cea mai proastă, și nu în condițiile mijlocii de transport al produselor până la piață, ci în condițiile cele mai proaste. Diferența dintre acest preț și prețul de producție pe terenurile de calitate superioară (sau în condiții mai bune) dă renta diferențială. Analizând amănunțit această rentă, arătând că ea provine din diferența de fertilitate a diferitelor terenuri și din diferența în ceea ce privește mărimea capitalurilor investite în ele, Marx a dezvăluit până la capăt (vezi și „Teorii asupra plusvalorii”, în care o atenție deosebită merită critica făcută lui Rodbertus) greșeala lui Ricardo, care susținea că renta diferențială rezultă numai din trecerea succesivă de la exploatarea terenurilor mai bune la exploatarea terenurilor mai proaste. Dimpotrivă, au loc și treceri contrare; se întimplă ca terenurile de o anumită categorie să se transforme în terenuri de altă categorie (datorită progresului tehnicii agricole, dezvoltării orașelor etc.), iar faimoasa „lege a fertilității descrescânde a solului” constituie o eroare profundă, o încercare de a pune pe seama naturii limitele, tarele și contradicțiile capitalismului. Apoi egalizarea profitului în toate ramurile industriei și ale economiei naționale, în general presupune o libertate deplină a concurenței, libertatea trecerii capitalului dintr-o ramură în alta. Or, proprietatea privată asupra pământului creează un monopol, un obstacol on calea acestei libere treceri. Din pricina acestui monopol, produsele agriculturii - care este caracterizată printr-o

compoziție joasă a capitalului și, prin urmare, printr-o rată individuală a profitului mai ridicată - nu intră în procesul pe deplin liber al egalizării ratei profitului; proprietarul de pământ, ca monopolist, are posibilitatea de a menține prețul la un nivel mai ridicat decât prețul mijlociu, iar acest preț de monopol generează renta absolută. Renta diferențială nu poate fi desființată în regimul capitalist; renta absolută, dimpotrivă, poate fi desființată - de pildă prin naționalizarea pământului, prin trecerea lui în proprietatea statului. Această trecere ar însemna desființarea monopolului proprietarilor particulari, ar însemna realizarea unei libere concurențe mai consecvente și mai depline on agricultură. Iată pentru ce burghezii radicali, spune Marx, au formulat nu o dată în istorie revendicarea burgheză progresistă a naționalizării pământului, revendicare care onspăimântă însă majoritatea burgheziei, pentru că „atinge” prea de aproape un alt monopol, care astăzi este deosebit de însemnat și de „sensibil”: monopolul asupra mijloacelor de producție în general. (Marx a expus teoria sa asupra profitului mijlociu la capital și asupra rentei funciare absolute într-un limbaj deosebit de popular, deosebit de concis și de limpede în scrisoarea sa către Engels din 2 august 1862. - În legătură cu geneza rentei funciare este de asemenea important să atragem atenția asupra analizei făcute de Marx, care arată cum renta în muncă (țăranul creează plusprodusul muncind pe pământul moșierului) se transformă în rentă în produse sau rentă în natură (țăranul creează plusprodusul pe propriul său pământ și îl predă moșierului în virtutea „constrângerii extraeconomice”), apoi în rentă în bani (aceeași rentă în natură, transformată în bani - în vechea Rusie „dijmă” - în virtutea dezvoltării producției de mărfuri) și în cele din urmă în rentă capitalistă, când locul țaranului îl ia în agricultură întreprinzătorul, care cultivă pământul cu ajutorul muncii salariale. În legătură cu această analiză a **„genezei rentei funciare capitaliste”**, trebuie să relevăm o serie de idei profunde (și de o deosebită însemnate pentru țări înapoiate ca Rusia) ale lui Marx asupra evoluției capitalismului în agricultură. **„Transformarea rentei în natură în rentă în bani este în mod necesar nu numai însoțită, ci și precedată de formarea clase de muncitori zileri lipsiți de proprietate, care se angajează pentru un salariu în bani. De aceea, în perioada de naștere, de apariție doar sporadică a acestei clase noi, s-a dezvoltat în mod necesar la țaranii mai înstăriți, obligați să plătească rentă, obiceiul de a exploata în folosul lor salariați agricoli, tot așa cum încă pe timpul feudalismului țaranii iobagi mai înstăriți țineau la rândul lor alți iobagi. Ei capătă astfel treptat posibilitatea de a strânge o anumită avere și de a se transforma ei înșiși în viitori capitaliști. Chiar și atunci când vechii posesori de pământ și-au lucrat ei înșiși parcela, a apărut o pepinieră de arendași capitaliști, a cărei dezvoltare era determinată de dezvoltarea generală producției capitaliste neagricole”**... **„Exproprierea și izgonirea unei părți din populația rurală «eliberează», o dată cu muncitorii, nu numai mijloacele lor de subzistență și materialul lor de muncă pentru capitalul industrial, ci creează și piața internă”** Pauperizarea și ruinarea populației rurale joacă, la rândul lor, un rol în crearea armatei industriale de rezervă pentru capital. În orice țară capitalistă, **„o parte a populației rurale este deci întotdeauna pe cale de a se transforma în proletariat orășenesc, adică manufacturier (manufactură aici în sens ele industriei neagricole)... Acest izvor al suprapopulației relative curge deci neconținut...Muncitorul agricol este, așadar, redus la minimul de salariu și se află totdeauna cu un picior în mlaștina pauperismului”**. Proprietatea privată a țaranului asupra pământului cultivat

de el constituie baza micii producții și este condiția prosperității și a dezvoltării acesteia până la formei ei clasice. Dar această mică producție este compatibilă numai cu un cadru primitiv, îngust al producției și al societății. **În capitalism „exploatarea țăranilor se deosebește numai în formă de exploatarea proletariatului industrial. Exploatorul este același: capitalul. Fiecare capitalist în parte îi exploatează pe țărani prin ipotecă și camătă, iar clasa capitalistă exploatează clasa țărănească prin impozitul de stat” („Luptele de clasă în Franța”) „Parcela țăranului nu mai e decât pretextul care-i îngăduie capitalistului să scoată profit, dobândă și rentă din ogor, lăsând pe seama agricultorului însuși să-și scoată, cum o putea, salariul” („18 brumar”) De obicei, țăranul cedează chiar societății capitaliste, adică clasei capitaliștilor, o parte din salariul său, decăzând „la situația arendașului irlandez, și toate acestea sub pretextul că este proprietar privat” („Luptele de clasă în Franța”) În ce constă „una din cauzele pentru care în țările cu proprietate parcelară predominantă prețul cerealelor este mai scăzut decât în țările cu mod de producție capitalist”? („Capitalul”, III2, 340). În faptul că țăranul cedează în mod gratuit societății (adică clasei capitaliștilor) o parte din plusprodus. „Acest preț mai scăzut (al cerealelor și al celorlalte produse agricole) este deci un rezultat al sărăciei producătorilor și în nici un caz al productivității muncii lor” („Capitalul”, III2, 340). Mica proprietate funciară, forma normală a micii producții, e degradată, distrusă și pierde în capitalism. „Prin natura ei, proprietatea parcelară exclude: dezvoltarea forței productive sociale a muncii, formele sociale ale muncii, concentrarea socială a capitalurilor, creșterea vitelor pe scară mare, aplicarea progresivă a științei. Camătă și sistemul fiscal trebuie să o ruineze pretutindeni. Cheltuirea capitalului pentru cumpărare de pământ sustrage acest capital agriculturii. Fărămișarea excesivă a mijloacelor de producție și izolarea a înșiși producătorilor”. (Cooperativele, adică asociațiile de mici agricultori, jucând un rol burghez progresist extraordinar de mare, nu fac decât să slăbească această tendință, fără s-o suprimă însă. De asemenea nu trebuie să uităm că aceste cooperative aduc mult folos țăranilor înstăriți, și foarte puțin, aproape de loc, masei sărace, și că aceste asociații devin apoi ele înseși exploatoarele de muncă salariată.) „Risipa enormă de forță umană. Înrautățirea progresivă a condițiilor de producție și scumpirea mijloacelor de producție este o lege necesară a proprietății parcelare (mici)”. În agricultură, ca și în industrie, capitalismul transformă procesul de producție numai cu prețul „martirajului producătorilor”. „Dispersarea muncitorilor agricoli pe mari întinderi le frânge puterea de rezistență, pe când concentrarea muncitorilor de la orașe face să crească această putere. Ca și în industria de la orașe, sporirea forței productive a muncii și fluiditatea ei se plătește în agricultura modernă cu prețul distrugerii și sleirii forței de muncă înseși. Și orice progres al agriculturii capitaliste constituie nu numai un progres în arta de a-1 jefui pe muncitor, ci și în arta de a jefui pământul... Producția capitalistă dezvoltă deci tehnica și combinarea procesului social de producție numai subminând în același timp izvoarele oricărei avuții: pământul și muncitorul” („Capitalul”, I, sfârșitul capitoului 13).**

Citate

Ce e proprietatea? Proprietatea e furt!

Monarhia universală e în politică ceea ce e cvadratura cercului sau mișcarea perpetuă în matematică.

Zilnic ni se vorbește de granițe naturale. Între timp explic ceea ce înțeleg prin aceste două cuvinte: granițele naturale, eu aș zice că cea mai bună, cea mai sigură, cea mai naturală dintre granițe e cea care garantează populațiilor - pe care le desparte - libertatea cea mai desăvârșită, autoguvernarea cea mai absolută. Tocmai de aceea protestez împotriva marilor unități politice, care-mi par a nu fi altceva decât confiscări ale naționalităților.

Ceea ce e adevărat despre state, e întocmai adevărat despre orașele și județele unui stat anume: federalismul e forma politică a omenirii.

Vechea lege a unității și a nedespărțirii e abrogată. În virtutea acordului de unire - cel puțin presupus - între diferite părți ale statului, centrul politic e pretutindeni, iar circumferința nicăieri. Fiecare grup sau soi de populațiune, fiecare rasă, fiecare limbă e stăpâna teritoriului propriu. Fiecare cetate, apărată de către cetățile vecine, e regină în pe locul pe care-l ocupă.

Federațiune, de la latinescul «fœdus», genitiv «fœderis», adică pact, contract, tratat, convențiune, legământ, etc... e o înțelegere prin care unul sau mai mulți capi de familie, una sau mai multe comune, unu sau mai multe grupuri de comune sau state, se obligă reciproc și unele față de altele, în vederea unuia sau mai multor obiective specifice.

Cine zice mutualitate, presupune împărțirea pământului, diviziunea proprietăților; independența muncii, separarea industriilor, a specialității funcțiilor, răspundere individuală și colectivă, potrivit muncii individuale sau în grup, reducerea taxelor generale la minimum, suprimarea parazitismului și a mizeriei...

Deoarece religiunea de stat e înseamnă violarea conștiinței, centralizarea administrativă înseamnă castrarea libertății. Instituțiuni funebre, purcese dintr-una și aceeași patimă a oprimării și intoleranței, a cărei roade otrăvitoare arată bine analogia! Religiunea de stat a dat naștere inchizițiunii; administrațiunea de stat a dat naștere poliției.

Secretul ecuației între cetățean și stat, precum a celei între enoriaș și preot, între avocat și judecător, se află în ecuația economică pe care am făcut-o mai înainte, prin abolirea interesului capitalist, între muncitor și întreprinzător, între țăran și moșier. Prin reciprocitatea obligațiilor faceți să dispară acest de pe urmă vestigiu al sclăviei antice, și atunci cetățenii și comunele nu vor avea nevoie ca statul să intervină ca să le orînduiască bunurile, să le administreze proprietățile, să le zidească porturile, malurile, canalele, drumurile; nici ca să tocmească târgurile, să facă judecată, să școlarizeze, că conducă, să controleze, să le cenzureze oamenii, să supravegheze, să apere și să facă ordine, ci oamenii vor se putea închina celui Preaînalt, își vor putea judeca criminalii și îi vor face neputincioși a face răul, cu condiția ca aceasta să înceteze crima.

Aduceți-vă aminte, nu există decât un fel de a face dreptate: ca inculpatul sau cel interesat să facă el însuși dreptatea. Or, o va face, atunci când fiecare cetățean va semna pactul social; atunci când într'această convențiune solemnă se vor hotărî drepturile, obligațiunile și atribuțiunile fiecăruia, când se va face un schim de garanții și se va scrie sancțiunea. Atunci justiția, purcegând din libertate, nu va mai fi răzbunare, ci în reparare. Deoarece legea societății nu va mai fi opusă individului, acesta nu va mai putea protesta, și nu va avea decât să-și mărturisească fapta.

O comună are nevoie de un învățător. Ea îl alege după pofta inimii, tânăr sau bătrân, burlac sau însurat, absolvent al școlii normale sau autodidact, cu sau fără diplomă. Singurul lucru de însemnătate e ca învățătorul să convină capilor de familie, ca aceștia să hotărască dacă își lasă sau nu copiii pe mâna lui. În acest caz, ca altundeva, trebuie ca acest lucru să purceadă din liberul contract și să fie supus concurenței; lucru imposibil sub un regim de inegalitate, de pile, de monopol universitar sau de măritiș între Biserică și Stat.

După cum nu este libertate fără unire ori fără ordine, la fel nu există unire fără varietate, fără pluralism, fără divergențe; nu există ordine fără proteste, contradicere sau antagonism.